

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

REVIEW

THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY
FOR THE HUMANITIES

2014
volume 15
issue 4

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2014
том 15
выпуск 4

*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. 4. — 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

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	11
-------------------	----

ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПТЫ. СЛОВАРЬ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Богатырев Д. К.</i> Познание. Опыт. Мышление. Интуиция. Интуитивизм	12
--	----

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

<i>Светлов Р. В.</i> Миф из диалога «Политик» и первая «битва за историю»	33
Платон. Политик (268e–274e). Перевод с древнегреч. <i>Р. В. Светлова</i>	39
<i>Мочалова И. Н.</i> Можно ли научиться добродетели? (софисты, Исократ и Платон о воспитании)	44
<i>Протопопова И. А.</i> Философское чревоуещание, или Как Еврикл софиста побил (о «методе логосов» в «Софисте»)	51
<i>Тоноян Л. Г.</i> Никифор Влеммид и его «Логика»	58
<i>Карпов К. В.</i> «Бревилоквиум»: жанр трактата и метод философского исследования Бонавентуры	66
<i>Спивак В. И.</i> Истинное знание как выражение научного метода в методологических концепциях на этапе становления философии науки	75

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИМЕНА, ТЕМЫ, ПРОБЛЕМЫ

<i>Павлов А. Т.</i> Философское образование в России первой половины XIX века	86
<i>Ерыгин А. Н.</i> Русская философия в контексте «Феноменологии духа» Гегеля (историографические сюжеты)	99
<i>Камнев В. М., Камнева Л. С.</i> «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского и его историософия. .	112

<i>Орнатская Л. А., Лузина Т. И.</i> Идея духовности в философском персонализме: М. Шелер, Н. Бердяев, Э. Мунье.	121
<i>Исупов К. Г., Никулушкин К. В.</i> Герменевтика Вячеслава Иванова.	134
<i>Титаренко С. Д.</i> От мелоса — к логосу: миф и музыка в философии искусства Вячеслава Иванова.	150

Мир и война
(к 100-летию начала Первой мировой войны)

<i>Щученко В. А.</i> Проблема социокультурной прерывности в русской мысли начала XX столетия.	161
<i>Казин А. Л.</i> Мировая война как историософская проблема (к столетию Первой мировой)	172
<i>Ермичев А. А.</i> Вопрос о патриотизме в русской мысли начала Первой мировой войны	179

Из архива русской мысли

<i>Артем-Александров К. В.</i> Первый Международный Философский конгресс в Париже	191
---	-----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Григоренко А. Ю.</i> Постмодернистская теология религий и современное религиоведение	195
<i>Рахманин А. Ю.</i> Семиотические аспекты процедуры определения (на примере определений религии).	200

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

<i>Тантлевский И. Р.</i> Искариот (Ἰσκαριώθ): «тот, кто видел знамение» (תארא(י)סקר(א)/תארא(י)סקר, ('i)sqar(i)'δt/yisqar(i)'δt?	212
<i>Диак. Олег Терлецкий, свящ. Григорий Григорьев.</i> Псориаз и кожные болезни в Библии.	220
<i>Гайденок П. И.</i> Собор 1273(4) года в свете церковно-политической ситуации на Руси: несколько замечаний о несостоявшейся канонической реформе митрополита Кирилла	229
<i>Ложкина Н. А.</i> Начало возрождения исихазма на Святой Горе Афон в XIV веке	240

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

<i>Шмонин Д. В.</i> О богословии образования и образовательной политике (интервью).	246
<i>Иером. Диомид (Кузьмин).</i> Душепопечение наркозависимых: цели, ценности и принципы взаимодействия	253
<i>Шишова М. И.</i> Проблема государства и Церкви в религиозно-философской концепции метафизики культуры	260

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

<i>Филиппов Г. Г.</i> Об энтропийных тенденциях современной культуры	268
<i>Капилути С. М.</i> Концепция и символичность «света» в разные исторические эпохи и его современная перспектива: к грядущему году «света» Юнеско (2015)	276

Болошина М. С. Роль японских журналов «Мадо» и «Муза» в диалоге культур России и Японии	286
--	-----

КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Кравцов И. В. «Складка» антиклерикализма (Д. И. Ростиславов и его «Опыты исследования об имуществах и доходах наших монастырей»)	294
Янишевская И. В. Опыт житнетворчества Зинаиды Гиппиус: к вопросу о мифологизации образа	300

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Культура легализованного одиночества: «Жизнь соло: Новая социальная реальность» Эрика Кляйненберга (Кляйненберг Э. Жизнь соло: Новая социальная реальность. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. 279 с.) (Лебедев В. Ю.)	304
Грани секуляризма (О кн. Поля Вена «Фуко. Его мысль и личность») (Полю Вен. Фуко. Его мысль и личность / Пер. с фр. А. В. Шестакова. — СПб.: Владимир Даль, 2013. — 193 с.) (Сунайт Т. С.)	307
Заметки по поводу книги Сергея Даниэля «Музей» (Даниэль С. М. Музей. — СПб.: Аврора, 2012. — 286 с.) (Ломоносов А. Г.)	311
Книгоиздательство «Мусaget». История, мифы, результаты. Исследования и материалы / Сост. и вступ. ст. А. И. Резниченко. — М.: РГГУ; Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина, 2014. — 526 с. (Ермичев А. А.)	315

НАШИ ПОТЕРИ

А. И. Алешин	318
Н. А. Грякалов	319

Информация для авторов	322
------------------------------	-----

CONTENTS

From the Editors	11
------------------------	----

PHILOSOPHICAL CONCEPTS. DICTIONARY OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

<i>Bogatyrev D. K.</i> Cognition. Experience. Reasoning. Intuition. Intuitionism	12
--	----

HISTORY OF PHILOSOPHY: ACTUAL ISSUES

<i>Svetlov R. V.</i> Myth from the dialogue «Statesman» and the first «Battle for History»	33
Plato. «Statesmen» (268e–274e). Transl. <i>Roman Svetlov</i>	39
<i>Mochalova I. N.</i> Can virtues be learned? (the Sophists, Isocrat and Plato on Education)	44
<i>Protopopova I. A.</i> Philosophical ventriloquism, or how Eurykles has vanquished a sophist (a “method of logoi” in the “Sophist”)	51
<i>Tonoyan L. G.</i> Nicephorus Blemmydes and his “Logic”	58
<i>Karpov K. V.</i> Breviloquium: its genre and Bonaventure’s method of philosophical research	66
<i>Spivak V. I.</i> True knowledge as the expression of scientific method in the methodological concepts at the formation stage of the philosophy of Science	75

RUSSIAN PHILOSOPHY: NAMES, THEMES, PROBLEMS

<i>Pavlov A. T.</i> The philosophical education in Russia of the first half of the XIX century	86
<i>Erygin A. N.</i> Russian Philosophy and the Theme of Culture in the Context of “Phenomenology of Spirit” of Hegel (Historiographical Topics)	99
<i>Kamnev V. M., Kamneva L. S.</i> “A diary of the writer” of F. M. Dostoevsky and his historiosophy	112
<i>Ornatskaya L. A., Luzina T. I.</i> The idea of spirituality in the philosophical personalism: M. Scheler, N. Berdyaev, E. Mounier	121
<i>Isupov K. G., Nikulushkin K. V.</i> Hermeneutics of Vyacheslav Ivanov	134
<i>Titarenko S. D.</i> From Melos to Logos: the Myth and Music in the Vyacheslav Ivanov’s art	150

**World and War (the 100th anniversary
of the First World War)**

<i>Shchuchenko V. A.</i> The socio-cultural discontinuity problem in Russian thought of the early twentieth century	161
<i>Kazin A. L.</i> World War as historiosophical problem (to the centenary of the First World War)	172
<i>Ermichev A. A.</i> Patriotism in Russian thought during the beginning of World War	179

From the archives of Russian thought

<i>Artyom-Aleksandrov K. V.</i> The First International Congress of Philosophy in Paris	191
---	-----

RELIGIOUS STUDIES

<i>Grigorenko A. Y.</i> Postmodern Theology and Contemporary Science of Religion	195
<i>Rakhmanin A. Y.</i> Semiotic aspects of definition (the case of defining religion).	200

HISTORY OF RELIGION AND CHURCH

<i>Tantlevskij I. R.</i> Iskarioth (Ἰσκαριώθ): the “One Who Saw a Sign” (יִסְקָרְיָא (א)אֲוִית/יִסְקָרְיָא, (’i)sqar(i)’ōt/yisqar(i)’ōt?	212
<i>Deacon Terletskii Oleg, priest Grigoriev Grigory.</i> Psoriasis and skin diseases in the Bible	220
<i>Gaydenko P. I.</i> Cathedral 1273 (4) of in the light of a church and political situation in Russia: some remarks on cancelled initial reform of the metropolitan Kirill	229
<i>Lozhkina N. A.</i> The beginning of the revival of Hesychasm on Mount Athos in the fourteenth century	240

RELIGION AND SOCIETY

<i>Shmonin D. V.</i> On the Theology of Education and educational politics (interview).	246
<i>Hieromonk Diomid (Kuzmin).</i> Pastoral counseling of drug addicts: goals, values and principles of interaction.	253
<i>Shishova M. I.</i> The problem of state and Church in the religious-philosophical concept of metaphysics of culture.	260

CULTURAL SCIENCE. SOCIAL ASPECTS OF CULTURE

<i>Filippov G. G.</i> On Entropic Tendencies of Present-day Culture	268
<i>Capilupi S. M.</i> The concept and the symbolism of the “Light” in different historical epochs, and its modern perspective: for the UNESCO “Year of Light” (2015).	276
<i>Boloshina M. S.</i> Role of “Mado” and “Muza” magazines in the Dialogue of Cultures of Russia and Japan	286

BRIEF ACADEMIC REPORTS

<i>Kravtsov I. V.</i> The «fold» of anticlericalism (D. I. Rostislavov and his “Experience of research on property and income of our monasteries”).	294
<i>Yanishevskaya I. V.</i> Zinaida Gippius’ experience of lifecreation: to the question of image mythologizing	300

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

The culture of legalized loneliness: «Going Solo: The Extraordinary Rise and Surprising Appeal of Living Alone» of Eric Klinenberg (<i>Lebedev V. Yu.</i>)	304
Verge of secularism (<i>Sunait T. S.</i>)	307
Notes on the book of Serge Daniel «The Museum» (<i>Lomonosov A. G.</i>)	311
Книгоиздательство «Мусaget». История, мифы, результаты. Исследования и материалы. Сост. и вступ. ст. А. И. Ризниченко. М.: РГГУ; Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина. 2014. 526 с. (<i>Ermichev A. A.</i>)	315

OBITUARIES

Albert Aleshin	318
Nikolai Griakalov	319
Information for contributors	322

ОТ РЕДАКЦИИ

Редколлегия журнала «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» присоединяется к добрым пожеланиям, поступившим в адрес академии в связи с 25-летием начала ее образовательной деятельности, и сожалеет о невозможности разместить тексты всех поздравительных писем на страницах настоящего выпуска.

Редакционная работа, связанная с изданием «Вестника», неотделима от научной деятельности РХГА, поэтому журнал празднует «серебряный юбилей» вместе со своим учредителем. С 1997 г. мы являемся основным периодическим изданием академии.

«Вестник РХГА» — мультидисциплинарный журнал. Мы публикуем результаты научных исследований в различных областях гуманитарного и педагогического знания, содействуя развитию специальных и кросс-научных подходов к изучению вопросов образования, интеллектуальной и духовной культуры, расширению связей между философами, теологами, культурологами, искусствоведами и филологами как внутри страны, так и за ее пределами. Особенностью журнала является органичное включение богословских позиций, дисциплин и методов в социогуманитарный дискурс, сочетание опирающихся на традиционные ценности христианской культуры классических подходов и современных исследовательских стратегий в осмыслении проблем и вызовов сегодняшнего дня.

Журнал, который с 2009 г. выпускается ежеквартально, в 2014 г. перешагнул рубеж в 35 выпусков, объем каждого — более 300 страниц; наш «Вестник» входит в Российский индекс научного цитирования и Перечень рецензируемых изданий ВАК при Минобрнауки Российской Федерации.

В работе редакционного совета и редакционной коллегии участвуют признанные ученые из вузов и академических учреждений Санкт-Петербурга, других городов России, а также связанных с академией партнерскими отношениями университетов европейских стран.

Представляя выпуск, который завершает юбилейный для РХГА год, редколлегия «Вестника» искренне желает коллективу академии, работникам издательства, читателям и авторам журнала творческих успехов, продолжения и расширения нашего сотрудничества.

Д. В. Шмонин,
главный редактор

ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПТЫ. СЛОВАРЬ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

*Д. К. Богатырёв**

ПОЗНАНИЕ. ОПЫТ. МЫШЛЕНИЕ. ИНТУИЦИЯ. ИНТУИТИВИЗМ¹

Познание: В форме словарно-энциклопедической статьи освещается сущность познания, его роль для развития человека, структура и ход познания, его экзистенциально-онтологический смысл и ценность. Описываются подходы к пониманию природы познания в истории философской, научной и религиозной мысли.

Опыт: В форме словарно-энциклопедической статьи дается гносеологическое, онтологическое и аксиологическое понимание феномена опыта, включая и теологические трактовки. В гносеологическом аспекте опыт понимается как важнейшая способность познания наряду с мышлением и интуицией, указываются сильные и слабые стороны эмпиризма. Описывается многообразие форм опыта и эволюция понятия о нем.

Мышление: В форме словарно-энциклопедической статьи раскрываются подходы к пониманию природы мышления. В гносеологическом плане рассматривается его роль в познании, наряду с опытом и интуицией. Мышление трактуется не только гносеологически, но и онтологически, например, в продвинутых идеалистических системах.

Интуиция: В словарно-энциклопедической статье раскрываются подходы к пониманию сущности интуиции, дается критика представлений о ней как о сугубо непосредственном знании. Интуиция трактуется как опосредуемая опытом и мышлением способность познания целого без данности всей совокупности его элементов. Прослеживается связь интуиции с интуитивизмом.

Интуитивизм: В форме словарно-энциклопедической статьи дается описание основных подходов к пониманию природы интуиции. На материалах концепций Бергсона, Франка и Лосского раскрывается сущность интуитивизма как метафизики, претендующей на целостное (гносеологическое, онтологическое и аксиологическое) осмысление феномена интуиции.

Ключевые слова: человечность, культура, опыт, мышление, интуиция, виды опыта, опыт и эксперимент, эмпиризм, идентификация, анализ и синтез, целеполагание, рационализм и идеализм, интуиция: чувственная, интеллектуальная, эстетическая, мистическая; интуиция в познании и бытии, ценность интуиции, Бергсон, Франк, Лосский.

D. K. Bogatyryov

Cognition. Experience. Reasoning. Intuition. Intuitionism

Cognition: The essence of knowledge and its role in human development, structure and progress of knowledge, his existential-ontological meaning and value is highlighted in the form of dictionaries

* Богатырёв Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии, rector@rhga.ru.

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 12-03-12015в «Современная мультимедийная энциклопедия философских, культурологических и религиозных знаний».

and encyclopedia article. Different approaches to understanding the nature of knowledge in the history of philosophical, scientific and religious thought are described.

Experience: In the form of dictionaries and encyclopedia the article provides an epistemological, ontological and axiological understanding of the phenomenon of the experience, including the theological interpretation. In the epistemological aspect experience is thought of as an important knowledge along with the ability of thinking and intuition, strengths and weaknesses of empiricism are indicated. The variety of forms of experience and evolution of the experience's concept are depicted.

Reasoning: In the form of dictionaries and encyclopedia the article reveals approaches to understanding the nature of thought. Its role in cognition is considered in epistemological terms, along with experience and intuition. Reasoning is interpreted not only epistemologically, but also ontologically, for example, in advanced idealist systems.

Intuition: In dictionary-encyclopedia article approaches to understanding the nature of intuition are found out, the criticism on the idea of it as a purely direct knowledge is given. Intuition is explained as ability of knowledge of the whole without the given totality of its elements being mediated by experience and thinking. The connection between intuition and intuitionism can be traced.

Intuitionism: The main approaches to understanding the nature of intuition in the form of dictionaries and encyclopedia article are described. On materials of the concepts by Bergson, Frank and Lossky the essence of intuitionism as metaphysics, claiming the integrity (epistemological, ontological and axiological) comprehension of the phenomenon of intuition is unfolded.

Keywords: culture, experience, reasoning, intuition, types of experience, experiment, empiricism, identification, analysis, synthesis, goal-setting, rationalism, idealism, sensual, intellectual, esthetical, mystical intuition; intuition in cognition and being, Bergson, Frank and Lossky.

Познание

Познание — важнейшая сфера человеческой жизнедеятельности, благодаря которой люди, собственно, и конституируют свою человечность. С одной стороны, познание представляет собой один из процессов сознания в широком смысле соотносительности и сопричастности субъекта некоей информации, знанию (со-знание). Но с другой стороны, познание выступает производящей силой сознания, раздвигая его границы, оно насыщает сознание новым содержанием. Совершая когнитивные акты, человек постоянно выходит за пределы своего наличного бытия, познание — основа трансценденции. Вещи не познают, их — познают, сама же вещь лежит в своих смысловых пределах, и нарушение этих границ приводит к ее деформации или исчезновению. Элементы познания присутствуют в деятельности высших животных, однако у них познание выступает не более чем внутренним компонентом самого процесса жизни, обслуживающим ее функционирование. Ни одно животное не способно к трансценденции, самопроизвольной перемене программы своей жизнедеятельности. В результате познания отдельный человек и человечество в целом программирует и перепрограммирует себя в своем историческом развитии. Наконец, вряд ли мы имеем право утверждать, что Бог познает. Скорее, Он просто знает, ведь познание предполагает неполноту познающего субъекта. В этом плане познание представляет собой человеческое по преимуществу.

В широком значении уже всякое расширение сознания можно считать познанием. Однако желательно дифференцировать известное (знакомое) и познанное. Познанием в точном смысле является такое усвоение информации, в результате которого происходит сращивание познающего с поглощаемым знанием, меняющее человека. Этапы этого процесса: желание (или побуждение) — знакомство (восприятие) — схватывание (присвоение) — обработка через постановку в контекст известного, этот самый контекст переформирующее (анализ и синтез) — усвоение, которое предполагает

способность узнавания, воспоминания и, в конце концов, применения. Действительно, познание меняет познавшего. В этом плане познание представляет собой разновидность творческой деятельности. Познавая мир, мы сами создаем образы, представления, понятия вещей, формируем символы прекрасного или вечного. Познавая себя, строим понятие о самих себе, а значит — меняемся. Изменяя себя, человек переделывает и среду своего обитания, им же создаваемую. В отличие от животного, которое является органическим элементом ареала своего обитания, человек, познавая природу, себя и Бога, формирует искусственную среду своей жизни. Объективированной, опредмеченной стороной когнитивного творчества является цивилизация или культура в широком значении нового содержания, внесенного в мир человеком. Субъективной стороной — сам человек. Через познание человек творит самого себя в истории. В таком экзистенциально-онтологическом смысле познание не есть только внешнее отношение субъекта к объекту, не затрагивающее сущее по существу. Оно — событие в бытии, меняющее если не само бытие, то по крайней мере сущее, мир, творение.

Проблема познания — одна из важнейших для философии. Структура, ход и границы познания — предмет гносеологии (эпистемологии). Бытийные основания познания изучаются онтологией, а его смысл и ценность — аксиологией. Триединство онтологии, гносеологии и аксиологии образует внутреннюю форму философского знания. Метафизика познания возможна в рамках идеализма или теизма. Идеализм склонен онтологизировать разум или мышление, возводя их в ранг Абсолюта. Однако в таком контексте познание, приобщая человека к вечности, существенной новизны мир не привносит. Появление цивилизации, возвышающейся «над» природой, образует видимый результат человеческого познания. Однако его онтологический статус проблематичен: насколько фундаментальны изменения, вносимые в мир человеком? Не исключено, что в масштабе вселенной эти изменения носят, так сказать, эмпирический характер, не затрагивая мир по существу. В свете антропного принципа современной космологии роль наблюдателя более весома. Библейское же откровение говорит нам о познании, результаты которого имеют онтологические последствия, отрывая, либо приобщая человека к вечности. В первом случае — познание добра и зла Адамом и Евой, во втором — познание Бога через Иисуса Христа: «И познаете истину и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32).

В Новое время познание рассматривалось как субъект-объектное отношение. В XX веке субъект-объектный дуализм подвергается критике с разных позиций, да и сами эти категории подвергались сомнению на предмет их пригодности. Тем не менее, без них не обойтись при описании структуры процесса познания. Субъектом познания выступает индивид. Однако он познает в определенной среде — не только природной, но и культурной. Культура представляет собой и объективированный результат познания и его предпосылку. В этом смысле субъектами познания выступают коллективы различного уровня общности и степени интегрированности — племя, народ, социальный класс, группа народов, образующая цивилизационную общность, религиозный коллектив, сообщество ученых, а в конечном счете человечество как род. Если указанные видовые сообщества образуют частные или особенные разновидности коллективных субъектов познания, то является ли человечество как род всеобщим субъектом, аккумулирующем все индивидуальные и особенные достижения — вопрос. Такой — суммативно-эмпирический подход ко всеобщему лишает содержание познания безусловной достоверности (к такой трактовке всеобщего склоняется, по сути, марксизм). Поэтому идеалистическая традиция, в особенности — трансцендентный

идеализм, наполняет всеобщее содержание человеческого познания сверхчеловеческим содержанием. Таковы категории, ценности, трансцендентальные идеи Истины, Блага, Красоты и, наконец, идея Бога (Абсолютного, актуальной бесконечности). Идеи, категории, ценности суть бытийные первоосновы сущего. Они открываются в познании, делая его возможным, но сами по себе пребывают до человеческого к ним осознанного отношения (трансцендентально-феноменологические концепции уходят от вопроса об онтологическом статусе указанных форм, просто констатируя невыводимость трансцендентальных форм из опыта). Однако при онтологической интерпретации всеобщих форм познания возникал вопрос об их носителе. Если категории и ценности генерирует не индивид и даже не коллектив, то кто? Возможные ответы — трансцендентальный субъект (Я, Эго, например у Канта, Фихте или Гуссерля), Абсолютный дух (Гегель), София (софиология). Таким образом, идеализм (объективный, религиозный, абсолютный) рассматривает указанное содержание не только гносеологически, но и онтологически.

Целостность познания обуславливается не только включенностью индивида в разнообразные коллективы и (с идеалистической точки зрения) приобщенности его по всеобщему (сверхчеловеческому) категориально-ценностному содержанию, но и многомерностью человеческой природы. Трехотомической модели человека (тело-душа-дух) соответствует разделение познания на три ступени — чувственную, рационально-логическую и духовную. Основные формы чувственного познания — ощущение, восприятие, образ (воображение), рационально-логического — представления, понятия и категории, а духовного — символ, смысл и экзистенциал. В большинстве философских систем предметом гносеологического интереса выступает чувственная и рациональная ступени, дух если и рассматривается, то как высшая способность разума, например, так фактически у Гегеля. В богословии и системах религиозной метафизики, интуитивистских доктринах духовная ступень часто мыслится как металогический уровень.

Можно посмотреть на целостность познания и с точки зрения взаимной дополнительности основных когнитивных способностей. Таковые суть опыт, мышление и интуиция. Между триадами чувственность-разум-дух и опыт-мышление-интуиция имеется корреляция, но нет взаимнооднозначного соответствия. Хотя многие философы, по крайней мере до Канта, сближали или отождествляли опыт и чувственность, на самом деле они не тождественны. Уже Кант фактически оперировал понятиями морального опыта в «Критике практического разума» и эстетического опыта в «Критике способности суждения». Подзаголовок гегелевской «Феноменологии духа» — наука об опыте сознания. Можно вести речь о социальном, экзистенциальном, религиозном опыте. В конце концов само мышление, которое обычно опыту противопоставляется (да и на самом деле его когнитивный функционал другой), представляет собой опять-таки своего рода опыт. Опыт дает познанию новое и в этом плане представляет собой встречу познающего с неведомым сущим. Большая часть опыта проходит в уже схематично освоенных ареалах сущего, такой опыт повторяем. Меньшая часть образует радикальный или трансграничный опыт, благодаря которому происходят открытия. Повторяемый опыт присущ уже высшим животным (старый лис), а в человеческой деятельности он образует основу цивилизации. Такой опыт формирует опытность. Радикальный опыт уникален, в личной жизни он может вообще ни разу и не случиться.

Простейшее определение мышления заключается в том, что оно есть деятельность сведения многообразия к единству. Мысль выделяет и образует единства, это умение

разделять соединственное и соединять разделенное — анализ и синтез. В результате аналитико-синтетической деятельности в бесформенном открываются (или создаются) границы, единство которых составляет форму вещи (ее чувственный образ или внутреннюю форму — идею, сущность). Функционал формообразования, анализа и синтеза к встрече, в которой воспринимается новое, не сводим и не выводим из нее. Даже если согласиться с Локком, что в мышлении нет ничего, что предварительно не было дано в опыте, то не менее резонно (по крайней мере в операционально-формальном аспекте) возражение Лейбница — кроме самого мышления. Аристотель полагал высшей способностью мышления целесообразование. Деятельность в соответствии с целями из опыта ни коим образом не выводится, напротив, выступает условием его возможности. Однако откуда у самого мышления эта способность двигаться в соответствии с целями, которые в опыте не даны, да и самой мыслью отчетливо не сформулированы, поскольку еще не достигнуты? Опыт и мышление суть взаимодополняющие и обуславливающие друг друга когнитивные процессы. Однако познание не исчерпывается только опытом и мышлением.

Интуиция — это способность видения целого без данности всей совокупности фрагментов. (Распространенное определение интуиции как непосредственного созерцания не дает достаточных оснований для различения ее с чувственным опытом). Опыт всегда ограничен (само знание об ограниченности опыта интуитивно по своему происхождению, ведь иного в опыте не дано), а мышление, если бы оно работало только с данными опыта, никогда не совершало бы открытий, будучи обреченным лишь на обобщения. Именно интуиция совершает прорывы, обеспечивая радикальному опыту трансграничность, а мышлению способность формулировать гипотезы и прогнозировать, двигаться к целям, которые еще не познаны, но лишь предугаданы, привлекая к себе. Опыт и мышление, с одной стороны, выступают предпосылками интуиции, а с другой, именно интуиция, латентно присутствуя и в опыте и в интеллекте, делает их элементами человеческого познания. Познанию, которое свойственно высшим животным, не достает интеллекта, а искусственному интеллекту, который успешно обрабатывает количества, неподвластные человеческому разуму, не хватает интуитивных прозрений.

Гносеология как правило строится на абсолютизации той или иной когнитивной способности. Эмпиризм абсолютизирует опыт, рационализм — мышление, интуитивизм, соответственно, интуицию. В свойственном философии стремлении к целостному мировоззрению гносеология достраивается онтологическим и аксиологическим измерениями. Эмпиризм в этом процессе оказывается, как правило, элементом или материализма или (что наиболее логично) позитивизма. Рационализму соответствует (в основной тенденции) идеализм (объективный, трансцендентальный или абсолютный). Интуитивизм коррелирует с различными видами спиритуалистической метафизики.

Важнейшим эпистемологическим вопросом являются границы и возможности познания. Пессимистические решения порождают релятивизм, скептицизм, агностицизм. Радикальный гносеологический пессимизм на практике мало реален: философ должен в таком случае попросту замолчать (как и поступил полубогатый Кратил, утверждавший, будто в одну и ту же реку нельзя войти и один раз), да и человечество попросту бы не выжило, если бы ничего не познавало бы вовсе. Поэтому агностицизм носит, как правило, ограниченный характер. Так, знаковой является концепция Канта, который доказывал, что мы познаем вещи, лишь как они нам являются, но не каковы они сами в себе. Впоследствии эта установка была взята на вооружение позитивиз-

мом. Гносеологический оптимизм явление для философии далеко не редкое, распространенное в основном среди философов рационалистов (Декарт, Спиноза, Гегель, да и марксизм, унаследовавший эту интенцию от Гегеля). Для XX века, пережившего несколько научных революций, в результате которых были дезавуированы не только отдельные теории, но и картины мира, долгое время выглядевшие бесспорными, характерен умеренный агностицизм.

Опыт

Опыт — важнейшая характеристика человеческого бытия в мире (в онтологическом смысле), в гносеологическом аспекте — основополагающая способность познания, наряду с мышлением и интуицией. Сущностью опыта в его онтологическом измерении выступает всякое непосредственное взаимодействие человека (а в более широком значении и живого существа) с окружающей средой, приводящее к изменениям человека. Опыт — встреча с сущим (житейский, профессиональный и т. п. опыт). Результат такого взаимодействия опытность, именно об этом слова поэта «И опыт, сын ошибок трудный...»

Понятие «встречи с сущим», хотя и выглядит абстрактным, на самом деле содержательное понятия «контактов с окружающей средой». Таковые образуют сферу внешнего опыта. В этом значении опыт представляет собой важнейшую характеристику существования и высших животных. Однако человеческий опыт не сводим к внешнему. Во внутреннем опыте человек встречается сам с собой, в латентном виде уже и на бытовом уровне, но более всего в искусстве, морали, философии, которые можно охарактеризовать как разновидности духовного опыта. Религия также предлагает специфический опыт, встречу уже не с другим — природой, человеком, даже с самим собой, а с Иным, радикальную трансценденцию. На языке экзистенциальной философии такой опыт — это уже встреча мыслящего сущего с бытием, а не просто с другим сущим.

Сущностные характеристики опыта — непосредственность (нельзя научиться плавать не влезая в воду), единичность или атомарность (опыт квантуем и, хотя он и продолжается постоянно, его субъект-событийная структура очевидна) и синкретичность субъект-объектного отношения (встреча с сущим происходит всегда «между» встречаемым и встречающим, а дифференциацию привносит уже мышление, когда делает ее предметом анализа). Так понятый опыт составляет основу человеческой деятельности и познания, а поскольку таковые объективируются в цивилизации, опыт выступает и ее фундаментом. Однако не сам по себе. В познании и деятельности опыт опосредуется мышлением и интуицией. Опыт всегда непосредствен, мышление есть деятельность опосредования — связывания и разделения, передачи информации, зафиксированной в знаковой форме, другим людям. Опыт атомарен, мысль видит единство различного. Мышление преодолевает синкретизм как самих актов опыта, так и содержаний, ими порожденных — восприятий, образов, разделяя их на элементы, которые, будучи обозначенными, сами становятся материалом для последующего синтеза в представления и понятия. Кант справедливо указывал, что познание в точном смысле начинается с рассудка, опыт же дает только материал, который сам по себе, не будучи хоть как-то оформленным, познанием еще не является. Опыт — осмысливается, и может в таком качестве, будучи опосредован знаковой формой, передан другим, непосредственно этого опыта не испытавшим. В этом

принципиальное отличие человеческого опыта от опыта высших животных (матерый волк), которые, хотя и испытывают опыт, в точном смысле слова не познают и, как следствие, цивилизации не строят.

Наконец, интуиция, понятая в значении способности схватывания целого при отсутствии полного набора его фрагментов и компонентов, придает и опыту и мышлению качество трансграничности, а человеческой деятельности и познанию целостность и целесообразный характер. Опыт всегда ограничен, но если бы не было интуиции, а познание ограничивалось бы только опытом и мышлением, мы бы не знали об этом, ведь другое нам еще не дано, а будучи данным уже не является другим. Мышление, если бы оно работало только с опытно полученной информацией, никогда не совершило бы открытий, будучи способным только на обобщения. В системе трех важнейших, с точки зрения К. Ясперса, измерений человеческого бытия в мире опыт соответствует экзистенции, мышление — коммуникации, а интуиция — трансценденции.

Опыт как специальная проблема гносеологии стал особенно интенсивно изучаться в Новое время, и интерес этот поддерживается вплоть до наших дней. Это связано с развитием естествознания, важнейшим элементом которого стал искусственно смодулированный опыт — эксперимент. Поэтому в современной научно-ориентированной культуре под опытом зачастую и даже неосознаваемо подразумевается именно эксперимент. В научном познании возникает ситуация конструктивной конкуренции двух методологических установок — эмпиризма и рационализма, которые получили и соответствующее философское осмысление.

Эмпиризм возможен в умеренной и радикальной формах. Умеренный рассматривает опыт как основу познания, давая при этом различные ответы о природе разума и, как правило, не концептуализируя различие между опытом и интуицией (трактуя ее как особый вид внутреннего чувства и т. д.). Радикальный эмпиризм рассматривает опыт как единственный источник познания, опять-таки включая туда под каким-то именем и интуицию, а мышление сводит к функции построения аббревиатур опыта. Рационализм, не отрицая значения опыта как материального условия познания, отстаивают нередуцируемость мышления к опыту и чувственности, указывая, что всеобщее и необходимое познается разумом. Интуиция трактуется рационалистами в основной тенденции как интеллектуальное созерцание (непосредственное умо-зрение идеи у Платона, «естественный свет разума» — Р. Декарт). Эмпиризм более распространен в англоязычной философии, рационализм в континентальной. Родоначальник эмпиризма Ф. Бэкон, классик — Дж. Локк. Онтологические последствия радикального эмпиризма стали очевидными в субъективном идеализме Дж. Беркли, а гносеологические проблемы (и даже тупики) в скептицизме и агностицизме Д. Юма.

Кант попытался встать над противоположностью эмпиризма и рационализма. Опыт дает познанию материал, рассудок его обрабатывает, а разум обрабатывает уже обработанное рассудком. Кант нанес радикальному эмпиризму удар, от которого он казалось бы уже не должен был оправиться (хотя по факту продолжает существовать). Кант поставил вопрос об априорных условиях возможности самого опыта и нашел таковые в трансцендентальном пространстве и времени. Таковые суть вовсе не эмпирические представления о конкретных местах и временах и даже не абстрактные понятия о пространстве и времени как таковых, но «чистые воззрения», интуитивно работающие схемы восприятия предметов и построения их образов по условиям пространства (где, рядом) и времени (когда, раньше, после). До Канта, да и сам Кант в «Критике чистого разума», большинство философов отождествляли или сближали

опыт с чувственностью. В «Критике практического разума» Кант фактически работает с понятием морального опыта, трансцендентальными условиями которого выступают свобода и нравственный закон (категорический императив), а в «Критике способности суждения» и эстетического опыта (способность суждения, благодаря которой гений прозревает невидимую гармонию в видимых вещах, фактически представляет собой художественную интуицию). Фихте открывает и описывает особый опыт самосознания. Подзаголовок гегелевской «Феноменологии духа» — наука об опыте сознания. В марксизме важнейшую роль играет понятие практики, фактически — коллективного социального опыта. Поздний Шеллинг размышляет об особом опыте познания Бога в истории — через миф и Откровение.

В XX в. понятие опыта существенно расширяется. В феноменологии само мышление было осмыслено как особого рода опыт. Фундаментально значение опыта, толкуемого близко к марксистской «практике», в философии прагматизма («Многообразие религиозного опыта» У. Джеймса, «Опыт и природа» Дж. Дьюи). Глубинная психология (С. Грофф и др.) оперирует понятием трансперсонального опыта, который в некоторых своих чертах весьма близок к оккультному. Экзистенциализм работает с понятием экзистенциального опыта, основой которого является самосознание в «пограничных ситуациях» (встреча уже не с сущим, а с ничто). Н. Бердяев завершает свою философскую автобиографию «Самопознание» словами «остается последний самый важный опыт, который уже не передать ни в какой автобиографии. Это опыт смерти».

В экзистенциализме опыт (в особенности экзистенциальный, духовный) осознанно трактуется именно онтологически — как событие встречи конечного сущего, наделенного стремлением к бесконечности, с бытием или с ничто. Подчеркивается не только онтологическое, но аксиологическое значение опыта. Он ценен как предельно личное, что порой другому и передать невозможно. В русле онтологической интерпретации опыта появляются трактовки, расширяющие его уже и за пределы человеческого и даже высших животных. Так, у А. Бергсона (продуктивно общавшегося с У. Джеймсом) само сущее, пребывающее в потоке «творческой эволюции», прокладывает себе путь во времени методом проб и ошибок. Эволюция — разновидность глобального опыта, ведомого интуицией, а мышление лишь закрепляет результаты прорывов. П. Тейяр де Шарден сохранил идею опытной эволюции природы методом проб и «экспериментов», однако функционал творческой интуиции в его системе отводится божественному Промыслу, ведущему наделенное относительной свободой творение от точки α (Логос в начале творения) к точке ω , символизирующей явление Христа в конце истории. В процесс-теологии А. Уайтхеда («Процесс и реальность») вселенная рассматривается как бесконечное становление и развитие, в которое вовлечен и сам Бог. Регионы сущего, эволюционирующего в космическом масштабе, оказываются таким образом и регионами опыта. В таком контексте вовлеченности Творца в жизнь своего творения (ведь и Сын Божий в своей земной жизни, страданиях и смерти в некотором смысле «вошел в опыт тварей») возникает вопрос о применимости категорий опыта к самому Богу.

Мышление

Мышление — способность выделять единое во многом, идентифицировать качество, свойство, сущность. Идентификация предполагает способность различать, поэтому мышление представляет собой деятельность разделения соединенного и соединения разделенного — анализ и синтез. В своей синтетико-интегрирующей функции

мышление выступает формообразованием — способностью познавать структурно-формальное начало в сущем (образ на уровне чувственности, внутреннюю форму, или сущность вещи на уровне разума) или создавать его, оформляя бесформенное и переоформляя оформленное. Наконец, мышление — это способность действовать сообразно целям, обнаруживать, формулировать и даже творить таковые.

В Новое время, особенно в XIX–XX вв. мышление рассматривается преимущественно как разновидность человеческой активности в мире. Часто в этом контексте поднимается вопрос о соотношении мышления человека и высших животных. Для новоевропейской философии мышление в первую очередь предмет гносеологии. Указанная ситуация выступает специфической проекцией гуманистического антропоцентризма в сферу понимания мышления. Однако вся история вопроса гораздо богаче, природа мышления истолковывалась и в онтологическом и в аксиологическом ракурсах. Вышеприведенные определения мышления восходят к классикам — Платону и Аристотелю.

Деятельность идентификации — основа познания, как и деятельность дифференциации. В этом плане мышление не только рационально-логическая ступень познания (рассудок как низший и разум как высший уровни), хотя такое мышление, содержание которого выражается в языке, можно считать мышлением по преимуществу. Мышление как деятельность отождествления-различения представляет собой функцию, пронизывающую познание как таковое. Процедуры идентификации и дифференциации работают уже на уровне ощущений, без них невозможно восприятие, тем более построение образов, они же основа памяти и намерения (проектирование). Результаты отвлеченного мышления — общие представления (наглядное представление — переходное звено между абстрактным представлением и образом) и понятия. В представлении вещь являет себя рассудку как набор свойств и качеств, а в понятии они центрируются вокруг сущности — главного (идеи). Животным присуща особенность идентифицировать качества, реже — свойства. Способность выделять сущность (т. е. главное объективно, в контексте системы вещей и даже мира как целого, а не в контексте собственного интереса) образует специфику человеческого мышления. Эту функцию, дополненную способностью облекать идентифицированное содержание в знак или символ и передавать таким образом обобщенный опыт другому, называют «абстрактным» или «отвлеченным мышлением». Хотя высшие животные в некотором аспекте действуют целесообразно, они достигают целей, которые уже вложены в программу их жизнедеятельности. Человек ставит цели, которые выходят за пределы его биологических потребностей, благодаря чему, собственно, и создается культура. Способность к целесообразной деятельности выражается в умении идентифицировать проблему, формулировать задачу и предлагать варианты ее решения. Последнее качество мышления в наиболее полном виде проявляется в науке. Однако и сама практика построения социокультурной среды без нее нереализуема.

В обрисованных выше значениях мышление не только теоретическая деятельность, получающая свое выражение в языке. Исторически первым в жизни человека выступает чувственно-деятельное мышление. Изучение истории умственного развития ребенка показывает, что хорошая моторика выступает, как правило, основой более сложных видов мышления. Для многих профессий чувственно-деятельное мышление (промыслы, ремесло, сельское хозяйство, поддержание домашнего быта, спорт и т. п.) заполняет большую часть времени, хотя бесспорно в развитых культурах подвергается воздействию собственно ментальных форм. В сфере чувственно-деятельного мышления

процесс и результат непосредственно вплетены в среду самой деятельности. В области отвлеченного мышления результат (представление или понятие) существует уже как нечто относительно самостоятельное и к процессу и к субъекту мысли (научная теория, как впрочем, и весь мир идеальных объектов).

Основной формой (элементом, квантом) художественного мышления выступает образ. В отличие от образов, формируемых на чувственно-деятельном уровне, которые растворяются в самой деятельности, художественные образы существуют относительно самостоятельно и от процесса и от субъекта — как произведения искусства. В этом отличие образного мышления человека от животных. Животные формируют образы (пищи, хозяина, врага), но не формируют искусственной среды своего обитания (культуры или цивилизации). Воображение животных преимущественно репродуктивно, в человеке же продуктивное воображение возвышается над репродуктивным как своей биологической предпосылкой, преобразуя ее.

Уже в составе чувственного восприятия имплицитно присутствует образ воспринимаемого предмета, хотя и без ясно выраженного смыслового центра. (Хотя вряд ли мы можем говорить о «чистой чувственности» в составе человеческого познания, чувственный опыт человека всегда имеет сверхчувственную нагрузку, пусть и минимальную). Образ аккумулирует опыт восприятий, выделяя в предмете центр и периферию (восприятия яблок и образ яблока). В общем представлении о предмете к единому знаменателю приводятся все возможные образы его разновидностей (все образы яблок и представление о яблоке вообще). Благодаря слову, мышление в своей рационально-логической фазе становится опосредованным, отвлекается от частных, работает с обобщениями. Представление — основная форма обыденного или повседневного мышления, понятие — научного. В понятии происходит идентификация сущности (закона, идеи вещи). Научное мышление, по крайней мере, стремится к пониманию, которое предполагает представление как свою материальную предпосылку.

Категории суть особого рода понятия, которые формируют саму операциональную структуру мышления: тождество — основание процедуры идентификации; различие — дифференциации; бытие — утверждения; небытие — отрицания и т. д. В эстетическом, которое созидает или воспринимает красоту, и морально-нравственном, осуществляющим выбор между добром и злом, мышлении функцию категориальных операторов исполняют ценности. Ценности и категории, присутствуя в процессе мышления в качестве его трансцендентальных условий, самим сознанием мыслящего, как правило, не осознаются. Их система образует содержание трансцендентального самосознания, специальную задачу осознания и исследования которого ставит перед собой философия, выступая тем самым как мышление о мышлении. Категории детальнейшим образом исследованы в немецкой классической философии. XX век расширил исследования неосознаваемых механизмов осуществления мыслительной деятельности. Сначала в неокантианстве, а потом в аксиологии и феноменологии (М. Шелер, Н. Гартман) получила проработку тема ценностей, в том числе их онтологического статуса. К. Г. Юнг открыл архетипы коллективного подсознательного, воздействующие на ход даже рационального дискурса (не говоря уже о художественном, религиозном и моральном мышлении) из глубины и в некотором смысле иррационально.

Каково происхождение категорий, ценностей, архетипов? Весьма опрометчиво их сведение к аббревиатурам человеческого опыта, как это пытаются сделать представители эмпиризма, материализма и позитивизма. Сформулированная проблема выводит нас к вопросу об онтологии мышления.

Для идеализма мышление — предмет не только и даже не столько гносеологии, сколько — онтологии. Подлинное бытие, открытое элеатами, тождественно мысли. Согласно Анаксагору, «разум правит миром». Для Платона сущее-по-истине представляет собой идею и мир идей, только идея в действительности есть, к ней мы вправе приложить предикат бытия, тогда как вещи находятся в становлении, пребывая «между» существующим и несуществующим. Мышление, согласно Аристотелю, представляет собой целесообразно организованную деятельность оформления материи (т. е. фактически воплощение идеального содержания в материю, превращающую ее в тело), а по отношению к самим идеям-формам их дифференциацию и интеграцию. Мышление в абсолютном смысле Ум (или Ноус) — форма форм. Ум — Перводвигатель. Такой вечный разум, правящий миром, и есть Бог. Бог мыслит мир, и поэтому мир существует (именно как мир — космос, а не хаос). В отношении к самому себе так понятый Абсолют представляет мыслящее себя мышление.

Мышление для идеалистической традиции выступает не только подлинным бытием, но и высшей ценностью. Через мышление и в особенности теорию человек хотя бы на некоторое время уподобляется Богу. Отсюда ценность науки и в особенности философии как мышления о мышлении. Платоническая традиция в большей степени акцентирует этические и эстетические аспекты мышления, приближающие человека к вечности. Во встрече эллинистической мудрости и иудеохристианского откровения начинает формироваться представление о сверхразумности Абсолютного. Единое неоплатонизма постигается особым рода способностью — интуицией. По отношению к метафизике Аристотеля мистика Первоединого, а тем более личного Бога, выступает как метаметафизика.

В отличие от патристики и мистики средневековая схоластика возвращается к акцентуации рационального начала, для чего система Аристотеля давала прекрасный арсенал средств. Средневековая схоластика подготовила человеческое мышление к порождению науки Нового времени. В контексте развивающегося естествознания с новой остротой встает вопрос о соотношении опыта и мышления. Формируются эмпиризм и рационализм в качестве основных конкурирующих подходов в гносеологии. В Новое время становится особенно заметным, как эпистемологический рационализм онтологически конвертируется в объективный идеализм — разуму в мышлении соответствует разумность самих вещей. Однако антропоцентричная культура порождает и разновидность идеализма, которую сложно себе представить в контексте космоцентричного мирозерцания античности, разве что у софистов. Речь идет о субъективном идеализме в версии Дж. Беркли.

Для субъективного идеализма сознание даже и не подлинно, а по сути дела единственная реальность. Однако такой подход приводит к солипсизму. Поэтому поздний Беркли ведет речь уже о высшем (сверхчеловеческом, по сути божественном) сознании (аналогичные ходы мысли прослеживаются в восточной философии, например, в Индии). Лейбниц формулирует концепцию мира как иерархически выстроенной системы монад, на вершине которой Бог как монада монад (аналог Формы форм у Аристотеля). В новейшей философии аналогичный ход вынужден был предпринять Э. Гуссерль, правда без теологических выводов. Трансцендентальный идеализм (Кант, потом неокантианство) различает эмпирическое и трансцендентальное содержание мышления, но от вопроса об онтологическом статусе трансценденталий дистанцируется (позже вариации у Гуссерля). В системе И. Г. Фихте трансцендентальное мышление своими актами мыследействия (мыслетворения) созидает мир, т. е. опять-таки мышление оказывается подлинно-сущим, творящей причиной, действующей до сознания

и вне сознания, если под последним понимать сознание человека. А. Шопенгауэр делает из трансцендентального идеализма иррационалистические выводы, считая Абсолютным Волю, а мышление производным от ее неразумного в своей основе стремления и полагая тем самым начало современному волюнтаризму. Шеллинг, а потом Гегель, напротив, продолжают идеалистическую традицию онтологического истолкования разума. Согласно Шеллингу, природа представляет собой «дремлющий интеллект», который постепенно пробуждается от неживых форм материи к жизни, обретая подлинную свободу в человеческом сознании. Гегель в своей системе абсолютного идеализма соединяет трансцендентальное учение о категориях, разработанное Кантом и Фихте, с представлением о божественном Уме, восходящем к Аристотелю. Бог, которого Гегель именует «абсолютным разумом» и «абсолютным духом», толкуя разумность как главное в жизни духа, творит мир силою своей мысли, а категории оказываются подлинно всеобщим, операторами («чистыми духами») уже не только человеческого сознания, но самого мира, схемами бытия. Более того, категории, которые вполне постижимы для разумного мышления, оказываются содержанием и божественного мышления. В русле такого радикального диалектико-логического гностицизма главное произведение Гегеля — «Наука логики» оказывается учением не только о формах мыслящего сознания (т.с. гносеологией) и не только схематикой бытия (онтологией), но и «изображением Бога, как Он есть в своей вечной сущности», т. е. онтологией, по выражению М. Хайдеггера.

Никто из великих философов так высоко не оценивал мышление, а значит и философию как мышление о мышлении, как Гегель (ведь даже у Аристотеля Ум не создает первую материю, а только ее оформляет). Соответственно, после такой абсолютизации разума последовали разноплановые реакции. Для марксизма мышление — высшая форма развития материи, при этом сохраняются заимствованные у Гегеля представления о коллективном (общественном) характере мышления, а диалектика служит ключом к объяснению необъяснимого — как материя может породить мысль, свою противоположность. В различных направлениях иррационализма мышление представляет собой лишь как один из аспектов сущего, далеко не центральный. В персоналистически ориентированных концепциях (теизм, интуитивизм, религиозный экзистенциализм) мышление рассматривается как важнейший атрибут личного бытия, не поглощающий, тем не менее, всего богатства жизни личности, которая предполагает и внерациональное содержание, любовь, веру, интуицию, совесть. В русской религиозной философии и в частности в софилогической традиции идеальное бытие трактуется как особый уровень в иерархии сущего, Бог же как Сущий превосходит и мир идей. Он их метаидеальная и метарациональная основа и причина, выражаемый через понятие-символ Сущего, тогда как принципом мысли выступает всеединство.

Интуиция

Интуиция (от лат. *Intuitia* — непосредственное восприятие, пристальное всматривание) — важнейшая способность познания, придающая ему, во взаимной дополнительности с опытом и мышлением, целостность. В отличие от опыта (и чувственности), а тем более мышления (разума, интеллекта) интуиция довольно редко оказывалась в центре эпистемологического интереса, разве что в XVII и XX столетиях. Тем не менее во многих теориях познания она фигурирует в качестве важного аспекта более широкой проблемы достоверности. При этом обсуждаемая загадочная способность появляется отнюдь

не всегда под собственным именем интуиции (ее терминологические облачения — шестое чувство или предчувствие, созерцание и озарение, умозрение и спекулятивное мышление и др.). Как следствие, в философии не выработано какого-то однозначного определения интуиции, но можно говорить о типических подходах. Такова ситуация даже и в интуитивизме, который не только рассматривает интуицию как высшую способность познания, но и пытается решить вопрос об ее онтологическом статусе.

В широком значении, включая бытовое употребление, под интуицией понимается непосредственно схватывание существа дела, сопровождающееся глубоким убеждением, что «так оно на самом деле и есть».

Неоднозначность интерпретаций интуиции обусловлена двумя причинами. Как опыт не тождествен чувственности, а мышление своему рационально-логическому уровню (имеет место чувственно-деятельное, художественно-образное, символическое мышление), так и под интуицией зачастую понимаются ее различные виды, опосредованные опытным и ментальным познанием. Однако по сравнению с опытом и мышлением интуиция действительно явление загадочное и таинственное. Именно она делает невидимое видимым, и непонятно, как это происходит.

Интуиция представляет собой способность схватывания целого, в то время как весь набор элементов не дан ни опыту ни, соответственно, мышлению. Эта целостность (пока еще предпознанного, ибо опыт и разум, неявно ведомые интуицией, еще только должны расставить все по своим местам) кажется постигаемой непосредственно. В определенной мере это так оно и есть. Поэтому многие философы акцентировали в понятии интуитивного знания именно момент непосредственности — Николай Кузанский, Декарт, Гуссерль, а резче всего авторы концепции «непосредственного знания» — Гаман и Якоби. Однако перед нами отнюдь не непосредственность опыта как в случае, например, со сладостью при восприятии меда. Когда философ проникается мистическим «чувством единства» всего сущего, то оно уже глубочайшим образом опосредовано опытом многочисленных встреч с разнообразными сущими и практикой сведения этого многообразия к единству, в чем собственно и заключается мышление. В этом смысле Гегель прав в своей критике концепций непосредственного знания Гамана и Якоби: такое знание сколь непосредственно, столь и опосредовано. Против сугубой непосредственности интуитивного познания можно привести и теологический аргумент, к нему прибегал Кант, и с ним согласился Гегель: непосредственным видением Истины (созерцанием сущностей) обладает только Бог. Гносеологическая претензия на непосредственное знание-бытие в Истине онтологически приводит к мистическому пантеизму (Атман есть Брахман), в этом плане эволюция позднего Фихте к мистицизму в духе Майстера Экхарта довольно показательна. Догматике теистических религий идея сущностного тождества Бога и человека никак не соответствует. Гегель, однако, также не избежал соблазна непосредственного созерцания божественной сущности в своей «Науке логики». Со своей стороны, правота Шеллинга и Якоби, Декарта и Спинозы заключается в том, что всякое опосредование утрачивает свое промежуточное значение перед открывающейся разуму «красотой истины».

В рамках идеализма речь идет в первую очередь о созерцании (умо-зрении) сущностей — идей. Классическая концептуализация этой способности дана Платоном, в новом контексте к ней обращается Гуссерль. Аристотель распространяет эту способность и на богопознание. Бог как Форма форм постигается этой высшей способностью нашего ума. Говоря современным языком — интеллектуальной интуицией. Платон, однако, обозначает и другой вид интуитивного познания, который он в «Тимее» называет «незаконным умоза-

ключением». Так, в частности, познается «первоматерия», логическим принципом которой выступает инаковость. Ум познает подобное себе, т. е. никак не оформленная «первая материя» предполагает отсутствие всякой формы — бесформенность. Ее мифологический прототип — хаос, «земля безвидна и пуста». Так и чувства познают уже конкретную материю — огонь, воздух, горячее, холодное. Как можно познать сущностно иное?

Декарт теснейшим образом связывает интуицию с созерцанием математических объектов (для Платона геометрия — пропедевтика философии). Этот тренд характерен для рационализма Нового времени вплоть до Канта. Важными являются мысли Канта о природе интуитивного познания. К непосредственности созерцания Кант добавляет характеристику созидания. При этом как ни у кого другого из великих философов интуиция выступает на отдельных этапах его творчества под различными именами. Она и «чистое воззрение» (в области чувственности) и «непосредственное созерцание сущности» рассудком, и наконец, рефлектирующая способность суждения в «Критике способности суждения». Так, априорные формы чувственности (трансцендентальное пространство и время) суть чистые воззрения, в свете которых мы познаем чувственные явления. Познаем, согласно Канту, мы только то, что сами создаем. Так, в частности, мы создаем в актах познания объекты чистой математики, мы их сами конструируем по условиям пространства и времени. Кант признает интуитивный (непосредственно-созерцательный) характер чувственного познания. Действительно, абсолютная полнота всех мест пространства и моментов времени ни в каком опыте дана быть не может, т. е. мы формируем понятие о пространстве и времени по сути интуитивно, в противном случае у нас были бы лишь понятия об отдельных пространствах и временах. Наличие интуитивного рассудка при этом Кант отрицает, поскольку таковой может быть атрибутирован только Богу. В то же время Кант фактически наделяет интуитивной способностью практический разум, ведь он непосредственно и с неопровержимой достоверностью познает феномен трансцендентальной свободы. Тот, кто не познал факта свободы, не относится, по мнению Канта, к разряду существ нравственных. Свобода предполагает способность действия по целям, которых фактически (эмпирически) еще нет (противоречие должного с сущим). Чтобы согласовать мышление по категориям и целеполагание, Кант использует понятие способности суждения. В частности — рефлектирующей способности суждения, когда мы по известному частному отыскиваем неведомое всеобщее. Таков, в особенности, способ действия художественного гения, который в эмпирической данной конкретной вещи прозревает красоту как таковую или высшую целесообразность элементов. Гений сколь познает, столь и создает прекрасное, причем делает это в определенном смысле бессознательно, ненамеренно.

Впрочем, должных выводов из собственных интуиций об интуитивном характере духовно-практической деятельности сам Кант не сделал, но это сделали Фихте и Шеллинг. Фихте настаивает на наличии у человека именно интеллектуальной интуиции. Он открывает реальность самосознания, которая одновременно есть сколь мышление, столь и бытие — мыследействие, полагающее себя бытием. Шеллинг отталкивается от идей «Критики способности суждения» в формировании своей концепции интеллектуальной интуиции. Художественный гений, в деятельности которого противоположности продуктивного воображения и мышления приходят к гармоническому единству, представляет собой наиболее приближенное из человеческих существ подобие Бога, творящего мир, который «хорош весьма» и потому прекрасен.

В философии Нового времени именно Шеллинг и Гегель обозначают ту грань, за которой эстетическая или интеллектуальная интуиция перерастает в мистическую.

Уже в неоплатонизме, особенно у Плотина, постижение Первоединого осуществляется особой способностью, которая вступает в полную силу после всех интеллектуальных созерцаний и опосредований. Она подобна экстазу (выходу за свои пределы) и озарению. Сам Плотин, по свидетельству Порфирия, испытал ее четырежды в жизни. Однако является ли такая философская по своему происхождению трансценденция личной встречей с живым Богом, каковая имела место в судьбе ап. Павла или Б. Паскаля?

В свете библейского Откровения способность «видения Бога» силами человеческого разума утрачивает свою очевидную для спекулятивного философа достоверность, даже кажется соблазнительной: «человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33:20). Для ветхозаветного сознания эллинистическая по своим истокам претензия на «видение Бога» однозначно греховна, для христианского же, поскольку «Едиnorodный Сын, сущий в недре Отчем, Он Явил» (Ин. 1:19), антиномична.

Иудео-христианская традиция акцентирует особое значение веры. Апостол Павел, встретивший воскресшего Иисуса на пути в Дамаск (Деян. 3:3-9), никого не видел, только слышал голос, его же спутники видели свет, а голоса не слышали (Деян. 22:9). Б. Паскаль пережил встречу с Огнем, сопровождавшуюся мощным духовно-эмоциональным подъемом, но не видением. Идентификация образа с сущностью в указанных случаях произошла верой. Речь ни в коем случае не идет о достоверности созерцания математика или философа идеалиста, но убедительность познания Истины такова, что и Павел и другие апостолы пожертвовали ради нее жизнью.

Перед нами разновидности мистической интуиции — теоретической в случае Плотина, практической — в случае апостолов. И во втором случае познание Истины сколь непосредственно («Видевший Меня, видел и Отца» (Ин. 5:22-23), столь и опосредованно — «Никто не приходит к Отцу только как через Меня» (Ин. 14:6). Однако на вершинах мистической интуиции различие между теорией и практикой стирается. Уверовавшему во Христа как Сына Божия приоткрывается тайна Святой Троицы, хотя непосредственно ни Отец, ни Святой Дух, не свершившие воплощения, ни нашему опыту, ни разуму, основанному на опыте, не даны. Впрочем, можно вести речь об опыте обожения, личном опыте обретения святости, но такой опыт уже «теоретически нагружен» Откровением. Не даны в опыте ни сотворение мира, ни его конец. «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом... Верую познаем, что веки устроены Словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11:1-3).

Вера представляет собой духовную реальность, пронизывающую собой все человеческое существование, а в религии проявляющаяся в наиболее чистом виде. Философия XX века уходит от жесткого противопоставления веры и разума, характерного для классической ментальности Нового времени, отметим в особенности постпозитивистскую философию науки, симпатий к теологии не испытывавшую, но подчеркнувшую роль внерационального (включая веру) в научном познании. Ни «Большой взрыв», ни новомодные «струны» современных космологов непосредственно ни в каком опыте не даны. Они представляют собой выработанные научным мышлением символы, предназначенные для создания целостной картины мироздания, исходя из данных в опыте фрагментов, получивших осмысление в науке и философии. Без подобного рода символов целостность картины мира из совокупности отдельных фрагментов не индуцируется. Символ отсылает мысль к трансцендентному, связь с которым посредством знакомых образов конституируется интуитивно.

Перед нами не темная и простая «вера угольщика». За ней стоит опыт предшествующих поколений и личный гений ученого. Но темной не была ни вера пророков,

ни вера апостолов и отцов Церкви, и их интуитивные прозрения основывались на опыте поколений и личной харизме. Интуиция открывает человеку неведомое новое, до которого путем индукции он шел бы долго, если не вечность, а дедуктивно бы вообще никогда не добрался. Задача разума и опыта заполнить эскизно очерченный интуицией контур: опыт дает материю, а мышление структурирует ее.

В XX веке М. Шелер открыл особый вид интуиции — духовно-эмоциональное переживание ценностей («Формализм в этике и материальная этика ценностей», «Ordo amoris»). Он составляет основу морального выбора (практического разума, в терминах Канта), который в конечном счете осуществляется между добром и злом. Интуитивная деятельность такого рода присуща всем людям, поскольку они, как писали многие экзистенциалисты, «обречены на свободу». Выборы мы делаем сами, но все возможные варианты предопределены «сеткой категорий» практического разума. Функцию его категориальных операторов исполняют ценности, образующие в своей иерархии «логику сердца», подобно тому, как система категорий рассудка предопределяет схематику всех возможных эмпирических суждений в отношении вещей. Концепция Шелера позволяет объяснить феномен глубочайшей убежденности, радости и эмоционального подъема, которые сопровождают интуитивные прозрения. Истина выступает не только теоретическим идеалом (формой форм) всякой научной достоверности, но и ценностью духовного уровня (предпоследнего, согласно Шелеру, выше Истины только Святость). Переживание причастности Истине, свойственное ученым и философам и даже учащимся, создает эмоциональный фон духовной радости, превзойти которое может только состояние блаженства. Шелеровская аксиология позволяет снять и пантеистические претензии на обладание интуитивно познанным. Как в категориальном созерцании пространства и времени индивид не отождествляется ни с ними, ни с категориями, ни с предметом созерцания, так и в интуитивном созерцании Истины человек входит в ее присутствие, не растворяясь в нем без остатка.

XX век, как ни один другой, уделил много внимания феномену интуиции. Это объяснимо революциями в естествознании и особенно в математике. Возникает интуиционизм в логике и интуитивизм в качестве самостоятельного направления философской мысли. Интуитивизм не только видит в интуиции высшую способность познания, но и выстраивает под это соответствующую онтологию. Иррационалистический вариант интуитивизма представлен А. Бергсоном, рационально-мистический С. Л. Франком, вариант с претензией на всеобъемлющее значение интуиции — Н. О. Лосским. Он разработал и наиболее содержательную по сей день квалификацию типов интуиции («Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция»). Однако полностью рационально осмыслить феномен этой «нити Ариадны» вряд ли возможно.

Интуитивизм

Интуитивизм в широком смысле, включая бытовой — методологическая установка, сущностью которой выступает утверждение основополагающей роли интуиции в познании и (или) практической деятельности, превознесение ее над опытом и, что более часто, рационально-логическим мышлением. При этом интуиция понимается весьма разнообразно — и как непосредственное созерцание, и как достоверное переживание, и как умозрение сущностей, и как предугадывание, и как голос сердца и т. д. Развернутого обоснования указанного превосходства, как правило, не дается, ведь аргументация — это удел рационалистов. Ссылаются зачастую на личный опыт:

«интуиция обычно меня не подводит». Такая позиция характерна и для практиков (управленцев, политиков, предпринимателей) — «доверяйте интуиции», и для теоретиков — многие ученые и философы убеждены в истинности своей концепции еще до построения системы обоснований и доказательств и часто ищут аргументы, дабы оправдать прозрение. Роль художественной интуиции, как правило, высоко оценивается людьми творческих профессий.

В узком смысле интуитивизм представляет собой группу философских концепций, в которых интуиция признается высшей способностью познания, и это сопровождается не только гносеологической, но аксиологической и онтологической аргументацией. В таком значении интуитивизм — продукт философии XX столетия по преимуществу. Наиболее значительные представители — А. Бергсон, С. Л. Франк, Н. О. Лосский.

В смысловом поле между широким и узким значением размещается (по их отношению к проблеме интуиции) много известных мыслителей. В ряде систем обозначается некая высшая способность постижения истины, однако представители эмпиризма склонны усматривать в ней особое чувство, а рационализма вершинную способность разума. Таким внутренним чувством мы познаем, согласно классику эмпиризма Дж. Локку, бытие Бога. Беркли продолжил эту линию: наши понятия о Боге и духовном мире закрепляют данности внутреннего опыта. Юм, напротив, обозначил скептический извод эмпиризма. Чувство чувством, но даже если оно закреплено понятием, то из этого вовсе не следует, что у нашей субъективности имеются объективные корреляты. В конечном счете все можно свести к «потоку перцепций».

Многие философы-рационалисты рассматривают интуицию как вершину мышления, либо как его фундамент. Таково, по Платону, непосредственное умо-зрение сущностей, возвышающаяся над рассудочной способностью, наподобие той, которая присуща геометру. Согласно Аристотелю, высшие понятия познаются интуитивно, в частности, понятие о божественном Уме-Перводвигателе. Особой способностью в неоплатонизме постигается Первоединое. Николай Кузанский видел в интуиции «вершину созерцания», когда противоположности схватываются в их «простом единстве».

Возрастание роли математики в науке Нового времени повысило интерес к интуиции. Для Декарта интуиция — основа рационального познания, интуицией прозреваются аксиомы. В отличие от Кузанского, понимавшего интуицию мистически, как сверхрациональную способность, для Декарта она «естественный свет разума», ясное и отчетливое понятие внимательного ума». Спиноза видел в интуиции основополагающую способность постижения Истины, которая «сама себя проявляет». В интуиции, таким образом, фактически присутствует и онтологическое единство противоположностей: Бог как причина самого себя есть и следствие самого себя, и гносеологическое — мы интуитивно познаем Истину, а она в нас сама раскрывается.

Содержательная дискуссия имела место в немецкой классической философии. Кант, отстаивая тезис, что мы познаем то, что создаем, допускал интуицию на уровне чувственного созерцания. Создавать чувственные объекты мы в состоянии (благодаря этому возможна математика и естествознание), но созерцание сущностей, совпадающее с созданием их, т. е. интуитивный рассудок — прерогатива Бога. Фихте и Шеллинг, напротив, настаивали на наличии у человека интуитивного рассудка, что проявляется, в частности, в самосознании. (Я = Я: самосознания нет, пока не совершен акт, и оно есть, когда осуществляет само себя). Согласно Гегелю, спекулятивный (он же мистический) разум наделен способностью непосредственного созерцания Истины, отсюда приравнивание категориального созерцания к «образу Бога в его вечной сущности

до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа». Гуссерль отводит интуиции чрезвычайно важную роль непосредственного усматривания сущностей, но без каких-либо теологических выводов.

Однако во всех отмеченных доктринах интуиция, трактуясь как важная способность познания, не наделялась эксклюзивным статусом. Фактически в этих системах фигурирует либо чувственная, либо интеллектуальная интуиция. Интуитивизм в тесном смысле видит в интуиции, во-первых, способность не сводимую ни к чувству, ни к разуму, а в чем-то им противоположную и их фундирующую (гносеологический интуитивизм). Во-вторых, бытийную первореальность, либо подбирает интуиции онтологический коррелят (метафизический интуитивизм). Гносеологическое происхождение современного интуитивизма вполне объяснимо. Он представляет собой одну из закономерных реакций на сциентизм и рационализм Нового времени. Отсюда апелляция к художественному творчеству и религии, а также союз с иррационализмом, в тождество, тем не менее, не перерастающий. Иррационализм, поскольку таковой претендует на постижение некоей первореальности, которая-де косным и прямолинейным рационалистам недоступна, явно или не явно вынужден апеллировать к некоей харизматической способности. Как иначе познать стремление Воли, постигнутое Шопенгауэром, или узреть «Красоту Сверхчеловека», открывшуюся Ницше? Гносеологический интуитивизм с эстетическими и иррационалистическими мотивами можно обнаружить у многих религиозных философов Серебряного века. Например, у Бердяева или Флоренского, пытавшегося обосновать принцип «мистического алогизма». Бердяев при этом интуитивистской онтологии не строит, хотя в качестве бытийного коррелята интуиции можно рассматривать творчество.

Дистанцирование интуитивизма с рационализмом может быть осуществлено на принципе «вне», а не «против». Наиболее интересное решение предложено М. Шелером. Его интуитивизм в первую очередь — аксиологический. Он открывает особого рода интуицию — духовно-эмоциональное переживание ценностей. В отличие от Г. Риккерта, Шелер трактует ценности онтологически, в платоническом духе. Можно сказать, что Благо созерцается и не теоретическом и даже не практическом разумом, а познается сердцем, как у Паскаля. Таким образом, интуиция интерпретируется как высшее познание, которое соответствует высшим родам бытия. Тем не менее, и для Шелера интуиция не является, так сказать, «всем».

Наиболее яркая фигура современного интуитивизма, в определенном смысле его символ — А. Бергсон. Метафизика Бергсона — иррационалистический спиритуализм. С очевидными библейскими корнями. Бергсон превращает набравшую популярность идею эволюции в космологический принцип. Однако в отличие от наивно-кумулятивных объяснений появления нового, предлагаемых позитивизмом, Бергсон видит в самом факте новизны метафизическую проблему. Сущее представляет, согласно Бергсону, поток «творческой эволюции». Творческие прорывы осуществляются, по сути дела, интуитивно. Жизнь в смысле «чистой длительности» — бытийный эквивалент интуиции, понимаемой гносеологически (в сближении творчества и интуиции сходство Бергсона с Бердяевым). Интуиция — основа и памяти, которая трактуется Бергсоном отнюдь не психологически, а как фундаментальное свойство всего живого («Материя и память»). Интеллект, к которому Бергсон в целом относится не столь уж и критично, лишь оформляет интуитивно созданное, но в этом процессе происходит атомизация живого, затухание жизни. В отличие от Плотина, которому симпатизировал Бергсон, речь не идет об истечении из вечности к низинам сущего. «Творческая эволюция»

Бергсона представляет собой стрелу времени, которая обгоняет саму себя. В работе «Два источника морали и религии» Бергсон отдает бесспорное предпочтение интуитивно открытым к новому культурным системам перед закрытыми.

На металоогическом (не иррациональном) характере интуиции настаивает С. Л. Франк. В определенном смысле его система синтетическая, учитывающая концепции Плотина, Майстера Экхарта, Николая Кузанского, опыт интроспективного самопознания Нового времени (Декарт, Фихте, Гуссерль). Франк, тесно общавшийся в эмиграции с Шелером, принимает во внимание и его концепцию. Онтологическим коррелятом интуиции выступает принцип всеединства. Действительно, понятие всеединства имеет интуитивное происхождение. Все не дано ни человеку, ни человечеству ни в каком опыте (для Бога таковым можно было бы признать, пожалуй, «опыт» творения») и поэтому любые индуктивные обобщения должны приводить к понятию некоторого (не все-) единства. Объединение этих единств в окончательное Первоединство, как это делает спекулятивно-идеалистическая традиция начиная с Плотина, можно оценить как выдавание желаемого за действительное. Индукция Первоединого не ухватывает. Идти же дедуктивно от единства (Бога-творца) к многообразию мы можем только на основании Откровения о едином Боге. Однако Откровение сообщает и об отпадении от Бога — грехопадении. Поэтому Франк пишет о «трещине во всеединстве» (ср. «брешь в сущем» у Хайдеггера, «дыра в бытии» у Сартра). Эта «трещина» онтологически иррациональна. Мистическая интуиция познания греха и святости Божией имеет не только металоогический, но и очевидный аксиологический характер.

Философия Н. О. Лосского представляет собой своего рода панинтуитивизм. Ментальное окружение, в котором формировался как мыслитель Лосский, в значительной степени неокантианское (Лосский — один из переводчиков «Критики чистого разума»). Интуитивизм Лосского строится как опровержение кантианской гносеологии с учетом достижений трансцендентального идеализма. Он отталкивается от построений Бергсона («Интуитивная философия Бергсона»), учитывает феноменологический опыт («Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля»), и во многом конгеннален метафизике Франка. Онтологическая основа интуиции — «симпатия» элементов сущего, в конечном счете — любовь. К ближнему, каковым у Лосского выступают не только люди, но практически все элементы мироздания, для чего русский философ ренимирует Лейбницево учение о монадах и практически тотальной одушевленности мироздания. И к Богу. Интуиция — основа творчества и взаимопонимания. Гордость плодит обособленность и ненависть, она противобытийная дезинтегрирующая сила. Исходя из принципа «подобное познается подобным», Лосский строит онтологию познания («Обоснование интуитивизма») и аксиологию («Ценность и бытие»), с которой коррелирует своеобразная модель теодицеи («Бог и мировое зло»). Все это дает ему возможность в конечном счете формулировать интуитивистскую гносеологию, наиболее содержательную и по сей день. Итоговая ее редакция дана в трактате «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

Согласно Лосскому, интуиция представляет собой и скрытую основу познания и его вершину, она проявляется практически во всех аспектах человеческого бытия. В такой развернутой системе становятся заметными недостатки самого принципа. Бердяев, разделяя мысль об особенном значении интуиции, полагал, что Лосский чрезмерно расширяет область интуитивного. Так, Лосский считал интуицией «непосредственную данность предмета сознанию в его подлиннике». Апелляция к непосред-

ственности сближает интуицию с опытом. Одно из самонаименований метафизики Лосского — «мистический эмпиризм». По отношению к объектам математики или к красному цвету это вполне понятно, но как обстоит дело с такими реалиями как Бог, время, вечность, зло? Встреча со злом в подлиннике возможна только в аду, а с Богом в раю. Хотя конечно, в некотором смысле, мистическая интуиция обладает подлинностью. Сомнительна персонализация электронов, которые Лосский трактует как разновидность «субстанциальных деятелей» (хотя и Н. Бор пользовался, полемизируя с А. Эйнштейном, метафорой «свободы воли электрона»). Не все в онтологии интуитивизма корректно с точки зрения христианкой догматики: переселение душ, представление об аде близки к восточной философии, хотя Лосский претендует на построение христианской метафизики. Метафизика «субстанциональных деятелей», важная для обоснования интуитивизма, весьма критична была оценена В. Зеньковским.

Концепции Лосского и Бергсона обозначают едва ли не ключевую проблему интуитивизма — чрезмерный субъективизм, когда богато одаренный продуктивным воображением философский ум утрачивает и без того трудноразличимую грань между творческим озарением и фантазией. Впрочем, у каждой гносеологической установки свои проблемы: эмпиризм заужает когнитивные горизонты, проваливаясь в конечном счете в агностицизм, рационализм склонен к схематизации реальности. Возможным выходом является взаимно согласованное дополнение опыта, мышления и интуиции.

ЛИТЕРАТУРА

Познание

1. Бурлака Д. К. Мышление и откровение. — СПб., 2011.
2. Гегель Г. Ф. В. Наука логики. — М., 2007.
3. Гибсон Дж. Заблуждающийся разум: многообразие вненаучного знания. — М., 1990.
4. Гуссерль Э. Логические исследования. — М., 2011.
5. Кант И. Критика чистого разума. — М., 2012.
6. Кант И. Критика практического разума. — СПб., 2007.
7. Кант И. Критика способности суждения. — СПб., 2006.
8. Лекторский В. А. Субъект. Объект. Познание. — М., 1980.
9. Поппер К. Р. Логика научного открытия. — М., 2004.
10. Степин В. С. Становление научной теории. — Минск, 1976.
11. Тулмин С. Человеческое понимание. — М., 1984.

Опыт

12. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого. — СПб., 2011
13. Бергсон А. Творческая эволюция. — М., 2006.
14. Гегель К. В. Ф. Феноменология духа. — М., 2014.
15. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. — М., 1993.
16. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. — М., 1985.
17. Хайдеггер М. Бытие и время. — СПб., 1997.

Мышление

18. Аристотель. Метафизика. — М., 2006.
19. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — М., 2007.

20. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. — М. 1984.
21. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — СПб., 1994.
22. Пиаже Ж. Генезис элементарных логических структур. — М., 1963.
23. Платон. Теэтет. — М., 2011.
24. Платон. Парменид. — М., 2014.
25. Соловьев В. С. Философские основы цельного знания. — М., 2001.
26. Фихте И. Г. Основы общего наукоучения. Соч. — М., 1995.

Интуиция

27. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в логике и математике. — М., 1963.
28. Декарт Р. Рассуждение о методе. — М., 1957.
29. Кант И. Критика чистого разума. — М., 2010.
30. Кант И. Критика практического разума. — М., 2010.
31. Кант И. Критика способности суждения. — М., 2010.
32. Николай Кузанский. Об ученом незнании. — М., 2011.
33. Платон. Тимей. — СПб., 2010.
34. Плотин. Эннеады. Соч. СПб., 1995.
35. Порфирий. Плотин или о счастье. — М., 2011.
36. Спиноза Б. О Боге, человеке и его счастье. — М., 2010.
37. Фейнберг Е. Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и в науке. М., 1992.
38. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

Интуитивизм

39. Бергсон А. Два источника морали и религии. — М., 2010.
40. Бергсон А. Материя и память. — Мн., 1999.
41. Бергсон А. Творческая эволюция. — М., 2006.
42. Декарт Р. Рассуждение о методе. — М., 1953.
43. Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. — Петроград, 1922.
44. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. — СПб., 1908.
45. Лосский Н. О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос, 1991. № 1. — С. 132–147.
46. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М., 1999.
47. Франк С. Л. Непостижимое. — М., 2007.
48. Франк С. Л. Реальность и человек. — СПб, 1997.
49. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. — М., 1994. — С. 275–330.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

УДК 1 (091)

*Р. В. Светлов**

МИФ ИЗ ДИАЛОГА «ПОЛИТИК» И ПЕРВАЯ «БИТВА ЗА ИСТОРИЮ»¹

Статья посвящена космологическому мифу из платоновского диалога «Политик». В ней рассматривается место этого фрагмента в структуре диалога, его роль в исследовании Чужеземцем фигуры политика. Большой миф толкуется как образчик платоновского «исторического» мышления. Платон дискутирует в этом тексте и с традиционным античным мифологическим нарративом (Гомер, Гесиод), и с «прогрессистскими» тенденциями в современной ему мысли (Фукидид, Демокрит). Космология Платона рассматривается в прямой взаимосвязи с его представлениями об истории. Два периода кругообращения космоса позволяют Платону объяснить специфику нынешнего состояния человечества. Ключевым пунктом здесь является различие непосредственного отношения к богам и знанию в «век Кроноса» и необходимость опосредования и подражания в наше время.

Ключевые слова: история платонизма, политическая философия, философия истории, миф и диалектика.

R. V. Svetlov

Myth from the Dialogue «Statesman» and the First «Battle for History»

The article is devoted to cosmological myth from Plato's dialogue "Statesman". It examines the place of this fragment in the structure of the dialogue and its role in the study of figure of statesman. This myth has been interpreted by us as an example of Plato's "historical" thinking. Plato is disputing in this text the traditional ancient mythological narrative (Homer, Hesiod) and the ideas of social progress in contemporary to him thought (Thucydides, Democritus). Plato's cosmology discussed in a direct relationship with his understanding of the history. Two periods of the cosmos's motion allow Plato to explain the specifics the present state of humanity. The key point here is the difference in a direct relationship to the gods and the knowledge in the "age of Kronos" and the need for mediation and imitation in our time.

Keywords: history of Platonism, political philosophy, philosophy of history, myth and dialectic.

* Светлов Роман Викторович — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, spatha@mail.ru.

¹ Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта: «"Золотой век": мифологические историософия и социогенез в древнегреческой и древнееврейской традициях» (проект № 14-03-00219).

Платоновский диалог «Политик», зачастую остающийся за рамками исследовательского интереса платоноведов (особенно отечественных), ставит перед учеными целый ряд задач. Будучи настоящей «смесью» из различных методов, тем, стилей письма, диалог в глазах его переводчиков и толкователей «рассыпается» на отдельные фрагменты, для «собрания» которых требуются немалые усилия [см. особенно: 5; 6; 8; 10]. Не ставя перед собой задачей апологию данного текста, имеющего, на наш взгляд, пусть не очевидную, но целостную структуру, мы ограничиваем данную публикацию лишь одной его частью: т. н. фрагментом «большого мифа» — нарратива, посвященного космологии и непосредственно связанной с ней философии истории, создававшегося в зрелых и, особенно, поздних диалогах Платона.

Главные действующие лица «Политика» — не названный по имени гость из Элеи, в котором некоторые ученые видят самого Платона последних десятилетий его жизни, а также юный Сократ — похожий на Сократа именем и душевным складом. Юный Сократ скорее всего — реальный исторический персонаж, так как он упоминается в «Письмах» Платона. Знает младшего Сократа и Аристотель. При беседе присутствуют старший Сократ, намеревающийся в скором будущем пообщаться со своим тезкой (подобного текста от Платона так и не дошло), его друг математик Феодор из Кирены, а так же Теэтет и его не названные по именам сверстники.

По своей структуре «Политик» напоминает такие произведения Платона, как «Теэтет», «Софист», «Государство». В каждом из них, подойдя к некоторой важной, но сложной и вызывающей когнитивные затруднения теме, ведущий диалог персонаж (в «Государстве» и «Теэтете» — Сократ, в «Софисте» и «Политике» — Чужеземец из Элеи) совершает отступление, в одних случаях рассказывая некое предание («Государство» — миф о пещере), в других — предлагая нашему вниманию диалектическое рассуждение («Софист»). В «Политике» Платон также прибегает к мифу, который должен стать проверкой тому, правы ли были собеседники, выбрав пастуха-пастыря в качестве образца для рассмотрения идеального государственного деятеля.

Образ пастыря слишком всеобщ по своему логическому объему и не имеет содержательности, необходимой для получения знания о земном политике (хотя в ряде других текстов Платон уверенно использует его именно в политическом контексте). Логика, которую нам демонстрирует Платон, такова. Пастырство означает непосредственное управление-воспитание (как говорит Чужеземец из Элеи — «вращивание») тех, кто является предметом опеки. Однако руководство государством имеет совсем иной характер, так как человеческие институты по степени сложности и внутреннего разнообразия радикально превосходят все структуры животного мира, а человек сам претендует на право быть властителем, а не подвластным.

По мнению Чужеземца такое — непосредственное — управление людьми было свойственно прошлому веку, «веку Кроноса», когда бог и его помощники-демоны напрямую руководили всеми живыми существами, в том числе человеком. Платон видит целый ряд «знаков», указывающих на времена Кроноса, в особенностях космического устройства, а так же в традиционной мифологии.

С точки зрения космологии миф, рассказываемый Чужеземцем, напрямую следует за историей создания мира из «Тимея». Там бог-демиург формирует мир из изменчивой материальной природы, уподобив ее идеальной парадигме. Благодаря подобию идеям-образцам максимально совершенный, космос в отличие от первообраза пребывает в круговращении, которое, впрочем, позволяет ему сохранять устойчивое равновесие (словно волчку или юле). Неустойчивость в космическое движение может

внести «неподобие» (так называет Чужеземец в «Политике» материальное, противоположное идеальному началу). Эта статическая модель в самом себе совершающегося круговращения приобретает динамическую и «историческую» интерпретацию в «Политике». Платон ссылается на три сюжета из традиционной мифологии, имевшие разнообразные вариации как в преданиях его эпохи, так и в произведениях античной словесности (в частности в трагедиях) и являющиеся, по его словам, свидетельствами о совершенно непохожем на наш периоде в истории мироздания [3].

Первое свидетельство — это «поворот» Солнца, вызванный распрей потомков Пелопса. Неся на себе проклятье Миртила, обязательства перед которым Пелопс не исполнил, Атрей и Фиест делили власть над Микенами. В какой-то момент Зевс через Гермеса сообщил Атрею, что готов дать небесное знамение: Гелиос совершит свой путь в обратном направлении. Атрей предложил Фиесту пари ценою в царскую власть. Полагая, что поворот Солнца невозможен, тот согласился, и тогда Гелиос, как говорит Аполлодор, «превратил Восток в Запад».

Вторым свидетельством о космических поворотах выступает для Платона рассказ о «царстве Кроноса», которое позже (в эпоху эллинизма) будет описываться как «золотой век». Источником для отождествления царства Кроноса и «золотого века» стали «Труды и дни» Гесиода. Написанный, вероятно, в платоновской школе диалог «Гиппарх» свидетельствует о том, что тучный «век Кроноса» был общим топосом при сравнениях благополучных и неблагоприятных эпох: «Быть может, ты слышал от кого-либо из прошлых (писателей), говоривших, что только и были те годы временами тирании, в остальное же время афиняне жили, словно при царстве Кроноса» (Hippiarchus, 229b). Платон очевидно оспаривает здесь воззрения Фукидида, Демокрита и, возможно, Ксенофана на историческое развитие рода человеческого. Он — явный противник «прогрессистских» оправданий современного ему состояния общества.

Третье свидетельство о предшествовавшем нашему «веке Кроноса» — мифы об автохтонном происхождении людей. Эти предания связаны с представлениями о рождении человека из земли или о вызревании его в земле, которые встречаются у ближневосточных, африканских народов, в Китае и Сибири, у индейцев Америки. В «Государстве» (414c — d) Платон ссылается на финикийское предание об автохтонности людей, а в «Политике» — скорее на афинскую традицию, согласно которой первый царь Аттики Кекропс был рожден землей.

Все эти свидетельства позволяют ему изобразить совершенно потрясающую картину истории космоса, превосходящую своими масштабами все существовавшие до того момента космологии. Первое время после создания мира тот находился под управлением Кроноса, который, как мы уже сказали выше, сам направлял его движение и, вместе с божественными помощниками, осуществлял прямое попечение над живыми существами. После того, как бог оставляет «рулевое весло» и прекращает прямое управление мирозданием, космос некоторое время продолжает вращаться в направлении, заданном Кроносом. Затем он совершает разворот, который вызывается наличием в нем природы «неподобного» (ибо, напоминаем, он был создан из вечного и становящегося, из идеального и материального начал). Этот разворот приводит к чудовищным катаклизмам, уничтожившим большую часть людей и живых существ, а так же сменившим направление «стрелы времени». Рождение (или возрождение) из земли прекратилось, что привело к необходимости эроса как средства для продолжения рода. Появилась собственность, началось то «прогрессивное» развитие от «примитивных» форм жизни к современному Платону урбанизму, на котором

настаивали Фукидид и Демокрит. Если во времена Кроноса попечение-воспитание людей было прямым, то теперь возникает необходимость появления государства, философии и процедур воспитания/образования. Все они базируются на подражании законам, которые зафиксированы в космическом порядке, однако являются не прямыми инструментами установления справедливых и разумных норм существования, но опосредованными. Это и приводит к тому, что в наш век, «век Зевса», мы видим войны, социальную несправедливость, моральное зло.

Основным методом рассуждений в «Политике» является диереза: деление понятий на равные части. Хотя эта процедура выглядит порой сатирой на подлинный метод поиска истины, Чужеземец придерживается ее и в начале диалога, и после изложения «Большого мифа». Мифологический нарратив не подразумевает формального распределения свойств разных эпох по полочкам, но если читать текст Платона внимательно, то можно обнаружить, что каждая из эпох обладает 15 свойствами, которые мы и приводим в виде первой таблицы:

	Эпоха Кроноса	Эпоха Зевса
1	Направляет движение бог.	Двигается сам Космос (как разумное живое существо), подражая законам, установленным демиургом.
2	Движение Космоса в «прямом» направлении.	Движение Космоса в «обратном» направлении.
3	«Стрела времени» от старости к юности.	«Стрела времени» от юности к старости.
4	Возрождение умерших из земли (отсутствие эроса).	Рождение от существ своего вида (наличие эроса).
5	Прямое попечение над живыми существами со стороны демонов.	Отсутствие прямого попечения над живыми существами.
6	Отсутствие диких и хищных животных.	Наличие диких и хищных животных.
7	Отсутствие войн и раздоров.	Наличие войн и раздоров.
8	Отсутствие государств.	Наличие государств.
9	Отсутствие собственности.	Наличие собственности.
10	Отсутствие семей.	Наличие семей.
11	Отсутствие памяти о прошлом.	Наличие памяти о прошлом.
12	Нет необходимости трудиться ради пропитания.	Необходимость труда.
13	Веганская пища.	Пищей становятся и растения, и животные.
14	Благодаря климату нет необходимости в одеяниях и постели.	Из-за климатических условий есть необходимость в одеяниях и постели.
15	Наличие досуга для познания.	Отсутствие достаточного досуга для познания.

После того, как «отпущенный на волю» Космос совершает поворот, некоторое время он движется «правильно», в полном соответствии с уроками, полученными от демиурга, однако постепенно природа «неподобного» вызывает в его круговращении нарушения, которые приводят к различного рода катаклизмам (не об одном ли из них свидетельствует миф об Атлантиде?), а также ко все большему беспорядку на земле. Эти периоды эпохи Зевса можно представить в виде второй таблицы:

	Первичное движение Космоса	Завершающий этап движения Космоса
1	Строгое следование наставлениям божества (правильное подражание).	Отсутствие должного внимания к наставлениям божества (утра подражания).
2	Максимальное сохранение блага и упорядоченности.	Возвращение к беспорядку, из которого Космос был создан.
3	Постоянство.	Непостоянство и угроза гибели.

Когда Космос будет окончательно клониться к гибели, вновь вернется Кронос и возьмет управление мирозданием в свои руки, вернув его к «попятному» движению (о дискуссии по поводу «количества» космических эр в «Политике» см. [7; 9]).

Космология Платона, таким образом, напрямую связана с его «философией истории» [см. 2], объясняя и изначальную предрасположенность людей к знанию (которым мы когда-то обладали непосредственно, а теперь «припоминаем»), и нынешнее состояние урбанистической государственности. «Стратегически» Платон свидетельствует о грядущем ухудшении как условий существования, так и самого рода человеческого (вырождающегося, подобно атлантам), однако в плане непосредственной перспективы исторического пессимизма мы не видим — и именно об этом говорит его неустанный поиск образца политического деятеля.

«Большой миф» нужен Платону, конечно, не для проявления его искусства интерпретации или демонстрации мастерства его фантазии. П. Видаль-Накэ [1], Дж. Гилл [4] и многие другие современные исследователи полагают, что мифы, создаваемые Платоном в зрелый и поздний период его творчества, — это пародия на историю, первые формы научной фантастики, ирония и нравоучительная игра. Однако, как мы видим, данные предания достаточно правдоподобно сплетаются в целостную картину. На наш взгляд, на место мифологического полотна классических Афин Платон стремится поместить свой «большой нарратив». Задача это несомненно сложная и комплексная: недаром мы видим весьма значительные фрагменты будущей пра-исторической картины мира сразу в нескольких поздних сочинения основателя Академии: «Тимее», «Критии», «Законах», «Политике». Анонсированный, но так и не написанный «Гермократ», возможно, должен был иметь важное значение в формировании платоновского мифологического полотна — как, вероятно, и «Философ» (если Платон действительно собирался написать данные тексты).

Гипотезу, которую хотелось бы высказать в связи с мифологическим проектом позднего Платона, можно сформулировать следующим образом: основатель Академии стремился создать большой космологический и исторический миф, дабы заменить — хотя бы для круга учеников своей школы и читателей диалогов — ту традиционную систему преданий, что была связана с именами Гомера, Гесиода, киклических поэтов и, отчасти, трагиков (критикуя, одновременно «прогрессизм» Фукидида и Демокрита). Для нас в этой ситуации важны даже не этические, политические или натурфилософские выводы из мифологической космологии Платона, но его попытка «исправить» мифологический горизонт афинского сознания, дать иную основу для полисного мировоззрения. Заметим, что в этих диалогах даже тема бессмертия души и загробного воздаяния уходит на второй план: вполне вероятно, в это время Платон нащупал главный инструмент изменения идеологии своих современников: историческое предание. История как убедительное, хотя и мифологическое, повествование приобретает реальность в системе мотивов, ценностей и знаний своих слушателей. Она собирает их в нечто целое вполне зримым и наглядным образом, формируя мировоззрение не в меньшей степени, чем концепции идеального бытия и загробного существования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Видаль-Накэ П. «Черный охотник» (Формы мышления и формы общества в древнем мире). М. 2001.
2. Лосев А. Ф. Античная философия истории. М. 1977.
3. Панченко Д. В. Платон и Атлантида. Л. 1990
4. Рабинович Е. Г. Атлантида.// Мифотворчество классической древности. СПб, 2007, С. 367–398.
5. Светлов Р. В. Платоновская концепция истории // Мнемон. Выпуск 14, СПб, 2014, С. 277–290.
6. Шмонин Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2013. — Т. 14. Вып. 2. — С. 47–64.
7. Campbell L. The Sophistes and Politicus of Plato. Oxford, 1867.
8. Gill Ch. The Genre of the Atlantis Story // Classical Philology. 1977. 72. P. 287–304.
9. Márquez X. A Stranger's Knowledge: Statesmanship, Philosophy & Law in Plato's Statesman. Parm. Publ., 2012.
10. Rosen St. Plato's Statesman. The Web of Politics. Yale, New Haven, 1995.
11. Rowe, C. J. Plato: Statesman. Warm., 1995.
12. Skemp J. B., Plato's Statesman. Indianapolis, 1977;
13. Mitchell M., The Philosopher in Plato's Statesman. The Hague. Nijhoff, 1980.
14. Verlinsky A. The cosmic cycle in the Statesman myth.// Hyperboreus Vol. 14 (2008) P. 57–86.
15. Walsh W. H. Plato and the Philosophy of History: History and Theory in the Republic// History and Theory, Vol. 2, No. 1 (1962), P. 3–16.
16. White A. Myth, metaphysics and dialectic in Plato's Statesman. Ashgate, 2007.

УДК 1 (091)

ПЛАТОН. «ПОЛИТИК» 268E–274E¹
(ПЕРЕВОД Р. В. СВЕТЛОВА)

Перевод осуществлен по изданию: Burnet J. Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Vol. 1, Oxford. 1900. За рамками журнальной публикации мы вынуждены оставить детальный комментарий к данному тексту. Многие элементы рассказанного Чужеземцем мифа связывают «Политик» как с другими произведениями и концептами Платона, так и с общей литературной, исторической и мифологической традицией, сформировавшейся к середине IV в. до н. э. Мы надеемся, что со всеми этими материалами и комментариями читателя смогут ознакомиться после издания нового перевода диалогов Платона, готовящегося в настоящий момент при поддержке фонда «Наследие».

Ключевые слова: Платонизм, мифологический нарратив, история и мифология, «золотой век».

Plato. «Statesmen» 268e–274e
Transl. Roman Svetlov

Translation was done in according with the edition: Burnet J. Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Vol. 1, Oxford. 1900. Beyond the scope of journal publication we have to leave a detailed comment to this text. The myth narrated by stranger unites “Statesman” with the general historical and mythological tradition, which been formed by the middle of the IV. BC We hope that all these materials and comments will be made available after the publication of a new translation of Plato's dialogues.

Keywords: Platonism, mythological narrative, history and mythology, the “golden age”.

268 (e) **Чужеземец.** Выслушай же мой миф со вниманием, как это делают дети. Ведь, во всяком случае, ты еще не слишком далеко ушел от возраста забав.

Сократ мл. Так рассказывай же!

Чужеземец. В древних сказаниях говорится о многих знамениях, которые некогда случились и которые повторяются позже, и одно из них — знамение из сказания о раздоре между Атреем и Фиестом. Ты, конечно, слышал его и помнишь, что с ними произошло?

Сократ мл. Видимо ты говоришь о знаке золотого овна?

¹ Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта: «“Золотой век”: мифологические историософия и социогенез в древнегреческой и древнееврейской традициях» (проект No 14-03-00219).

269 **Чужеземец.** Никоим образом: но о перемене заката и восхода Солнца и других светил: то место, откуда ныне восходит Солнце, некогда встречало его закат, восход же, напротив, происходил прямо в противоположной стороне. Но бог засвидетельствовал права Атрея, поменяв небесные движения и придав им нынешний образ.

Сократ мл. Об этом тоже рассказывают.

Чужеземец. Кроме того, мы многократно слышали предание о царстве Кроноса.

(b) **Сократ мл.** Да, очень часто.

Чужеземец. А как насчет древних жителей, которые вынашивались землей, но вовсе не друг другом?

Сократ мл. Это — одна из самых старых историй.

Чужеземец. Все это вместе связано с одним и тем же событием, как и множество других удивительнейших случаев. С течением времени, правда, память о них затухает, и о каждом рассказывают отдельную историю, не упоминая о тех происшествиях, которые с ним связаны. Но ведь никто пока не может сказать, (c) что было причиной этого события, и нам придется сделать это теперь, поскольку иначе мы не сможем объяснить царскую природу.

Сократ мл. Прекрасно; прошу тебя, расскажи обо всем этом, не пропуская ничего.

Чужеземец. Слушай же. Поначалу бог сам руководит движением мироздания, помогая тому совершать круговращение. Но, когда универсум получает предназначенную ему меру оборотов во времени, бог отпускает его, после чего круговое движение само собой обращается в противоположном направлении. (d) Именно так движется живое существо, получившее в удел способность к разумению, дарованную ему тем, кто составил его в самом начале, и движение назад по необходимости присуще его природе в связи со следующими обстоятельствами.

Сократ мл. С какими же?

Чужеземец. Быть вечно теми же самими и тождественными самим себе подлежат единственно наиболее божественным вещам, природе же тела принадлежит место совсем в другом строю. То сущее, которое мы называем небом и космосом, получило от своего родителя много счастливых способностей, однако оно (e) наделено и телом: вот почему ему не дано полностью избежать удела вещей, которые претерпевают изменения. Однако, по возможности, оно движется одним и тем же движением в одном и том же месте и одинаковым образом: с этой точки зрения обращение в обратном направлении — лишь малейшее отклонение от его собственного движения. Едва ли кто-то способен вечно вращать себя за исключением того, кто предводительствует всем, двигать же что-либо то в тождественном, то в ином направлениях не совместимо с божественным установлением. Исходя из всего этого нам не следует говорить ни что космос вечно движет себя сам, ни что бог всегда придает целому двойственное и противоположное вращение 270, ни, наконец, что два неких божества замыслили вращать его в противоположных направлениях. Остается лишь повторить то, что говорилось нами раньше: космос направляется иной, божественной, причиной, обретая заново жизнь и получая восстановленное для него демиургом бессмертие. Будучи же отпущенным в подходящий момент и оставшись сам по себе, космос движется самостоятельно, чтобы совершить мириады и мириады обращений в попятном направлении, — и все это благодаря тому, что он, величайший и отлично сбалансированный, движется на самом маленьком основании.

(b) **Сократ мл.** Все, что ты говорил, кажется очень разумным.

Чужеземец. Давай же подумаем на основе сказанного прежде всего о том, какова причина всех тех удивительных событий, о которых шла речь. Дело вот в чем...

Сократ мл. В чем же?

Чужеземец. В том, что универсум кружится сейчас в одну сторону, в другое же время — в противоположную.

Сократ мл. Как такое может быть?

Чужеземец. Из всех видов перемен, происходящих на небесах, (с) этот путь изменений представляется самым величественным и совершенным.

Сократ мл. Кажется, так и было

Чужеземец. Потому примем, что вместе с тем великие перемены происходят и с нами, обитающими под этими небесами.

Сократ мл. И это похоже не правду.

Чужеземец. Но ведь мы согласны с тем, что животные не могут без труда переносить столь великие, многие и разные перемены одновременно?

Сократ мл. Разве не так?

Чужеземец. С неизбежностью тогда происходит грандиозная гибель других животных, да и среди людей (d) выживает лишь малая часть. Те, кто спаслись, претерпевают множество удивительных и новых вещей, величайшей из которых становится разворот универсума, когда направление нынешнего круговращения сменяется на противоположное.

Сократ мл. Что за вещи они претерпевают?

Чужеземец. Какого бы возраста ни достигли живые существа к моменту поворота космических движений, вначале все они остановились на нем. Бренные существа прекратили свой путь к смерти, а их облик перестал стареть. (е) Напротив, все оказались моложе и нежнее: седым волосам старцев вернулся черный цвет, заросшие бородами щеки постепенно приобрели мягкость, возвращая каждого к его прошлой поре. Тела цветущих юношей день за днем и ночь за ночью становились все более нежными и уменьшались в размерах, пока не вернулись к природе новорожденных дитятей и не стали им подобны как душой, так и телом. Продолжая угасать, они, в конце концов, стали невидимы. И тела, тех, кто в то время пал жертвой насильственной смерти, претерпели схожие изменения, 271 за несколько дней совершенно уничтожившись и став не воспринимаемыми.

Сократ мл. Но как же, чужеземец, тогда появлялись на свет живые существа? И каким образом они возникали друг от друга?

Чужеземец. Ясно, Сократ, что появление одного существа из другого не было свойственно тогдашней природе; роду землерожденных, который, как рассказывают, тогда существовал, было свойственно в те времена вновь возникать из земли. Памятование же об этом сохранили первые наши предки, чья жизнь совершалась во времена, (b) следовавшие сразу после завершения прошлого круговращения: они были первыми, кто тогда появился на свет. Ибо они и стали для нас глашатаями, сообщившими те предания, в которых в наше время многие не верят — и совершенно напрасно. Нам же, думаю, нужно посмотреть, что из них следует. Ведь если старцы приобретают природу младенцев, а, те, кто завершили свой век и покоятся в земле, снова собираются в твердом облике и возвращаются к жизни, то рождение происходит в обратном направлении в соответствии со способом кругооборота космоса. В согласии с нашим рассуждением эти люди необходимо должны быть землерожденными: с этим связано их имя и рассказы о них, если только кому из них сам бог не положил иную долю.

Сократ мл. Действительно, именно это следует из всего предшествующего. Но та жизнь, которая была, как ты говорил, под властью Кроноса, имела место при прежнем круговороте, или при нынешнем? Очевидно же, перемена в движении Солнца и звезд происходит при обоих круговоротах.

Чужеземец. Ты прекрасно следовал за нашим рассуждением. (d) Но то, о чем ты спрашиваешь — когда все само собой возникало из земли ради людей, случилось не при нынешних оборотах универсума, но при прошлых. Ибо изначально направлял и следил за движением в целом сам бог, и таким же образом части, на которые был поделен космос, оказались в руках богов, начальствовавших над ними. Так же и животные, распределенные по родам и стадам, были разобраны демонами, божественными пастухами; причем каждый из них (е), заботясь о своих подопечных, был совершенно самостоятелен. Поэтому ни одно животное тогда не было диким, никто не поедал друг друга, совершенно отсутствовали войны и раздоры, зато можно рассказать о множестве благих последствий

от такого устройства мира. Рассказ о том, что люди жили сами по себе, можно объяснить следующим образом. Бог сам руководил ими, подобно тому как ныне люди, будучи более божественными существами, чем остальные животные, пасут другие, низшие рода живых существ. 272 Под таким руководством не было государств; никто не обретал в собственности женщин и детей, ведь все порождалось прямо из земли, не помня ничего о том, что случилось ранее. Все это у них отсутствовало; зато они получали всевозможные плоды садовых и лесных деревьев, которые росли сами по себе, дарованные землей, без всякой помощи земледелия. Нагими и не имея постели они проводили время под открытым небом, поскольку времена года были смешаны так, чтобы не доставлять им страданий, а трава, обильно возвращенная землей, делала их ложе мягким. (b) Такой, как я рассказал, и была, Сократ, жизнь при Кроносе; каково же наше время — его называют Зевсовым, ты можешь знать из своего опыта. Будешь ли ты в состоянии выбрать, какая из них счастливее?

Сократ мл. Никоим образом.

Чужеземец. Не хочешь, чтобы я каким-то образом совершил для тебя выбор?

Сократ мл. Непременно сделай это.

Чужеземец. Итак, если питомцы Кроноса, получив полноту досуга и способность общаться при помощи речи не только с людьми, но и с животными (c), использовали все это ради занятий философией, и, вступая в беседу с животными и друг с другом, узнавали у каждого из созданий, не обнаружило ли оно при помощи своих собственных способностей восприятия что-либо новое для возрастания нашего разума, то несложно решить, что люди века Кроноса были неизмеримо счастливее нас. Или, если они просто ели и пили, пока они не насыщались, после чего вели беседы друг с другом и с животными, рассказывая мифы, подобные тем, что сейчас звучат из моих уст, (d) то и в этом случае, как мне кажется, следует совершить тот же выбор. Тем не менее, оставим все это до тех пор, пока не появится тот, кто прольет нам свет на вопрос, имели те люди желание обрести знание и пользоваться рассуждениями, или же нет? Однако следует сказать, почему мы разбудили этот миф, надеясь благодаря ему приблизиться к цели. Когда завершилось время всех этих вещей, и пришла необходимость в перемене, (e) а весь род, произошедший из земли, был растрочен, поскольку каждая душа совершила свои рождения, и все они как семена были высеяны в землю, кормчий универсума, словно бы отпустив рукоять рулевого весла, ушел на место, с которого он наблюдает за всем, космос же, увлекаемый судьбой и присущим ему по природе стремлением, повернул вспять. Все боги, которые, каждый на своем месте, правили совместно с величайшим божеством, узнав о случившемся, покинули те части 273 космоса, о которых заботились. Развернувшись и столкнувшись с самим собой, поскольку начала и завершения всего в нем устремились в противоположных направлениях, создав в себе множественное сотрясение, космос привел к новой гибели великое число животных. Когда же прошло немало времени, грохот и разрушения прекратились, а сотрясение утихло, мир начал двигаться стройно, что ему и свойственно, осуществляя попечение и власть (b) над самим собою и над всем, что в нем содержится. При этом по мере он сил припоминал уроки своего демиурга и отца. Первое время он строго следовал им, но под конец — без должного внимания. Причиной этому была примесь телесности, с самого начала присутствующая в его природе, ибо он был приведен к нынешнему космическому строю из полнейшего беспорядка, к которому он был прежде причастен. От того, кто его составил, космос получил все прекрасные свойства; но, благодаря своему предшествующему складу (c), он привнес в мир вообще все тяжкое и несправедливое: все это он и в себе содержит, и в живых существах воплотил. Пока он вскармливал живые существа вместе с Кормчим, он привносил в них совсем ничтожную часть худшего, зато даровал много блага. Во времена, следовавшие сразу за отделением его от Кормчего, он всегда делал все самым наилучшим образом; когда же эти времена прошли, и прошлое стало забываться, то все в большей степени начал претерпевать древний диссонанс. (d) По достижении конца времен он вырождается, и в нем остается

ничтожно мало хорошего, к которому оказываете примешано очень многое из того, что ему противоположно. В результате появляется опасность разрушения и самого космоса, и всего, что в нем существует. Вот почему в этот момент бог, упорядочивший космос, видя безвыходность ситуации, в которой тот пребывает и, беспокоясь о том, чтобы, влекомый бурей и внутренним раздором, он не оказался в беспредельном море неподобного, вновь занимает свое место у рулевого весла, возвращает все, что оказалось разъединенным и неустроенным на свойственные тому в прошлом круговороты, снова придает мирозданию порядок и приводит к совершенству его бессмертия и нетленности. Вот и завершение всего повествования. Что же до нашего желания явить царя, то достаточно вернуться к ранней части того, о чем я рассказывал. Когда космос развернулся к нынешнему пути рождения, возраст живых существ вновь остановился, и все новое стало возникать противоположным образом, чем ранее. Живые существа, которые стали настолько малы, что едва не стали невидимы, начали расти, а новорожденные тела, вышедшие из земли седовласыми, умирали и возвращались обратно. И все остальное претерпевало перемены, 274 повторяя то, что выпало на долю целому и следуя за ним. Такое подражание и следование необходимо было всему: и в зачатии, и в рождении и во вскармливании по необходимости присутствовало подражание и подлаживание под мироздание; ведь живому существу уже было невозможно зародиться в земле, составляясь из элементов, отличающихся от него, но, подобно космосу, которому было приказано самостоятельно направлять себя по собственному пути, его частям повелевалось быть самостоятельными и, насколько они будут в состоянии, самим зачинать, рождать и вскармливать потомство. (b) Здесь мы, наконец, добрались до того, ради чего был предпринят наш рассказ. О том, какие облики имели животные и по каким причинам они изменились, пришлось бы говорить слишком долго, и это заняло бы много времени; разговор же по поводу людей окажется короче и будет связан с нашей темой. После того, как люди, лишенные заботы владевшего ими и окормлявшего их даймона, ослабели и стали беззащитны, многие животные, опасные по своей природе, одичали и принялись терзать их. (c) Более того, поначалу люди были неумелыми и неискусными, пища уже не поступала к ним сама собой, и они не знали еще, как добыть пропитание, ибо прежде необходимость не принуждала их к тому. Из-за всего этого они оказались в великом затруднении. Вот отчего древнее предание сообщает, что боги совершали нам дары: огонь, вместе с необходимым обучением и воспитанием, вручил Прометей, искусства — Гефест (d) и его умелая соратница, семена и растения — другие. Оттуда же ведет происхождение все, что помогает в установлении человеческой жизни: поскольку, как я уже говорил только что, попечение богов о людях осталось в прошлом, и они должны были сами направлять свою жизнь и заботиться о себе, как и всецелый Космос, которому мы подражали и за которым следовали, ныне постоянно рождаюсь и живя одним образом, а в другие времена — по-другому. (e) Давайте же здесь и завершим миф. Мы привлечем его, дабы осознать, насколько ошибались, когда изображали царя и политика в предшествующем рассуждении...

МОЖНО ЛИ НАУЧИТЬСЯ ДОБРОДЕТЕЛИ? (СОФИСТЫ, ИСОКРАТ И ПЛАТОН О ВОСПИТАНИИ)¹

В статье рассматриваются этические дискуссии, имевшие место в Афинах в V–IV вв. до н.э. Ключевая тема дебатов — природа добродетели. Предлагается сравнительный анализ взглядов софистов, Исократ и Платона на цели, задачи и средства воспитания и образования. Показывается, что их понимание мыслителями определяет и понимание ими добродетели, и ответ на вопрос, можно ли научиться добродетели.

Ключевые слова: этика, добродетель, пайдейя, софисты, Исократ, Платон.

I. N. Mochalova

Can virtues be learned? (the Sophists, Isocrat and Plato on Education)

The article discusses ethical discussions in Athens in the 5th and 4th centuries B. C. Key topic of the debate was the nature of virtue. The author offers comparative analysis of the views of the Sophists, Isocrates and Plato on the goals, objectives and means of education and upbringing. It is shown that their understanding by the thinkers determines both the understanding of virtue, and the answer to the question whether it is possible to learn them.

Keywords: ethics, virtue, Paideia, sophists, Isocrates, Plato.

Вопрос о том, как воспитать хорошего человека, всегда был и остается одним из центральных для любого общества. Однако прежде чем на него отвечать, следует определиться, а можно ли вообще воспитать хорошего человека? Когда родители, расписываясь в собственном педагогическом бессилии, в отчаянии восклицают: «Горбатого могила исправит!», или с некоторой надеждой повторяют: «Вырастет, сам за ум возьмется», они, может быть, не всегда осознавая это, считают, быть хорошим научить нельзя, им можно только родиться. Такая позиция удобна, ибо естественно снимает вопрос, как о методах воспитания, так и об искусстве воспитателя. Однако она никогда не удовлетворяет общество, которому нужны воспитанные люди, или, если воспользоваться языком Платона, добродетельные граждане и которое вот уже десятки столетий задается все тем же вопросом, как воспитать хорошего человека.

* Мочалова Ирина Николаевна — кандидат филос. наук, зав. кафедрой философии, доцент ЛГУ им. А. С. Пушкина, Mochalova@yandex.ru.

¹ Исследование выполнено при поддержке РГНФ в рамках проекта № 14-03-00569 «Мужество как репрезентация истории в диалогах Платона».

Очевидно, что этическая проблематика неотделима от жизни древнегреческого полиса и его культуры. Однако вопрос о том, как можно стать добродетельным человеком, в качестве теоретической проблемы начинает осознаваться во второй половине V в. до н.э. в Афинах в условиях бурно развивающейся софистики. В это время складывается новый тип учителя. Он — носитель новой системы ценностей; учитель, который должен заменить воспитателя-отца и нести ответственность за духовное становление ребенка. Потребность в таких учителях приводит к распространению платных услуг, что позволяет дифференцировать качество работы: учитель становится мастером, который за выполненную работу получает деньги. Деньги начинают выступать средством оценки сделанной работы. Это делает необходимой выработку критерия ее оценки, для чего нужно ясное понимание, чему должен быть обучен ученик, т. е. должно быть определено содержание обучения, поставлена цель и найдены адекватные средства ее достижения; как следствие, обучение становится продуманным рациональным процессом. Таким образом, обсуждение вопроса, можно ли научить добродетели, получает для софистов, среди которых самыми известными были Протагор из Абдер, Горгий из Леонтин, афинянин Антифонт, Продик Кеосский и Гиппий Элидский, прежде всего, практическое значение, ибо положительный ответ на него служил обоснованием их преподавательской деятельности, за которую они получали немалые деньги.

Особую остроту проблемы воспитания приобретают в IV в. до н.э., веке, начало которого совпало с окончанием Пелопоннесской войны (404 г.), а завершение определилось битвой при Херонее (338 г.), положившей конец независимости Эллады. По свидетельству Фукидида, за это время Эллада испытала такие бедствия, каких никогда раньше не испытывала: никогда не было взято и разорено столько городов, не было столько изгнаний и убийств, междоусобиц, голода, болезней (Thuc. I, 23, 1–3) [14, с. 14].

Осознание разрушительных последствий кризиса, выразившегося в острых военных и социальных конфликтах, в нарушении привычных норм и образа жизни, в разрушении прежней системы ценностей в целом, требовало поиска средств для его преодоления. В качестве одного из них современники увидели воспитание. Как подчеркивает В. Йегер, «IV век превратился в период попыток внутреннего и внешнего возрождения греческой культуры», «трезвое осознание духовного и морального крушения блестящей эпохи V века сделало греков способными ощутить значение воспитания и культуры с такой глубиной и ясностью, что последующие поколения никогда не перестанут у них учиться» [1, с. 7]. Кажется, что именно воспитание может стать «архимедовым рычагом, который позволит перевернуть всю политику государства», ибо «стремление строить новое общество, основываясь на духовном развитии граждан, никогда не проявлялось сильнее, чем в это время» [1, с.7]. В этих условиях в Афинах возникают первые высшие гуманитарные школы, риторическая школа Исократ и Академия Платона и с новой силой возобновляются дискуссии по всему спектру этических проблем, ибо именно эти школы берут на себя задачу сформулировать идеал образованности, выработать и предложить обществу высшие духовные ценности.

Исократ: научить добродетели нельзя, но воспитывать граждан нужно

Исократ (436–338 гг. до н.э.), ученик Горгия и Продика, по слабости голоса не выступавший публично, а зарабатывавший деньги трудом логографа, начиная с 392 года все свое внимание сосредотачивает на основанной им школе красноречия, вскоре

ставшей крупнейшим риторическим центром Эллады (Подр. о жизни Исократе см.: [2]). Курс был рассчитан на трех-четырёхгодичное обучение, причем из-за высокой платы (около 1000 драхм) был доступен весьма состоятельным людям. За сорок лет существования школы в ней прошло обучение около ста учеников, из которых вышли прославленные ораторы (Иссей, Ликург), историки (Эфор, Феопомп), политические деятели (Лисифид, Калипп) и полководцы (Тимофей) (Подр. см. [7, с. 118–136]).

Главным предметом занятий становится систематизация правил риторики и упражнение в составлении речей. Исократ был убежден, что только изучение искусства красноречия закладывает фундамент необходимого воспитания и образования, формирует профессиональные навыки для любой деятельности. Совершенствование софистической техники слова приводит Исократе к пониманию словесной деятельности в единстве трех аспектов, это: умелое применение технических приемов, средство приносить пользу и свидетельство разумности говорящего. Понятое таким образом ораторское мастерство становится у Исократе «философией речи», опирающейся на знакомство учеников с общепринятым, установленным мнением. В главном он был согласен с софистами: ребенок должен учиться «не ради ремесла (οὐκ ἐπὶ τέχνῃ)», а «ради образования» (ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ) (Pl. Prot. 312 b 2–4) [8, с.193].

Как и софисты, Исократ не стремится к истине. Уверенный в относительности человеческого знания, он предпочитает безуспешным и поэтому, с его точки зрения, бесполезным поискам истины обладание мнением, под которым понимает многообразие полезных сведений. По мнению Исократе, образование/воспитание должно состоять в усвоении учениками общепринятого как наиболее полезного для достижения успеха в жизни. Неоднократно подчеркивая приоритет мнения, Исократ писал:

«Поскольку человеческой природе не присуща способность овладеть знаниями, обладая которыми мы могли бы знать, что нам следует в жизни делать или говорить, то я из всех остальных считаю мудрецами тех, которые в своих суждениях способны прийти к наилучшему решению» (Isocr. XV, 271) [3, с.358].

Он был уверен, что «намного важнее иметь хотя бы приблизительное представление о делах полезных, чем точное знание бесполезных» (Isocr. X, 5) [4, с.201], «те, кто руководствуются общепринятыми мнениями, более согласны друг с другом и чаще добиваются успеха, чем те, кто громко заявляет об обладании знанием» (Isocr. XIII, 8; ср.: XII, 30) [5, с.284]. Поэтому Исократ добивался опытности учеников в оценке событий частной и политической жизни, формировал профессиональные навыки для любой деятельности. Если вспомнить знаменитое определение человека, данное Аристотелем («человек — это существо политическое»), то обучение риторике и эристике есть процесс «выделки» граждан. Исократ мог вполне согласиться с Протагором, что именно такое образование сможет сделать из учеников хороших граждан, способных не только управлять собственным хозяйством, но и государственными делами, т. е. овладеть «политическим искусством».

Обучая политическому искусству, учил ли Исократ своих учеников добродетели? Сам учитель давал на этот вопрос отрицательный ответ, ибо учить можно знанию, а добродетель, в отличие от Сократа, Исократе знанием не считал. В речи «Против софистов», вероятно, приуроченной к открытию школы, Исократе, выступил с резкой критикой самонадеянных учителей эристике и красноречия, обещающих научить своих учеников добродетели и сделать их счастливыми. Сам же он полагал, что научить добродетели нельзя, можно лишь развить то, чем ученик одарен от природы, причем

обучение будет успешным только в том случае, если сам учитель обладает этим качеством и может служить образцом для ученика (Isocr. XV, 274) [3, с.358–359]. Однако такое утверждение отнюдь не означало, что риторика, по Исократу, не имела воспитательной ценности. В слове видел Исократ не просто инструмент, владение которым отличает человека от животных и обеспечивает прогресс в технике и искусствах; слово для него было инструментом, позволяющим осуществлять справедливость, он понимал слово как носителя культуры. Не всякий, кто владел словом, был добродетельным, однако человек не мог быть добродетельным, не владея словом. Таким образом, риторика и этика в рамках исократовской философии речи оказывались тесно связанными: «в правдивом, честном и справедливом слове видим отображение доброй и справедливой души» (Isocr. III, 7) [6, с. 34]. Так, слово благородного учителя или добродетельного, мужественного и справедливого героя, усвоенное учеником, выступает носителем добродетели, а само красноречие принимает на себя функции учителя добродетели.

Таким образом, отрицая возможность научить добродетели в теории, всей своей долгой практикой Исократ утверждал обратное, вселяя наивную, но неистребимую веру в единство слова и дела. Предложенный Исократом идеал был ожидаем и востребован афинским обществом. Можно согласиться с А.-И. Марру, что «именно Исократ, а не Платон, был воспитателем Греции IV века, а вслед за ней и всего эллинистического, а позже римского мира. <...> Исократу более чем кому-либо другому подобает честь и ответственность называться вдохновителем традиционного западноевропейского типа образования» [7, с. 119].

Платон: две стратегии воспитания добродетели

Можно предположить, что успех риторической школы Исократу, с одной стороны, и несогласие с его взглядами — с другой, были не последними в ряду причин, которые привели Платона к решению о создании собственной школы — Академии. Это решение для Платона как ученика Сократа не было оригинальным, многие ученики Сократа — Аристипп, Антисфен, Евклид и др. — стали основателями школ и в этом смысле изменили учителю. Вспомним знаменитые слова Сократа: «Я не был никогда ничьим учителем. <...> Никого никогда не обещал учить и не учил...» (Pl. Ap. 33 a-b) [9, с. 102] (о мотиве ученичества см. [13]). Сократ — это учитель, который всю жизнь оставался учеником и учил учиться, учил быть учеником. Сократ не создал школы, потому что создание школы означало бы конец ученичеству. Школу мог возглавить только учитель. Чтобы быть учителем, необходимо владеть знанием, Сократ же знал только свое незнание (став учителем, Платон создал образ мудрого Сократа, сохранив в своих диалогах уникальную практику учительства-ученичества).

Платон, безусловно, — учитель. В отличие от софистов, Сократа и Исократу, он учитель, знающий истину. Ответ на вопрос о том, можно ли научить добродетели, для Платона как основателя школы принципиально важен. Поискам ответа на этот вопрос Платон посвящает диалог «Протагор», в котором достаточно полно, ясно и корректно излагает воззрения софистов, от имени которых в диалоге выступает Протагор. По мнению софистов, добродетель не является «врожденной и возникающей самопроизвольно, <...> ей научаются, и если кто достиг ее, так только прилежанием» (Pl. Prot. 323 c; ср.: Ap.19 e) [8, с. 206]. Однако Платон не мог согласиться с софистами, обещавшими всех, кто этого желал, обучить добродетели. Если бы это можно было бы

сделать с гарантируемой софистами легкостью, невозможно было объяснить, почему при наличии стольких учителей добродетели так много лишенных добродетели граждан, а у добродетельных отцов — столь недобродетельные дети. Однако и позиция, занятая Исократом, тоже не была близка Платону, а саму риторику он не считал способной выполнить функции воспитательницы добродетели. Отрицательный ответ на вопрос о возможности научить добродетели никак не мог удовлетворить Платона, ибо свою задачу и цель школы Платон видел именно в правильном воспитании граждан.

Думается, что сформулированная в конце «Протагора» как итог дискуссии апория и была целью диалога.

«Чудаки вы, Сократ и Протагор! Ты, утверждавший прежде, что добродетели нельзя научиться, теперь вопреки себе усердствуешь, пытаешься доказать, что все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество. Но таким путем легче всего обнаружится, что добродетели можно научиться. Ведь если бы добродетель была не знанием, а чем-нибудь иным, как пытался утверждать Протагор, тогда она, ясно, не поддавалась бы изучению; теперь же, если обнаружится, что вся она — знание (на чем ты так настаиваешь, Сократ), странным было бы, если бы ей нельзя было обучиться. С другой стороны, Протагор, тогда полагавший, что ей можно обучиться, теперь, видимо, настаивает на противоположном: она, по его мнению, оказывается чем угодно, только не знанием, а следовательно, менее всего поддается изучению» (Pl. Prot. 361 a — b) [8, с. 252].

Столкнув в «Протагоре» два противоположных подхода к обсуждаемому вопросу, каждый из которых имел убедительные аргументы как «за», так и «против», Платон раскрыл всю сложность проблемы и обосновал необходимость ее дальнейшего исследования:

«Меня же, Протагор, когда я вижу, как все тут перевернуто вверх дном, охватывает сильное желание все это выяснить, и хотелось бы мне <...> разобраться и в том, что такое добродетель, и снова рассмотреть, можно ей научиться или нет» (Pl. Prot. 361 c) [8, с. 253].

Очевидно, что проблема не могла быть удовлетворительно решена без разработки таких понятий как «добродетель», «знание», «обучение», что и будет сделано Платоном в ряде диалогов и, прежде всего, в «Меноне», начало которого возвращает нас к проблематике «Протагора». Платон вновь формулирует вопросы: «Можно ли научиться добродетели? Или ей нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения? А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение и достается она человеку от природы либо еще как-нибудь?» (Pl. Men. 70 a) [10, с. 369]. Поиск ответов на них приводит Платона к принципиально новому пониманию процесса познания, в основе которого лежит признание самодостаточного существования истинного бытия, бытия идей. По мнению Платона, душа человека до своей земной жизни созерцала истинное бытие, питаясь справедливостью, мужеством и другими добродетелями. В своей земной жизни она может лишь вспоминать увиденное, и в той степени, в которой ей удастся это сделать, она может быть добродетельной.

Это учение, изложенное в «Меноне», позволило Платону сформулировать собственную, оригинальную стратегию воспитания. Добродетельный человек — это человек, способный к самораскрытию божественного начала в душе. Это труднодостижимо, требует много времени, природных способностей и усилий. Именно поэтому Платон считает добродетель божественным даром или божественным жребием, полагая, что добродетельных людей немного. Платон называет их философами и утверждает, что

именно они должны управлять государством. Можно ли научить так понимаемой добродетели? Нет, — неоднократно повторяет Платон, — ибо добродетель — это особое знание, которое невозможно передать от одного человека другому. В этом смысле добродетели нельзя научить, однако ей можно научиться. Так полагает Платон и создает Академию, чтобы воспитывать философов. Обучение состоит не в передаче от учителя к ученикам совокупности знаний-умений, а в совместном поиске истины, когда в ходе многочисленных бесед и совместных занятий «с помощью беззлобных вопросов и ответов может просиять разум» (Pl. Ep. VII 344 b) [11, с. 545]. Ученик в творческом порыве, без принуждения обретает добродетель, восхищаясь божественным даром и переживая чувство подлинной свободы, ибо, как утверждал Платон, «не может разум быть чьим-либо послушным рабом» (Pl. Leg. 875 d) [12, с. 366]. Таким образом, в рамках рассмотренной воспитательной стратегии процесс воспитания понимается как процесс творческой самореализации сущностного начала человека.

Могла ли такая воспитательная стратегия быть единственной? Очевидно, нет, ибо она предназначалась избранным, а необходимо было воспитать многих. Думается, Платон это прекрасно понимал, разрабатывая модель иной воспитательной практики в своем самом позднем произведении, в «Законах». В качестве ключевых понятий модели воспитания, ориентированной на большинство граждан, Платон выбирает следующие: закон, порядок, послушание. Глубоко переживающий несовершенство человеческой жизни и разочарованный в людях, он сравнивает их с куклами (Pl. Leg., 804 b) [12, с. 283], случайно «выдуманными игрушками бога» (Pl. Leg., 803c) [12, с. 283]. Куклы-марионетки не способны к творческому поиску, к самореализации, но от них, по мнению Платона, можно и нужно добиться послушания. Вот почему в «Законах» Платон до мельчайших подробностей продумывает организацию человеческой жизни, жестко регламентируя как жизнь отдельного человека от момента ее зачатия до самой смерти, так и жизнь общества. В качестве самого главного в такой жизни Платон подчеркивает: «никто никогда не должен оставаться без начальника, <...> никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению. <...> А безначалие должно быть изъято из жизни всех людей и даже животных, подвластных людям» (Pl. Leg., 942 a — d) [12, с. 444–445]. Таким образом, в «Законах» Платон понимает воспитание как насилие, сущность которого — в принуждении к добродетели. Он уверен, что приученные к послушанию люди-куклы способны усвоить (понять, запомнить и закрепить понятое, упражняясь) правильные законы и вести добродетельную жизнь.

Анализ исторических форм воспитания показывает, что господствующим типом воспитательной практики было именно принуждение к добродетели, на протяжении веков остававшееся основой семейного воспитания. Однако ребенок, будучи послушной куклой, вряд ли сможет впоследствии стать творческой личностью, способной к самореализации. Сегодня как и во времена Исократы и Платона по-прежнему остается открытым вопрос о том, можно ли научить добродетели, и если можно, то как это сделать.

ЛИТЕРАТУРА

1. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997.
2. Исаева В. И. Античная Греция в зеркале риторики: Исократ. — М.: Наука, 1994.

3. Исократ. Об обмене имуществом (XV) / Пер. В. Г. Боруховича // Речи и письма; Малые аттические ораторы. Речи / Под общей ред. Э. Д. Фролова. М.: Ладомир, 2013 (Далее: Исократ. Речи). — С. 300–368.
4. Исократ. Похвала Елене (X) / Пер. М. Н. Ботвинника и А. И. Зайцева // Исократ. Речи. — С. 200–213.
5. Исократ. Против софистов (XIII) / Пер. Э. Д. Фролова // Исократ. Речи. — С. 281–287.
6. Исократ. Никокл, или К жителям Кипра (III) / Пер. Э. Д. Фролова // Исократ. Речи. — С. 32–45.
7. Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция) / Пер. с франц. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998.
8. Платон. Протагор / Пер. В. С. Соловьёва // Платон. Сочинения. В 3-х т. / Под общ. Ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. — М.: Мысль, 1971–72 (Далее: Платон. Соч.). Т. 1. — С. 187–254.
9. Платон. Апология Сократа / Пер. М. С. Соловьёва // Платон. Соч. Т. 1. — С. 81–112.
10. Платон. Менон / Пер. С. А. Ошерова // Платон. Соч. Т. 1. — С. 367–412.
11. Платон. Письма / Пер. С. А. Кондратьева // Платон. Соч. Т. 3. Часть 2. — С. 507–567.
12. Платон. Законы / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Соч. Т. 3. Часть 2. — С. 83–478.
13. Таррант Г. Платон, предубеждение и ученики зрелого возраста в античности / AKADHMEDIA: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 5: Сб. статей / Отв. ред. А. В. Цыб. — СПб., 2003. С. 129–143.
14. Фукидид. История / Изд. подготовили Г. А. Стратановский, А. А. Нейхард, Я. М. Боровский. — Л.: Изд-во «Наука», 1981.
15. Johnson H. A note on the number of Isocrates pupils // American Journal of Philology. 1957. Vol 78. P. 297–300.
16. Johnson H. Isocrates' method of teachings // American Journal of Philology. 1959. Vol. 80. P. 25–36.

**ФИЛОСОФСКОЕ ЧРЕВОВЕЩАНИЕ,
ИЛИ КАК ЕВРИКЛ СОФИСТА ПОБИЛ
(О «МЕТОДЕ ЛОГОСОВ» В «СОФИСТЕ»)**

В статье рассмотрены общий смысл и некоторые аспекты «метода логосов» в диалоге Платона «Софист», в частности, связь «метода логосов» с эристикой и проблемы перформативного противоречия.

Ключевые слова: Платон, «метод логосов», диалог, софистика.

I. A. Protopopova

*Philosophical ventriloquism, or how Eurykles has vanquished a sophist
(a «method of logoi» in the «Sophist»)*

The article describes the general sense and some aspects of the «method of logoi» in Plato's dialogue «Sophist», in particular, the relationship of the «method of logoi» with the eristic and the problem of performative contradiction.

Keywords: Plato, «method of logoi», dialogue, sophistic.

Необычайный Еврикл

В диалоге «Софист» Чужеземец упоминает чревовещателя Еврикла; чтобы понять смысл этого образа, напомним контекст, в котором он появляется.

Чужеземец и Теэтет рассуждают, что сочетается друг с другом, а что нет, имея в виду в данном случае великие роды (движение, покой, сущее, тождественное, иное) [4, 251–252]. Понятно, что если ничто ни с чем не смешивается, то ничто не сочетается и с эйдосом существования, а значит, ничто не может существовать. Вместе с тем всё со всем тоже не может смешиваться — тогда движение остановилось бы, а покой задыгался. Но, как говорит Чужеземец, «всё же самым смешным из них оказалась бы речь тех, кто вовсе не допускает, чтобы нечто, испытывающее воздействие другого, называлось другим» [4, 252b 8–10].

Что это значит? По-видимому, имеются в виду представления Антисфена, в известной степени отображенные в диалоге «Евтидем», где один из софистов, Дионисо-

* Протопопова Ирина Александровна — кандидат культурологии, ведущий научный сотрудник, руководитель «Платоновского исследовательского научного центра» РГГУ, plotinus70@gmail.com.

дор, заявляет, что «для каждого из существующего есть свои слова; εἰσὶν ἐκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι» [5, 285e 9]. Аристотель в «Метафизике» говорит об Антисфене то, что позволяет соотнести его фигуру с данным пассажем «Софиста»: «Антисфен простодушно думал, что ничего нельзя сказать, кроме собственного наименования (τῷ οἰκέτῳ λόγῳ) одного об одном: из этого вытекало, что нет противоречий, да, пожалуй, и лжи» [2, 1024b 32–34]. В «Евтидеме» именно таким образом рассуждает софист Дионисодор [5, 285–287].

Это значит (как иллюстрирует Чужеземец в «Софисте» подобную позицию), что с их точки зрения нельзя назвать человека добрым, а можно только говорить, что «человек — человек, а добро — добро» [4, 251b 8 — с 2]; таким образом, этот случай относится к тому разряду, когда отрицают возможность сочетания. Вот речи этих людей и называет Чужеземец самыми смешными, тут и появляется необычайный (ἄτοπος) Еврикл:

Чужеземец. Вынужденные так или иначе употреблять по отношению ко всему выражения «быть», «отдельно», «другое», «само по себе» и тысячи иных, будучи не в силах удержаться и не касаться их в речах, они не испытывают недостатка в других обличителях (τῶν ἐξελεγχόντων), но, как говорится, имея домашнего врага и готового противника, изнутри вещающего подобно необычайному Евриклу, всегда и повсюду тащат их с собой (ἐντὸς ὑποφθεγγόμενον ὅσπερ τὸν ἄτοπον Εὐρυκλέα περιφέροντες ἀεὶ πορεύονται) [4, 252c 2–9].

Итак, они утверждают, что можно к каждому предмету относить только одно слово, но вынуждены использовать слова, относящиеся ко всему, — таким образом, их опровергает их собственная речь, поскольку говорят они, пользуясь «запретными» способами изъяснения. Это типичное *перформативное противоречие*: сам акт высказывания полностью обесмысливает его *содержание*, в данном случае — отрицание возможности любого взаимодействия, в том числе и в речи.

Еврикл-чрево вещатель оказывается тут как нельзя кстати. Он упоминается у Аристофана в «Осах» в парабасе, где восхваляется клеймящий «сильных» комический поэт: «Подражая Евриклову дару пророчества и разумению, он из брюха чужого на вас изливал остроумия речи» (μιμνήσκμενος τὴν Εὐρυκλέους μαντείαν καὶ διάνοιαν, εἰς ἄλλοτρίας γαστέρας ἐνδὺς κωμῳδικὰ πολλὰ χέασθαι) [1, 1019–1020].

Л. Кэмпбелл объясняет появление образа Еврикла в интересующем нас месте «Софиста» таким образом: «необычайный Еврикл» создавал своим искусством чрево вещания впечатление того, что ответ на вопрос давал сам же вопрошающий, т. е. звуки исходили словно из его живота [10, р. 141]. Таким образом, вопрошающий получал ответ как бы от себя самого, что в нашем случае означает опровержение говорящего его собственной речью. По-видимому, такой эффект мог достигаться лишь в том случае, если Еврикл *подражал* голосу вопрошающего (Выражаю признательность А. Н. Романову за это предположение, сделанное в устной беседе).

Для меня это очень важный концептуально образ: во-первых, это иллюстрация того, как сам логос оказывается «обличителем» своего владельца, т. е. действует как бы по своей воле, вне зависимости от намерений «пользователя».

Во-вторых, он отчетливо намекает на то, что Чужеземец, заставляя софистов опровергать себя своими же речами, выступает в роли Еврикла, т. е. в данном случае подражателя софистов. Такое *самоизобличение логоса с помощью подражания* можно назвать образом «метода логосов», который, на мой взгляд, демонстрируется в «Софисте».

О методе

Скажем сначала несколько слов о «методе» в целом. Этот созданный Платоном философский термин μέθοδος («путь исследования») означает в большинстве случаев следование по «правильному пути», в отличие от слова ὁδός (просто «путь»), которое зачастую (но не всегда) связано с блужданием, — блуждание же, в свою очередь, всегда происходит на уровне мнения, связанного с чувственным восприятием. О методе речь идет, когда, например, душа ведет рассмотрение «сама по себе», как в «Федоне» [6, 79d 1 — e 5]; в «Федре» говорится, что только тогда есть метод, когда постигается целое [7, 270c 4], и в этом же диалоге сказано, что без рассмотрения целого и видов метод походил бы на походку слепца [7, 270d 9 — e 1]. В «Государстве» душа прокладывает себе метод эйдосами через эйдосы [8, 510b9], и здесь же даны ключевые описания диалектики как метода [8, 531c 9 — d 4; 533b 1 — e 2; 533c 7–8]; кроме того, говорится о «привычном методе»: установить один эйдос для каждого множества одноименных вещей [8, 596a 5–7].

В «Софисте» слово «метод» употребляется 6 раз [4, 218d 5–6, 219a 1, 227a7 — c 6, 235c 4–6, 243d 7, 265a 2], из которых к нашей теме относятся два. Во-первых, это то место, где употребляется само словосочетание «метод логосов» (τῶν λόγων μεθόδω) и говорится, что для описываемого здесь искусства различения (διακριτικῆν) неважно, на каком материале продвигаться: так, рассматривая роды охоты, этот метод одинаково уважительно отнесется и к воинскому искусству, и к ловле вшей [4, 227a 7 — c 6]. Здесь имеется в виду различение по родам, поэтому лучше переводить это как «метод рассуждений», но я намеренно оставляю «метод логосов», поскольку данное определение замечательно подходит к дальнейшему разворачиванию темы метода, имеющему отношение к логосу как речи.

Этот поворот к «методу речи» подчеркнут в самом начале второй, «эйдетической» части диалога, где и находится второй интересующий нас случай использования слова «метод» (об этом месте чуть дальше). Чужеземец спрашивает соглашающегося с ним Тезгета: «Но ты сознательно соглашаешься, или тебя как бы некая сила, внушенная речью (ὑπὸ τοῦ λόγου), увлекла к быстрому согласию?» [4, 236d 5–7]. Здесь подчеркнута самостоятельность логоса, который обладает способностью как-то разворачиваться, который самочинно «сказывается» и увлекает за собой говорящих. Сила, внушенная речью, или «увлекающая сила речи» — это не просто фигуральное выражение, а то, от чего отправляется метод исследования логосов «здесь и сейчас», прямо на примере речей ведущих разговор собеседников. В «Софисте» собеседники благодаря анализу логосов приходят к самим условиям этого анализа, к ноэсису: сама речь при внимательном разборе подводит их к искомому. Полагаю, что одним из основных источников этого метода были приемы софистов.

«Евтидем»

Приведем пример софистической игры из «Евтидема». Вот фрагмент беседы Сократа с софистом Дионисодором. Он спрашивает Сократа:

- Знаешь ли ты, что подобает (προσῆκει) каждому из мастеров (τῶν δημιουργῶν)? (Сократ отвечает, что знает.)
- А кому подобает забивать скот, свежевать, рубить мясо, варить и жарить?
- Повару (μάγειρον).
- Значит, если кто-нибудь делает подобающее (τὰ προσήκοντα πράττει), то делает правильно?

- Именно так.
- Повару же, как ты говоришь, подобает (προσῆκει) разрубание и свежевание? Согласен ты или нет?
- Согласен.
- Значит, ясно, что если кто, зарезав повара и разрубив, сварит его и зажарит, сделает подобающее (τὰ προσήκοντα ποιήσει) [5, 301c6–d6].

Как видим, игра здесь основана на том, что слово «подобает» употребляется безлично, и потому повар может пониматься и как субъект какого-то действия, и как его объект (повару подобает разрубание и свежевание). Аристотель в «Софистических опровержениях», где он разбирает разные типы паралогизмов, называет такой тип опровержением от двусмысленности (ἀμφιβολία) [3, 165b 26]. Если не вдаваться в специальный анализ, логос как бы принуждает признать подобные парадоксы. Это «принуждение логосом», который заставляет соглашаться с чем-то странным, подчеркивается неоднократно («ты сам себя уличил (ἐξελέγχεις), Сократ») [5, 293e 1]; постоянно отмечается и спонтанная способность логоса к самоопровержению: «...мне всегда кажется [этот логос] удивительным и опровергающим не только другие, но и самого себя» (ἐμοὶ δὲ αἰεὶ θαυμάσιός τις δοκεῖ εἶναι καὶ τοὺς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν) [5, 286c 3–4].

Кроме того, важна такая вещь, которую можно назвать *сиюминутностью*, — софисты заставляют собеседников незамедлительно реагировать на произносимые слова, и когда Сократ вспоминает начало рассуждения, которое не согласовано с продолжением, его обвиняют: «...ты вспоминаешь то, что было сказано сначала, чуть ли не в прошлом году, а что говорится сейчас (τῷ παρόντι λεγόμενος), не можешь использовать» [5, 287b 3–5].

Тем не менее, Сократ быстро схватывает приемы софистов и отвечает им их же оружием. Например, на тезис о невозможности высказывать ложь и невозможности ложных мнений и противоречий он отвечает, казалось бы, убийственным для учителей софистики аргументом, что если невозможна ложь и ложное мнение, то незачем ничему учить [5, 286c — 287b]. Сам Сократ говорит об этом: «...я попытался подражать мудрости этих мужей, так я ее желал» (τὴν σοφίαν ἐλεχείρου μμεῖσθαι, ἅτε ἐπιθυμῶν αὐτῆς) [5, 301b1–2]. Несколько раз, комментируя, как Ктесипп использует против софистов их же приемы, Сократ специально отмечает факт подражания: «...этот хитрец Ктесипп у них самих подслушал то же самое» (ὁ δὲ μοι δοκεῖ ἅτε πανούργος ὢν, ὁ Κτήσιππος, παρ' αὐτῶν τούτων αὐτὰ ταῦτα παρηκῆκοι) [5, 300d7–9]; «Ктесипп прямо тут же научился вам подражать» (ὡς ταχὺ ὑμᾶς ἐκ τοῦ παραχρῆμα μμεῖσθαι) [5, 304a1].

Повторю три важных для меня момента в «Евтидеме»: 1) логос обладает способностью саморазворачивания и принуждения; 2) имеет смысл разбирать не «прошедшие» речи, а логос «здесь и сейчас», т. е. непосредственно в ходе данной беседы; 3) Сократ сознательно подражает софистам.

Я считаю, что работа с саморазворачивающимся «здесь и сейчас» логосом была отрефлектирована и переосмыслена Платоном и в диалоге «Софист» превратилась в то, что я называю «методом логосов».

Пытка логоса и философия

Итак, вернемся к поворотному моменту в «Софисте», где Чужеземец говорит об увлекающей силе речи. Сразу вслед за этим ставится вопрос, как возможно существование несуществующего и, соответственно, лжи (заметим, это один из основных топосов «Евтидема»), и приводятся знаменитые слова Парменида:

Этого нет никогда, говорят, чтоб не сущее было;
ты от такого пути изысканий сдержи свою мысль [4, 237a8–9].

После этого Чужеземец говорит: «Об этом свидетельствует Парменид — но важнее всего, что и сама речь дала бы признание, если в достаточной степени подвергнуть ее допросу с пристрастием» (ὁ λόγος αὐτὸς ἄν δηλώσειε μέτρια βασανισθείς) [4, 237b 1–2]. Слово βᾶσάνιζω означает «подвергать допросу или пыткам, допрашивать с пристрастием, пытаться»; это явная аллюзия на сферу правосудия. Однако здесь важнее всего то, что дальше будет рассматриваться сам *логос*, а не положение Парменида (к нему собеседники обратятся чуть позже), причем рассматриваться «с пристрастием», что подтверждается дальнейшим текстом. *Логос* как речь самих участников диалога и их воображаемых собеседников выступает тут важнейшим объектом анализа и источником всяческих апорий, требующих разрешения.

Сказав об этой предполагаемой «пытке логоса», Чужеземец обращается к Теэтету: «... вот именно это мы прежде всего и рассмотрим, если ты не возражаешь», на что тот отвечает: «... что до меня, делай как пожелаешь, что же касается речи (τὸν δὲ λόγον) — рассмотри, как лучше ее пройти (διέξεισι), следуй сам (ἴθι) и меня веди тем же путем (τῆν ὁδὸν ἄγε)» [4, 237b4–6].

Н. Кордеро считает, что эти слова Теэтета о пути — аллюзия на поэму Парменида; юношу к истине должен вести опытный и знающий предводитель [11, р. 231]. Я же отмечу другое: здесь настойчиво подчеркивается тема пути, в одном предложении встречаются четыре слова, связанные с этим: διέξεισι (проходить), εἶμι (идти, ходить), ἄγω (вести), ὁδός (путь). При этом διέξεισι имеет также значения «тщательно исследовать» и «излагать по порядку», т. е. «прохождение речи» является путем исследования — *методом*. Коротко говоря, метод теперь не диэреза, как в первой части диалога, а «допрос» самой речи, «пытка логоса».

Действительно, через некоторое время, когда Чужеземец решает исследовать, как прежние философы рассуждали о существующем, он снова употребляет слово «метод» (это и есть второй интересующий нас случай такого использования): «... я говорю, что следует пойти таким путем (τῆν μέθοδον) — спросить их, как будто они присутствуют здесь» [4, 243d 6–8].

Таким образом, в качестве метода предлагается инсценировка, подражание — Теэтет играет поочередно роли разных философов. Зачем нужен этот диалог в диалоге? Именно затем, чтобы испытывать *сам логос самим логосом* (заметим, что это можно расценить как некоторый аналог «прокладывания пути эйдосами сквозь эйдосы» в «Государстве»). Таким образом, исследуются не значения абстрактных положений, а сама речь: как движется *сам логос* — других ли философов или наш собственный — «здесь и сейчас».

То, что подразумевается последнее, подтверждается регулярным употреблением слова φθέγγεσθαι, «произносить». Например, «дерзнем ли мы произнести “абсолютно несущее” (τὸ μῆδαῶς ὄν)» [4, 237b7–8] — не сказать *о нем*, а именно *произнести его*, высказать, выговорить. Во фрагменте обсуждается, как «несущее» (τὸ μῆ ὄν), которое с прибавлением субстантивирующего артикля τὸ получает обобщающее значение рода, просто «сказываясь» в речи как μῆ ὄν без артикля, по необходимости оказывается связанным с существующим [4, 238a5 — c10]. Логос предполагает, что любое сказанное относится к чему-то; это нечто подразумевается в качестве некоего τῖ, т. е. чего-то условного «одного»; к нему присоединяется число. Таким образом, «несущее» само по себе (τὸ μῆ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό) ни произнести (οὔτε φθέγγεσθαι) правильно не-

возможно, ни сказать (οὐτ' εἰπεῖν), ни помыслить (οὐτε διανοηθῆναι), но оно немыслимо (ἀδιανόητόν), невысказываемо (ἄρητον), не произносимо (ἄφθεγκτον) и не имеет смысла (ἄλογον)» [4, 238c 8–10]. При этом оказывается, что и само опровержение «несущего» является признанием его существования, поскольку мы о нем говорим и его «произносим» [4, 238d 4–7].

Подчеркнем еще раз, что Чужеземец все время обращает внимание Теэтета на их собственную речь «здесь и сейчас» — она самим своим строем (здесь уместно сказать «логосом») выявляет условия и ограничения способности высказывания. Здесь важен не абстрактный смысл неких положений, а парадоксы, апории мышления, которые спровоцированы самими *актами* высказывания. В отличие от такого метода, Аристотель в своих трактатах пишет о диалектике («Тописка»), а не реализует ее в непосредственном движении диалогической речи, пишет о софистических опровержениях, а не опровергает их в споре с софистами в самом диалоге.

Проявлением «метода логосов» в «Софисте» является и работа с «великими родами» (движение, покой, сущее, тождественное, иное). Они появляются в самой речи, т. е. не вводятся специально из некоей внеположенной аксиоматической логики, и когда о них задаются вопросы, оказывается, что они уже давно присутствуют в речи. Например, «движение», «покой», «тождественное» и «иное» суть условия осмысленного высказывания (ср. «Кратил»); слова «быть», «существующее» помимо этого всегда присутствуют и в качестве, как сказали бы мы, «связки»; однако у Платона они никогда не рассматриваются в нашем «служебном смысле», поскольку всегда причастны самому эйдосу сущего.

Приведем пример того, как в речи выражаются и *слово*, и *эйдос*.

Чужеземец. Но давай скажем снова: «движение» есть иное, чем «иное» (ἕτερον τοῦ ἐτέρου), так же, как оно было другим (ἄλλο) по отношению к «тождественному» и «покою»?

Теэтет. Безусловно.

Ч. Тогда, согласно нынешнему рассуждению (λόγον), оно каким-то образом есть и иное, и не иное [4, 256c 5–10].

Здесь движение оказывается «иным» и «не иным» в одном и том же выражении. Если мы обрываем фразу таким образом: «движение» есть иное, софист легко уличит нас в противоречии, ведь движение есть движение. Тем не менее оно действительно есть иное, чем что-либо другое, поскольку быть иным — значит отличаться, и если что-то от чего-то отличается, то по отношению друг к другу и то, и другое оказывается иным. Но движение здесь оказывается также «иным, чем иное». И вот это второе «иное» — это уже *эйдос* «иноного», т. е. «иное как таковое», благодаря чему остальные роды могут отличаться друг от друга, быть *иными* по отношению друг к другу: каждый из родов «является иным (ἕτερον) в отношении других не в силу собственной природы, но из-за причастности идее иноного» (τὸ μετέχειν τῆς ιδέας τῆς ἑατέρου) [4, 255e 4–6].

Как видим, Платон намеренно сталкивает в одном предложении слова внешне одинаковые, но обозначающие, тем не менее, разное: с одной стороны, общие «имена» эйдосов, с другой — обозначения «соименных вещей», лишь причастных эйдосам [9, 130e6–131a2; 133d1–d3]. Это внешне похоже на софистический прием, однако имеет обратный смысл. Если у софиста это чистая уловка, не идущая дальше игры слов, то у Сократа и Чужеземца это демонстрация того, как речь, *логос*, может стать правильным пунктом для анализа ее условий, т. е. *ноэсиса*.

Платон как Еврикл

В «Софисте» софист подражает мудрецу, а Чужеземец — софисту, но двояким образом. С одной стороны, он воспроизводит его уловки, т. е. буквально предстает в обличье софиста (например, в пародийных диэрезах); с другой — он переворачивает софистические приемы с помощью философского анализа (в средней части диалога). В конце диалога Чужеземец разделяет мимесис на подражание знающих и подражание незнающих. Софисты лишь подражают знающим, т. к. их опровержения — лишь видимость, их *эленхос* мнимый. Чужеземец же, подражая подражающему, т. е. софисту, оказывается в парадоксальной ситуации. С одной стороны, если следовать 10-й книге «Государства», подражание подражающему будет даже не третьей отстоящей от истины инстанцией, а четвертой; с другой — это подражание *знающего*, т. е. подражание, основанное на знании того, что такое мнимость. Софист же на самом деле не знает, что такое мнимость, поскольку не знает, что такое подлинность. В этом смысле «Софиста» и «Евтидема» можно представить как две части диэрезы, в одной из которых подражатель знающий, в другой — незнающий.

Таким образом, в «Софисте» в некотором смысле используется софистический способ работы с речью, произнесенной «здесь и сейчас», при этом важнейшее внимание уделяется тому, что «сказывает» сам *логос* без нашей воли, и, кроме того, все это делается через диалог в диалоге, т. е. подражание. Тем самым Чужеземец предстает перед нами как своеобразный философский Еврикл, подражающий логосу тех, кого их же собственный логос и опровергает.

ЛИТЕРАТУРА

1. Aristophanes. *Vespae* / ed. D. M. MacDowell // Aristophanes. *Wasps*. — Oxford: Clarendon Press, 1971.
2. Aristoteles. *Metaphysica* / ed. W. D. Ross // Aristotle's metaphysics: 2 vols. — Oxford: Clarendon Press, 1924.
3. Aristoteles. *Sophistici elenchi* / ed. W. D. Ross // Aristotelis topica et sophistici elenchi. — Oxford: Clarendon Press, 1958.
4. Plato. *Sophista* / ed. J. Burnet // Platonis opera. — Vol. 1. — Oxford: Clarendon Press, 1900.
5. Plato. *Euthydemus* / ed. J. Burnet // Platonis opera. — Vol. 3. — Oxford: Clarendon Press, 1903.
6. Plato. *Phaedo* / ed. J. Burnet // Platonis opera. — Vol. 1. — Oxford: Clarendon Press, 1900.
7. Plato. *Phaedrus* / ed. J. Burnet // Platonis opera. — Vol. 2. — Oxford: Clarendon Press, 1901.
8. Plato. *Respublica* / ed. J. Burnet // Platonis opera. — Vol. 4. — Oxford: Clarendon Press, 1902.
9. Plato. *Parmenides* / ed. J. Burnet // Platonis opera. — Vol. 2. — Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967).
10. Campbell L. *The Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and english notes*. — Oxford: Clarendon Press, 1867.
11. Cordero N.-L. *Platon. Le Sophiste / Traduction inedite, introduction et notes par Nestor-Luis Cordero*. — Paris: Flammarion, 1993.

**НИКИФОР ВЛЕММИД
И ЕГО «ЛОГИКА»**

В статье анализируется трактат византийского философа и богослова Никифора Влеммида «Сокращенная логика» с целью выяснить взаимодействие западной и восточной схоластических логик, усилившееся в XIII в. На примере разбора раздела о гипотетических силлогизмах делается вывод о том, что данный трактат не обнаруживает знакомства Никифора с латинскими трактатами по этой теме. Автор статьи предполагает, что неразработанность данного учения в Византии объясняет, почему ученик Влеммида Мануил Оловол выбрал для перевода на греческий язык трактат Боэция «О гипотетических силлогизмах».

Ключевые слова: византийская схоластическая логика, Никифор Влеммид, Мануил Оловол, Михаил Пселл, Боэций, учение о гипотетическом силлогизме.

*L. G. Tonoyan
Nicephorus Blemmydes and his «Logic»*

The article analyzes the treatise of Byzantine philosopher and theologian Nicephorus Blemmydes «Shortened logic» to find out an interaction between western and eastern scholastic logic, manifested in the XIII century. Taking as an example the analyze of the section about hypothetical syllogism we can conclude that this treatise detects, that Nicephorus was not aware of Latin treatises on the subject. The author suggests that the vagueness of this doctrine in Byzantium explains why Manuel Olovol (a student of Blemmydes) chose treatise of Boethius «On hypothetical syllogisms» for translation into Greek.

Keywords: Byzantine scholastic logic, Nicephorus Blemmydes, Manuel Olovol, Michael Psellos, Boethius, the doctrine of hypothetical syllogism.

Обращение к трактату «Сокращенная логика» византийского мыслителя Никифора Влеммида (Νικηφόρος ὁ Βλεμμύδης) (1197 — ок. 1272) связано с проблемой исследования взаимоотношений западной и восточной схоластик. В то время как о западной схоластической логике известно очень многое, византийская схоластика, в особенности схоластическая логика, остается малоисследованной.

* Тоноян Лариса Грачиковна — кандидат философских наук, доцент кафедры логики Института философии СПбГУ, tonoyan2003@list.ru.

Никифор Влеммид был современником Фомы Аквинского (1225–1274), с именем которого связан расцвет западной схоластики, и Петра Испанского (1220–1277), чей учебник стал самым популярным пособием по логике. Фома Аквинский, как известно, сумел соединить, точнее, приспособить аристотелевскую философию и логику для постижения христианского учения. Учебник Петра Испанского по большей части повторяет «Синописис» известного византийского ученого Михаила Пселла (1017–1077). Авторство М. Пселла до сих пор является предметом научных дискуссий. Что касается трактата по логике, который мы предлагаем для рассмотрения, то его принадлежность Никифору Влеммиду не вызывает сомнений и поможет нам ответить на вопрос, что же представляла собой в то время византийская схоластика и каким было ее взаимодействие с западной схоластической логикой.

В средние века общение между греками и латинянами было затруднено из-за языкового барьера. Хотя византийцы называли себя ромеями, римлянами, мало кто из них владел латинским языком, при этом многие тяготели к эллинской культуре. То же относится и к тем, кого называют латинянами: редкие из них владели греческим языком. В своей книге «Греко-латинское философское взаимодействие» исследователь средневековой философии Стэн Эббесен выделяет два периода наибольшего взаимовлияния греков и латинян: VI и XIII вв. [8]. Мы обратимся к этим периодам в связи с поставленной проблемой выявления специфики византийской схоластики.

«Первым схоластом» историки не без оснований называют римского мыслителя VI в. Северина Боэция (ок. 480 — ок. 525). Боэций, занимая высший пост в правительстве готского короля Италии Теодориха, был приговорен им к смертной казни, в том числе и за связи с византийским двором. Боэций как «последний римлянин» надеялся, что Константинополь поможет освободить Рим от варваров, остготов. Может быть, и по этой причине в дальнейшем византийцы заинтересовались его сочинениями. В XIII в. в Византии не только читали на греческом языке «Утешение Философией» Боэция, но и переводили и использовали в образовательном процессе его учебные пособия. Это тем более удивительно, что сам Боэций при написании своих пособий пользовался в основном греческими источниками. До наших дней дошли несколько списков византийских переводов на греческий язык двух трактатов Боэция — «О гипотетических силлогизмах» и «О топических различиях» [7]. Византолог Д. Никитас, автор двух монографий, в состав которых он включил издание указанных трактатов и комментарии к ним, считает, что перевод трактатов принадлежит Мануилу Оловоло (Manuel Holobolos, в другом написании — Холобол, Олобол), ученику Никифора Влеммида [12; 13].

Об ученике Никифора Влеммида Мануиле Оловоле мы узнаем, что это был

высокообразованный человек, которого называли «ритором риторов». Сначала он был тайным секретарем при дворе Михаила VIII Палеолога. В 60-х годах Мануил Оловол был назначен патриархом Германом ритором специальных школ, открытых при крупнейших столичных храмах. Он преподавал грамматику, логику и риторику, изучая со своими учениками помимо богословских сочинений «Органон» Аристотеля. Будучи приверженцем Иоанна IV Ласкариса, Мануил Оловол впал в немилость. Ему отрезали нос и губы и сослали в Никею в Иакинфский монастырь, но вскоре он был освобожден по ходатайству патриарха Германа. В вопросе об унии с западной церковью Оловол сначала поддержал Михаила VIII, затем стал ярким противником объединения, что явилось причиной нового заключения. По приказу императора его связали веревками вместе с другими оппозиционерами, обвешали овечьими кишками и водили по городу, подвергая изде-

вательствам толпы. Мануил Оловог был освобожден лишь после смерти Михаила VIII в 1282 г. Основные труды ученого были связаны с его преподавательской деятельностью. Он составил схолии к сборникам стихов античных поэтов, перевел на латинский язык и написал комментарии к одной из частей «Органона» Аристотеля — «Первая и Вторая аналитика», — прокомментировал перевод Боэция о диалектике и силлогизмах. Мануилу Оловогу принадлежит похвальное слово императору Михаилу VIII Палеологу, в котором он прославлял императора за возрождение высшей школы в Константинополе и за включение в ее программу грамматики, поэзии и метрики стиха. О трагической судьбе Оловога рассказал в своем сочинении историк Георгий Пахимер [2].

Логике Оловог обучался, скорее всего, в «прославленной», как свидетельствуют современники, школе, которую Никифор Влеммид основал в Имафийском монастыре. Можно предположить, что именно Никифор пробудил интерес Оловога к логическим трактатам Боэция. Однако сам Никифор, по-видимому, не знал латыни. С. Эббесен сообщает, что не нашел в текстах Н. Влеммида никаких признаков латинского влияния. Говоря о причинах, по которым его ученик Оловог мог выбрать для перевода с латыни трактаты Боэция, Эббесен отмечает их маргинальный характер для университетских программ и высказывает предположение, что выбор трактатов мог быть подсказан латинянами — доминиканцами, которые в 1232 г. открыли свое подворье в Константинополе [8].

Никифор Влеммид — выдающийся деятель Никейской империи (1204–1261)

Никифор Влеммид родился примерно в 1197 г. в Константинополе в обеспеченной семье. Его отец занимался врачебным искусством. Когда в 1204 г., в ходе четвертого крестового похода, латинские крестоносцы завоевали Константинополь, семья Никифора покинула город, оставив немалое имущество, и удалилась в Вифинию. С 1208 г. мальчик стал посещать школу в Никее, где наряду с риторикой изучал логику. Никея тогда временно стала столицей Византийской империи. В XIII столетии современники Никифора, говоря об учености, уподобляли древним Афинам уже не Константинополь, а Никею.

В 1213 г. Никифор продолжил свое обучение в Смирне, под руководством Димитрия Карика. Контакта у учителя с учеником не получилось, поэтому обучение длилось недолго. Видимо, по совету отца Никифор в течение семи лет, с 1215-го по 1222 г., изучал естественные науки, в том числе медицину, что дало ему возможность заниматься вместе с отцом врачебной практикой. Никифор готовился к созданию семьи, но измена девушки и переживания по этому поводу вынудили его оставить Смирну, а заодно и врачебную деятельность.

Никифор снова обратился к словесным наукам, решив углубить в них свои знания. С этой целью он едет в город Скамандр, где начинает посещать школу Феодора Продрома. Продром, как и многие жители столицы, бежал в 1204 г. из Константинополя и открыл свою школу в Скамандре. Здесь под руководством Продрома Никифор изучил более основательно семь свободных искусств, в том числе логику, и в особенности силлогистику.

Возвратившись в Нимфей, Никифор продолжил самостоятельные занятия. Уже через год в Смирне он выступал в логическом диспуте со своим прежним учителем Димитрием Кариком. Император решил испытать Никифора в науках и назначил экзаменатором Карика. Последний хотел выставить Никифора невеждой, но Влеммид

успешно ответил на все хитрые вопросы Карика. После этого между ними установились враждебные отношения. Никифор решил удалиться из Смирны. Он поселился в одном из Скаламандрских монастырей, где начал обстоятельно изучать Священное Писание.

В 1235 г. в возрасте 38 лет он принимает монашество. Далее начинается его плодотворная церковная, общественная и педагогическая деятельность. С подробным изложением многосторонней деятельности Влеммида можно ознакомиться, обратясь к магистерской диссертации В. И. Барвинка «Никифор Влеммид и его сочинения» [1].

В 1237 г., после путешествия в Палестину, Никифор в монастыре св. Григория Чудотворца основал школу, в которой стал «учителем философии». В течение нескольких лет он был учителем наследника и будущего императора Феодора Ласкариса и оказал на него сильное влияние. Ласкарис многие годы спустя с большим почтением и благодарностью относился к Никифору. Императоры Никеи не только покровительствовали науке и образованию, их двор стал центром интеллектуальной жизни Никейской империи (1204–1261). Ученик Влеммида, Феодор II Ласкарис стал одним из самых образованных людей своего времени. Его перу принадлежат несколько сочинений на философские и религиозные темы, похвальные слова и свыше 200 писем, адресованных к различным выдающимся деятелям эпохи, в том числе к его учителю Никифору Влеммиду [4]. В одном из сочинений Феодора II Ласкариса мы читаем о том, что Коринф славится музыкой, Фессалия — искусством ткачества, Филадельфия — сапожным мастерством, а Никея — философией.

Но Влеммида не привлекала жизнь в Никее, при императорском дворе. В 1248 г. он переселился в построенный на свои средства монастырь в Имафиях недалеко от Эфеса, названный им обителью Бога Сущего. В своей школе, которая пользовалась известностью и отличалась строгостью, Никифор преподавал и писал руководства по логике, физике, географии, астрономии, медицине, занимался литературным творчеством. Его сочинения по логике и физике и в дальнейшем долго служили школьными учебниками. По отзывам современников, он был не только ученым, но и наиболее добродетельным человеком своего времени. Любовь к знанию проснулась в нем очень рано и сопровождала его всю жизнь. Влеммид писал: «Истинная мудрость — правильная, благочестивая жизнь и постоянное влечение к Богу». Заповедь непрестанно молиться имела в жизни Влеммида полное осуществление. Он отказался ради уединения и ученых занятий от епископства и патриаршего сана. То, что Никифор Влеммид — личность цельная и исключительная, доказывает, к примеру, история о том, как он не допустил в Храм влиятельную царскую фаворитку Фриггу с ее большой свитой.

Никифор обладал большим полемическим даром. Император не раз привлекал его на соборные прения с латинянами. Несмотря на победу в споре с латинянами и убежденность в истине православия, Никифор более чем кто-либо желал единения с католической церковью.

Исследователь средневековой логики С. Эббесен видит немало общего у Никифора Влеммида с западным схоластическим логиком П. Абеляром (1079–1142). Оба писали не только специальные пособия по логике, но и автобиографии, которые, по крайней мере, на Западе, были весьма необычны, но довольно распространены на византийских землях. Оба пытаются убедить читателей, что их жизнь проходила в непрерывной борьбе с завистливыми недоброжелателями. Оба хвастаются, как, будучи молодыми, побеждали в диспутах своих старших учителей: Абеляр — Гийома из Шампо, Влеммид — Дмитрия Карика [8].

Трактат Никифора Влеммида «Сокращенная логика»

«Сокращенная логика» была написана Никифором Влеммидом, как полагал издатель его трактата Вегелин (Wegelinus, 1607), в царствование Иоанна Ватацы (1222–1254), которому и посвящен труд. Это произошло, вероятно, в 1238 г., когда Никифор по поручению царя стал учителем философии. В автобиографии Влеммид рассказывает, что он составил логику «по просьбе царя» и что впоследствии он дополнил «Краткую логику» непосредственно после своих прений с латинянами в 1250 г. Сочинения по логике и физике Никифора сохранились в нескольких десятках списков, тогда как, например, трактат «О теле» — всего в двух. Это говорит о том, что они действительно пользовались большой популярностью.

«Логика» Влеммида представляет собой, на первый взгляд, сокращенное изложение «Органона» Аристотеля и «Введения» Порфирия. Хотя сочинение называется «Сокращенная логика» (Επιτομή λογικῆς), объем его не так уж мал: оно занимает страницы с 675 по 1005 в 142-м томе греческой «Патрологии» Миня [11] и включает в себя предисловие и 40 глав. При более внимательном рассмотрении мы находим в трактате разделы, которых не было у Аристотеля и Порфирия.

В предисловии говорится о том, что логика есть лучшее средство достижения истины, а поскольку Бог есть Истина, — то и лучшее средство стремления к Богу. Поэтому логику изучать необходимо прежде всех других наук. Кому-то такая мысль может показаться сейчас странной, но именно она лежала в основе схоластики. После введения о пользе философии для царя и для его успешного царствования, Влеммид приступает к изложению логики — частью по Аристотелю, часть по Порфирию, изредка — независимо от них.

Изложение начинается с учения об определении и делении (главы 1 и 2), которые ценны тем, что по этим разделам логики у Аристотеля говорится не так много. Главы 3–7 — введение в логику (глава 3 — об опытном познании, о способностях души, глава 4 — о шести определениях философии, глава 5 — о видах понятий, глава 6 — о семи философских школах, глава 7 — о делении философии на практическую и теоретическую и их подразделениях). Все эти главы имеют относительно самостоятельный характер, особенно в тех местах, где говорится о том, что подразумевают под философией современники мыслителя.

Глава 8 начинает обзор «Категорий» Аристотеля. Главы 9–13 излагают первую часть «Введения» Порфирия. Главы 14–25 завершают обзор «Категорий» Аристотеля. Главы 26–30 — «Об истолковании» Аристотеля. Главы 31–36 — «Первая аналитика» Аристотеля: глава 33 говорит о разновидностях первой фигуры, 34 — о второй фигуре, 35 — о сведении к первой фигуре, глава 36 — о сложных силлогизмах. Много говорится о важности силлогизмов, ибо в них сила доказательства при исследовании всего сущего. Главы 37–39 посвящены трактату Аристотеля «О софистических опровержениях». Глава 40 носит относительно самостоятельный характер, излагает категорические и условные силлогизмы, софистические доказательства.

Учение о гипотетических силлогизмах

Мы предлагаем выделить из трактата Влеммида изложение того учения, которого не было в трудах Аристотеля и Порфирия. Речь идет о гипотетических (условных) силлогизмах. В трактате Влеммида этому учению посвящены главы 36 и частично

40. Указанное учение дошло до нас в наиболее полном виде благодаря трактату Боэция «О гипотетических силлогизмах». Именно этот трактат Боэция по неизвестным причинам был выбран, переведен и адаптирован учеником Никифора Влеммида Мануилом Оловолом.

В главе 36 дается краткое изложение учения о гипотетических силлогизмах. Возникает сразу вопрос о том, какими источниками пользовался Влеммид. В его трактате, к сожалению, нет указаний на предшественников и учителей. Следует отметить, что учения о гипотетических силлогизмах не было и у самого Аристотеля, хотя задачу построения системы таких силлогизмов он наметил в «Первой Аналитике» и в «Топике». Эту задачу, по мнению историков логики, выполнили ученики Аристотеля — Теофраст и Евдем. Труды Теофраста и Евдема до нас не дошли, но изложение этого учения мы находим в грекоязычной литературе у Александра Афродизийского (II в. н. э.), Галена (II в. н. э.), Аммония (фрагмент в *Amm. In An. Pr.* 67, 32–69, 28) и его ученика Филопона (VI в.) [5]. В латиноязычной — у Цицерона, совсем немного у Апулея (II в.) в компендиуме Марциана Капеллы (IV в.), в некоторых анонимных схолиях V–VI вв. и в виде отдельного трактата — у Боэция [6].

Из тех, кто позднее занимался в Византии логикой, мы можем назвать, прежде всего, Иоанна Дамаскина, Михаила Пселла, Иоанна Итала. В «Источнике знания» Иоанна Дамаскина, где кратко излагается логика Аристотеля, не исследуются ни категорические, ни гипотетические силлогизмы. В «Синописе» Пселла (XI в.), в котором дается полный обзор «Органа» Аристотеля, излагается наряду с этим обзором и учение о гипотетическом силлогизме (которое, кстати, отсутствует в учебнике Петра Испанского), и при этом учение, которое Аристотель заложил в «Топике», излагается в разработке Боэция. Поскольку авторство Пселла остается недоказанным и вызывает до сих пор сомнения, мы в данном случае будем исходить из предположения, что Никифор Влеммид мог не знать «Синопис» Пселла. Однако учение о силлогизмах есть у младшего современника и ученика Пселла Иоанна Итала. Иоанн Итал в своем трактате «О диалектике» [10], искусстве, главным орудием которого он считает силлогизм, кратко говорит о гипотетических и дизъюнктивных силлогизмах. При изложении учения о гипотетических и дизъюнктивных суждениях Итал пользуется стоической, а не перипатетической терминологией [3]. Добавим, что Иоанн Итал подвергался осуждению за чрезмерное использование логики в богословии.

Теперь обратимся непосредственно к главе 36 «Логики» Влеммида. Трактат начинается с анализа структуры гипотетического силлогизма, с известного примера: *если есть человек, то есть животное, при этом есть человек, значит, есть животное*. Начинается силлогизм из связи «предшествующего» (*если есть человек*) и «последующего» (*то есть животное*). Первые два предложения — посылки, *значит, есть человек* — заключение. Если в «последующем» — одна вещь, то гипотетическая посылка называется связанной, если — разные вещи, то разделительной (например, *число 10 либо четное, либо нечетное*).

Далее Влеммид излагает шесть разновидностей гипотетического силлогизма, пять из которых совпадают со списком перипатетиков и стоиков. Изобразим их, обозначив для краткости «предшествующее» и «последующее» буквами А и Б:

- I. Если А, то Б, при этом А, значит, Б.
- II. Если А, то Б, не Б, значит, не А.
- III. Неверно, что (А и Б), при этом А, значит, не Б.
- IV. Либо А, либо Б, при этом А, значит, не Б.

V. Либо А, либо В, при этом не А, значит, В.

У Влеммида эти разновидности (топосы) описываются словами и сопровождаются примерами. Опишем два из них: первый связанный топос и четвертый разделительный. В первом топосе из гипотетической связанной посылки посредством утверждения «предшествующего» выводится «последующее»: *если ночь, то солнце под землей; сейчас ночь. Значит, солнце под землей.*

В четвертом модусе утверждается одно из того, что имеется в разделительном «последующем», в заключении оставшееся в «последующем» отрицается. В разделительном «последующем» может не быть среднего (*число либо четное, либо нечетное*), а может и быть среднее (*например, число либо больше, либо меньше, либо равно другому*). Во втором случае четвертый топос выглядит так:

Либо А, либо В, либо В. Но А. Значит, не В и не В.

VI. Шестой топос у Влеммида представляет собой целиком гипотетический силлогизм: если А, то В, если В, то В, значит, если А, то В. Например: *если не день, то ночь; если ночь, то солнце под землей, значит, если не день, то солнце под землей.*

В шестом топосе, как и в первом и втором, в гипотетической связанной посылке учитываются четыре случая связи «предшествующего» и «последующего»: если А, то В; если А, то не В; если не А, то В; если не А, то не В. Изложение всех этих разновидностей силлогизмов сопровождается содержательными примерами.

Приведенного списка точно из таких шести топосов гипотетических силлогизмов мы не нашли ни у одного из упомянутых выше авторов.

Сделаем предварительные выводы из обзора главы 36 трактата Влеммида, излагающего учение о гипотетических силлогизмах. Сравним изложенное с трактатом Боэция о гипотетических силлогизмах, учитывая, конечно то, что тексты по объему несопоставимы. Все изложенное у Влеммида, имеется, конечно, и в обстоятельном трактате Боэция. Сходно излагаются определение, структура силлогизма, виды посылок, имеется также много одинаковых примеров. Самым существенным отличием является то, что Боэций использует буквы латинского алфавита a, b, c, d в качестве переменных для обозначения «предшествующего» и «последующего», а Влеммид не использует никаких переменных, хотя ему для целей краткого изложения такой прием был бы весьма удобен. Это обстоятельство, и не только оно, дает основание предположить, что Влеммид не был знаком с логическим трактатом Боэция. Заметим, что его ученик Оловола при переводе (точнее, адаптации) трактата Боэция использует переменные. Изложенное Влеммидом в главе 36 наиболее близко к содержанию главы VIII четвертой книги «Синописа» Пселла. Автор «Синописа» также излагает указанные пять модусов смешанных силлогизмов, а следом идут, как и у Влеммида, чисто-гипотетические, при этом буквенные обозначения не используются [9]. Любопытно отметить, что хотя учебник Петра Испанского почти целиком повторяет «Синописис», в нем отсутствует раздел о гипотетических силлогизмах.

Все сказанное позволяет заключить, что в учении Влеммида о гипотетических силлогизмах влияния латинских трактатов Боэция не обнаруживается. Возможно, этим можно объяснить интерес ученика Влеммида Оловола к трактатам Боэция, дающим столь обстоятельное изложение учения о гипотетических силлогизмах. Можно также предположить, что именно Никифор Влеммид посоветовал своему ученику перевести указанные трактаты Боэция, поскольку, зная о неразработанности именно этого учения в византийской логике, посчитал нужным восполнить этот пробел. Исследование данного трактата позволяет лучше уяснить усиление в XIII в. взаимовлияния греческой и латинской схоластических логик.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения. — Киев, 1911.
2. Липшиц Е. Э. Наука и образование // История Византии. — М., 1967. — Т. 3. — URL: <http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000075/st014.shtml> (дата обращения: 20.06.2014).
3. Маковельский А. С. История логики. URL: <http://monologos.ru/makovelskiy-a-o-istoriya-logiki/15> (дата обращения: 20.06.2014).
4. Ряшко Л. С. Мировоззрение Никифора Влеммида: Автореф. дис.... канд. ист. наук. — Екатеринбург, 2000. — URL: <http://www.dissercat.com/search?keys=%D0%96%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BD%D0%BA%D0%BE%D0%B2%2007.00.03#ixzz33ehNZ079> (дата обращения: 20.06.2014).
5. Тоноян Л. Г. Трактовка отношения логического следования в школах поздней античности // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. — 2013. Вып. 3. — С. 22–30.
6. Тоноян Л. Г. Место трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах» в историко-логическом процессе // Логико-философские штудии-2. — СПб., 2003. — С. 181–222. — URL: <http://ojs.philosophy.spbu.ru/index.php/lphs/article/viewFile/83/81> (дата обращения: 20.06.2014).
7. Тоноян Л. Г. Византийское восприятие трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах» // Вестник ЛГУ. — № 4. Т. 2. Философия. — 2013. — С. 50–60. — URL: <http://lengu.ru/media/File/Vestnik/Filosofia/4%20%282013%29%20philos%20for%20site%20lgu.pdf.pdf> (дата обращения: 20.06.2014).
8. Ebbesen S. Greek — Latin Philosophical Interaction. — Vol. 1. — SAXO Institute, University of Copenhagen, Denmark, 2008. (Частичный перевод с англ.: Горячкина А. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/406928.htm> (дата обращения: 20.06.2014)).
9. Ehinger El. (Ed.) Synopsis organi Aristotelis Michaelae Psello auctore. — 1597.
10. Logische Traktate: Ioannis Itali Opuscula Selecta I–III: de syllogismis, de arte dialectica, de arte rhetorica / ed. G. Cereteli. — Tbilissi, 1924–1926.
11. Nicephori Blemmidæ opera Omnia // Patrologiæ Cursus Completus. Series Græca / Ed. Migne J. P. — Vol. 142. — Paris, 1885.
12. Nikitas D. Z. (ed.) Eine byzantinische Übersetzung von Boethius «De hypotheticis syllogismis» (Hypomnemata, 69) — Göttingen, 1982.
13. Nikitas D. Z. (ed.) Boethius' De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes. — Athen: The Academy of Athens, 1990.

«БРЕВИЛОКВИУМ»: ЖАНР ТРАКТАТА И МЕТОД ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ БОНАВЕНТУРЫ¹

В статье выявляются цели создания трактата «Бревиллоквиум» и его жанровая специфика, анализируется специфика дедуктивного метода Бонавентуры (в том смысле доказательного, научного знания, который вкладывал в понятие дедуктивного метода Аристотель («Вторая аналитика»)), состоящая, прежде всего, в распространении его Бонавентурой на композицию трактата, при этом устанавливается, что подобные трактаты до Бонавентуры писались с применением индуктивного метода изложения. Изменение традиционного метода делалось Бонавентурой намеренно, для того чтобы показать, что теология может рассматриваться как доказательная наука. Автор устанавливает, что в «Бревиллоквиуме» Бонавентура применяет и собственный метод редукции, состоящий в постоянном сведении любого знания к его первопринципам, а сами первопринципы наук — к первому принципу науки теологии. Такая сложная структура трактата восходит, с одной стороны, к неоплатонической триаде, а с другой — к идеалам философско-теологического синтеза Ансельма Кентерберийского и Гуго Сен-Викторского.

Ключевые слова: Бонавентура, «Бревиллоквиум», жанр, индуктивный метод, дедуктивный метод, метод редукции, теология, научное знание.

K. V. Karpov

*Breviloquium: its genre and Bonaventure's method
of philosophical research*

The article deals with setting and purpose of *Breviloquium*, reveals its genre and method. Usually the *questio* technique was associated with 'dialectical' or 'Scholastic' method. It was based on an inductive process of ordering particular pieces of evidence (Biblical texts, traditional authorities, philosophical opinions), which are logically analysed to arrive to general, but probable conclusions. *Breviloquium* differs from this tradition and other Bonaventure's works of systematic theology radically. Bonaventure employed in it what his contemporaries regarded as a superior mode of reasoning, i.e. the deductive method. It was made in order to demonstrate the truth of the Scripture that implies providing necessary arguments. At the same time Bonaventure uses his own *reductio* method, consisting in providing reduction all possible knowledge to the first principles of sciences, and the latter to the first principle

* Карпов Кирилл Витальевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии религии ФГБУН Институт философии РАН, kirill.karpov@gmail.com

¹ Работа выполнена в рамках реализации проекта № 13-33-01242 ««Бревиллоквиум» Бонавентуры в контексте философской культуры средневековья (XIII в.)», поддержанного РГНФ.

of theology. These methods are traces to neoplatonic tradition and philosophic-theological synthesis of Anselm of Canterbury and Hugh of St. Victor.

Keywords: Bonaventure, *Breviloquium*, genre, inductive method, deductive method, reduction method, theology, scientific knowledge.

Бонавентура (ок. 1218–1274) известен отечественному читателю не только как выдающийся схоластический философ, генерал ордена францисканцев, автор жизнеописания Франциска Ассизского, но прежде всего как средневековый мистик. И это вполне справедливо, ведь по соответствующей теме им были составлены два трактата («Путеводитель души к Богу» — *Itinerarium mentis in Deum*, «Краткий разговор» («Краткое изложение теологии») — *Breviloquium*), получивших широкое признание как в Средние века, так и в последующие столетия. Судя по сохранившимся копиям, «Бревиллоквиум» был более популярен в Средние века (сохранилось 227 манускриптов «Бревиллоквиума» против 138 «Путеводителя»). Однако ситуация изменилась на прямо противоположную в настоящее время: существует множество исследований и переводов (в том числе и на русский язык) «Путеводителя», тогда как «Бревиллоквиум» на этом фоне кажется совсем забытым произведением, и это несмотря на то что в последнее время появилось несколько новых переводов трактата (даже на китайский язык). Это обстоятельство кажется совершенно не справедливым еще и в виду того, что жанр этого трактата, метод исследования и изложения, применяемый Бонавентурой, представляются не просто оригинальными, но и уникальными для всего Средневековья [см. 13].

Трактат «Бревиллоквиум» датируется 1257 г., на что указывает и свидетельство самого раннего манускрипта: «Заканчивается “Краткий разговор” брата Бонавентуры из ордена братьев-миноритов, посвященный пониманию Св. Писания и христианской веры. От рождества Христова MCCLVII» [11, р. 262]. Соответственно, он был написан после «Спорных вопросов о знании Христа» и «О тайне Троицы», датируемых 1254 и 1255 гг. соответственно. Об этом свидетельствует тот факт, что в части IV, главе 6 обнаруживается рефлексия Бонавентуры по поводу решения вопроса о полноте мудрости интеллекта Христа, сделанного им в «Спорных вопросах о знании Христа». Однако это свидетельство некоторые исследователи считают недостаточным. Камилль Берюб полагает, что указанный манускрипт не имеет решающего значения для датировки трактата, и считает, что он был написан позже «Путеводителя» (1259) [см. 7]. Если датировка 1257 г. верна, то выходит, что трактат был написан в то время, когда Бонавентура стал генералом ордена францисканцев.

«Бревиллоквиум» на первый взгляд представляет собой синтез учения Бонавентуры, подводит под ним черту, которую можно считать и окончательной ввиду того факта, что в феврале 1257 г. он становится генералом своего ордена. В этом произведении мы сталкиваемся с синтезом, выдающимся по глубине мысли и по применению выработанного схоластического метода. Именно эту цель ставит перед собой Бонавентура, а потому «Бревиллоквиум» занимает особое место в ряду сочинений магистра из Баньореджо. Вместе с тем не стоит воспринимать «Бревиллоквиум» только лишь как вклад Бонавентуры в академическую философско-теологическую мысль. Будучи уже генералом ордена, Бонавентура хорошо понимал, что для образования новых братьев нужно специальное сочинение. «Бревиллоквиум» выполняет и эту важнейшую задачу. Той же цели служит сочинение «Правила для новициатов», и в этом аспекте «Бревиллоквиум», конечно, не является уникальным трактатом в корпусе сочинений Бонавентуры. Необходимость в таком обучающем, систематическом, логически проду-

манном произведении для братьев ордена диктовалась самой системой средневекового образования и условиями приема новых братьев в орден, имевшими место в середине XIII столетия. В орден принимались как совсем молодые люди, так и те, кто уже закончил, например, теологический факультет университета. Стандартом же обучения на теологическом факультете было изучение Библии в течение двух лет и еще в течение того же времени «Сентенций» Петра Ломбардского. В результате новый член ордена мог и не иметь «высшего» образования, а мог быть профессиональным теологом, правда знания, полученные им в университете, далеко отстояли от духовных идеалов ордена и сложившегося в нем понимания целостного христианского вероучения. Для решения задачи логичного, целостного представления католического вероучения и был написан трактат:

И поскольку это учение передавалась как в писаниях святых, так и учителей путано, постольку приходящие к изучению Св. Писания не могут долгое время ни читать его, ни слушать о нем. На самом деле, начинающие теологи часто приходят в ужас от Священного Писания, чувствуя, что оно так же неопределенно и неупорядоченно, как лесная чаща. Поэтому мои братья попросили меня изложить кратко некий итог истины теологии, основываясь на моем скромном знании. И будучи одолен их просьбами, я согласился написать некий *краткий разговор (breviloquium)*, в котором я вскользь коснусь не всех истины нашей веры, но тех, которых скорее следует держаться, добавляя при этом некоторое объяснение для каждого затрагиваемого вопроса, для того чтобы он был понятен [9, р. 208].

Необходимость логического изложения христианского вероучения, в том числе и в целях образования, осознавалась далеко не одним Серафическим Учителем. Этой цели служили и знаменитые «Суммы» теологии. Так, Александр Гэльский, предшественник Бонавентуры на должности профессора в Парижском университете, составил синтез христианского вероучения, известный как «Сумма брата Александра»? или «Сумма Гэльского» (*Summa fratris Alexandri, Summa Halensis*). («Сумма» Александра Гэльского писалась на протяжении почти двух десятков лет (1238–1257) и является произведением нескольких авторов: самого Александра Гэльского, Иоанна из Ла-Рошели, Уильяма из Миддлтона, Юде Риго и других францисканских учителей.) И, конечно же, нельзя обойти вниманием «Суммы теологии» двух знаменитых доминиканских учителей — Альберта Великого и Фомы Аквинского. Последний ставил перед своей «Суммой» именно педагогическую цель:

Поскольку учитель католической истины должен не только наставлять продвинувшихся, но и образовывать начинающих сообразно тому, что говорит апостол (1 Кор 1: 2–3): Как с младенцами во Христе я питал вас молоком, а не твердою пищею, то главным нашим намерением в этой книге является такое рассмотрение относящегося к христианской религии, каковое подобает для образования начинающих.

Ибо мы видим, что те, кто только начинает постигать это [т. е. христианское] учение, часто испытывают затруднения [в понимании] того, что было написано различными [авторами]: отчасти в связи с множественностью бесполезных вопросов, разделов и аргументов; отчасти потому, что то, что им [т. е. начинающим] необходимо знать, преподается не сообразно порядку предмета, но сообразно тому, что требует содержание книги, или сообразно случайному ходу диспута; а отчасти в связи с тем, что многократное повторение одного и того же вызывает в умах читателей досаду и смятение [6, с. 2].

Таким образом, как Аквинатом в «Сумме теологии», так и Бонавентурой в «Бревилорквиуме» осознавалось и ставилось целью, прежде всего, составление *понятного*, логически непротиворечивого, доступного для начинающих руководства по христи-

анской теологии. Однако на этом сходство двух сочинений заканчивается: они весьма различны по объему (512 вопросов в «Сумме» против 72 глав в «Бревилоквиуме») и методу (устоявшийся схоластический метод *quaestio*, используемый Аквином, и новый способ изложения, применяемый Бонавентурой).

Фома Аквинский, Альберт Великий, авторы «Суммы» Александра Гэльского — все они (а также многие другие менее известные авторы) при составлении «Сумм» использовали устоявшуюся «схоластическую» технику, выработанную на университетских занятиях и знаменитых средневековых диспутах. Она состояла в последовательной постановке вопросов, рассмотрении позиций «за» (*quod sic*) и «против» (*sed contra*), вынесении собственного решения (*respondeo*) и ответе на возражения оппонентов (*ad rationes*). Данный метод (техника *quaestio*) стал популярным не только на факультетах искусств и теологии, но и на факультете права (попыткой применения этого метода может считаться «Декрет» Грациана). Несомненным достоинством этого метода является то, что почти всеми принимаемое положение проблематизируется, а ответ на вопрос отыскивается при помощи логического анализа возможных доказательств того или иного решения. Этот метод, который порой и ассоциируется со схоластикой вообще, увязывался средневековыми философами с «дедуктивным» способом поиска истины. Соответственно, «дедуктивному» противополжит «индуктивный» способ исследования. Дедуктивный метод, исходя из самоочевидных первых принципов, приводит посредством логических правил вывода к необходимым следствиям. А сам процесс дедуктивного рассуждения называется «доказательством». Индуктивный же метод исходит из мнения (например, личного опыта наблюдения за единичными вещами), в нем используются те же логические правила вывода, но вследствие ненадежности основания вывод также не может быть абсолютно достоверным, доказанным, а потому часто называется «возможным заключением» (*probabilis*).

Наука — это знания, имеющие самостоятельную цель, которая полностью объясняет основные положения науки, но именно этого недостает познаниям по части изыскания и суждения, поскольку ни то, ни другое само по себе не является самостоятельным. А потому они составляют не науку, а лишь ее части, то есть части искусства рассуждения [5, с. 326].

Бонавентура в «Бревилоквиуме» применяет именно дедуктивный метод философского исследования и изложения материала. Выбор этого подхода сам Серафический Учитель объясняет самим объектом теологии — Первоначалом:

Поскольку же теология, на самом деле, представляет собой речь о Боге и о Первоначале, постольку она как высшая наука и учение должна сводить все к Богу как к первому и высшему началу. Поэтому давая основание всему, о чем касалась речь во всем этом малом сочинении или тракте, я пытался извлечь эти основания из Первоначала, чтобы показать, что истина Священного Писания происходит от Бога, что она говорит о Боге, в соответствии с Ним и полагает Его своей целью, чтобы показать, что эта наука по заслугам обладает единством и порядком и заслуженно именуется теологией [9, р. 208].

Понятно, чтобы «показать, что истина Священного Писания происходит от Бога, что она говорит о Боге, в соответствии с Ним и полагает Его своей целью», т. е., согласно Гуго Сен-Викторскому, составить самостоятельную науку необходимо использовать *доказательства* — рассуждения, основанные на самоочевидных началах и прово-

дящиеся по правилам вывода: «Доказательство состоит в приведении необходимых аргументов и является делом философов» [5, с. 325].

Данный идеал дедуктивного, научного знания был воспринят схоластами от Аристотеля, который подчеркивал во «Второй аналитике», что единственно дедуктивный способ рассуждения предоставляет научное знание:

Здесь же скажем, что имеем знание и посредством доказательства. Под доказательством же я разумею научный силлогизм. А под научным я разумею такой силлогизм, посредством которого мы знаем благодаря тому, что мы имеем этот силлогизм. Поэтому если знание таково, как мы установили, то и доказывающее знание необходимо исходит из истинных, первых, непосредственных, более известных и предшествующих [посылок], т. е. из причин заключения. Ибо такими будут и начала, свойственные тому, что доказывается [1, с. 259].

В доказательстве получаемое следствие необходимо выводится из посылок, при этом посылки могут быть как выводами из других доказательств, а могут оставаться недоказуемыми. В последнем случае эти посылки являются самоочевидными истинами, принимаемыми людьми:

Общее понятие ума (*communis animi conceptio*) есть высказывание, с которым каждый, выслушав его, соглашается. Они бывают двух видов. Одни общи для всех вообще людей... Другие [общеприняты] только среди ученых, хотя и они основываются на [общих понятиях] первого вида [4, с. 161].

Кроме дедуктивного метода изложения Бонавентура применяет в рассматриваемом трактате и метод объяснения по четырем аристотелевским причинам (формальной, материальной, действующей и целевой), согласно тому положению Стагирита:

Мы полагаем, что знаем каждую вещь безусловно, а не софистически, приводящим образом, когда полагаем, что знаем причину, в силу которой она есть, что она действительно причина ее и что иначе обстоять не может [1, с. 259].

Именно в смысле этих четырех причин следует понимать уже приведенные слова Серафического Учителя о том, что все, о чем говорится в «Бревилоквиуме», сводится к Первоначалу и что «истина Священного Писания происходит от Бога (действующая причина), что она говорит о Боге (материальная причина), в соответствии с Ним (формальная причина) и полагает Его своей целью (целевая причина)».

Итак, способ решения Бонавентурой поставленной в трактате цели понятен: это дедуктивное рассуждение, дающее достоверное знание, основывающееся на первых самоочевидных началах, объясняющее истины христианского вероучения в связи с четырьмя причинами Аристотеля, ставящее предельной целью своего исследования Первоначало.

В применении вышеизложенного метода заключается и различие между «Бревилоквиумом» и «Путеводителем». В «Путеводителе» Бонавентура предлагает «восходить душой к Богу» через шесть последовательных стадий, начиная со знания тварных, материальных вещей. Таким образом, в «Путеводителе» Бонавентура следует уже индуктивному методу исследования и изложения:

Ведь в настоящем состоянии нашей природы сотворенный мир представляет собой лестницу для восхождения к Богу. Среди творения одно является следом, другое — образом, одно телесно, другое духовно, одно преходяще, другое бессмертно, и вследствие

этого одно находится внутри нас, другое вне нас. Поэтому, чтобы достичь созерцания Первоисточка, Который в высшей степени духовен, вечен и превосходит вас, следует перейти через следы, которые телесны, преходящи и находятся вне нас, и это выведет нас на путь к Богу [3, с. 51].

Итак, в обоих трактатах мы имеем дело со сходными целями (в целом ее можно охарактеризовать как демонстрацию того, как все существующее может быть укоренено в Первоначале), но с разными способами ее реализации: индуктивным и дедуктивным [8, р. 196–201].

Однако оба произведения роднит так называемый метод *редукции* (*reductio*). Редукция означает «возвращение» вещи к своему началу. Понятно, что вследствие различия начальной точки рассуждения техника *reductio* применяется Бонавентурой в двух обозначенных нами трактатах по-разному. В «Путеводителе» Бонавентура описывает процесс восхождения души от тварных материальных вещей через различные промежуточные «следы», открывающиеся человеку по мере того, как его душа «прозревает», совершенствуется, к единственному началу, когда человек достигает духовного и мистического восхищения (*excessus*) и полностью переходит в Бога. То есть, если позволить себе абстрагироваться от мистической составляющей «Путеводителя», мы обнаружим, что человек, сконцентрированный на глубоком познании реальности, придет рано или поздно к философии, метафизике и теологии. Ясно, что в «Бревилловкуме» мы наблюдаем обратный процесс: трактат начинается не с единичных вещей, а сразу с Бога (первая часть посвящена учению о Троице — одному из самых сложных для понимания догматов), а уже исходя из более «высокого» знания показывается, как все в теологии сводится «к Богу как к первому и высшему началу» [9, р. 208]. Редукция возможна в силу того, что, как говорит Бонавентура в «О возвращении наук к теологии», познание озаряется неким исходящим высшим светом, состоящим из четырех частей: внешнего, внутреннего, низшего и высшего. Высший свет — свет благодати и священного Писания, ведет человека к познанию высших истин, превосходящих человеческий разум. Четырем частям света соответствует шесть его видов: свет Священного Писания, свет чувственного познания, свет технических умений, свет философии рациональной, свет натуральной философии и свет моральной философии, и все виды света упорядочиваются по отношению к своему единственному источнику. Шести видам света соответствуют шесть видов познания, которые так же, как и виды света, упорядочиваются по отношению к единственному источнику, из которого они все истекают и которым они все завершаются, — к теологии [см. 2].

А так как все световые пути происходят от одного света, то и все эти познания упорядочиваются через познание Священного Писания, им завершаются, в нем совершенствуются и через его посредство направляются к вечному озарению. Следовательно, все наше познание должно завершаться познанием Священного Писания и насколько возможно, в аналогичном смысле, через который озарение возвращается к Богу: ведь в нем оно имело начало. И тут завершается круг, завершается шестерка и тем самым реализуется ее назначение [2, с. 132–133].

Рассмотрим теперь конкретные примеры того, как Бонавентура использует дедуктивный метод и метод редукции в «Бревилловкуме».

Обратимся сначала к самому пониманию теологии как дисциплины, которое мы обнаруживаем в Прологе «Бревилловкума», представляющем, по словам Шеню, «самую замечательную программу священной герменевтики, предложенной

в XIII столетии» [12, р. 54]. Прежде всего, объект теологии не может быть исследован в обычном, научном, смысле слова, т. к. он, скорее, поддается опытному познанию в процессе богообщения. А потому теология покоится на вере и открывается нам Святым Духом. Но что может познаваться верой? Добродетель веры необходима для понимания Писания и для разработки систематической теологии. Человек обретает эту добродетель благодаря трансформирующему ум действию благодати. Благодаря такому озарению человеческий разум становится способным к восприятию, ощущению божественного. Таким образом, божественный свет выступает условием возможности познания высшей реальности. Поскольку же, согласно схоластической максиме, принцип существования и принцип познания совпадают, постольку без озарения человеческий интеллект никак не может достигнуть познания предельных основ мироздания, не может выявить условие (источник) своего познания и возвести все к нему. Итак, именно верою человеческий ум схватывает, что Первопричина является основанием универсума, отражается во всех тварных вещах, и именно вера возвращает все знание к Первоисточнику. Объектом же веры как познавательной способности (*credibile*) является Писание. Задачей теолога становится представить объект веры как некое познаваемое (*credibile ut intelligibile*), помочь людям понять то, что открывается их верой. В реализации этой задачи теолог должен побуждать людей к принятию того или иного вероучительного догмата, не только представляя сухое рассуждение, доказывающее его истинность. Предмет теологии настолько высок и его познание настолько зависимо от высшего света, озаряющего человеческий разум, что теология не может реализовываться как научная дисциплина. В своих доказательствах теология должна оперировать не только (и не столько) силлогистическим рассуждением, но и конкретными примерами из истории, авторитетными суждениями, больше повествовать и приводить примеров, чтобы побудить людей ответить своей верой на Божественное Слово [9, р. 252–256]. Именно в соответствии с этой схемой строит Бонавентура свое рассуждение в «Бревилоквиуме». Каждая глава начинается с некоего утверждения касающегося того или иного аспекта объекта веры (*credibile ut intelligibile*), вводимого такими оборотами, как «истинная вера предписывает», «Священное Писание учит» и т. п. Далее Бонавентура приступает к изложению того, как можно понимать сказанное, и дает некоторое обоснование сделанного утверждения, основываясь на христианском вероучении (*credibile ut intelligibile*). Соответственно, вероучительные догматы выступают теми самыми первыми, самоочевидными принципами, из которых исходит всякое дедуктивное познание, а правила вывода имеют силу в теологии, только если на веру принимаются первые принципы. В конечном же счете все это показывает нам фундаментальный принцип теологии и метафизики Бонавентуры:

Слово выражает Отца и вещи, сделанные через Него, и преимущественно приводит нас к единению с Отцом. И через это имеется древо жизни, т. к. посредством этого и купляемся и оживляемся в самом источнике жизни... В этом заключается существо всей нашей метафизики: эманация, поучение, завершение [10, р. 332].

Таким образом, структура теологии, по Бонавентуре, отражает неоплатоническую структуру «исхождение-возвращение», когда высшее благо эманурует все сущее, а затем оно возвращается к нему [14, р. XLVIII].

Этой же неоплатонической схеме соответствует структура «Бревилоквиума». Первые три главы посвящены эманации: первая — троичности Бога, вторая — ис-

хождению сущего из Слова, третья — отпадению сущего от Бога в силу греха. Заключительные четыре главы описывают процесс возвращения: в четвертой главе говорится о воплощении Слова в человека, в пятой — о трансформации человеческой природы под действием благодати, в шестой — о дарах благодати, в седьмой — о конце возвращения всего сущего к Богу.

Приведем еще один, более конкретный пример реализации Бонавентурой своего метода. Во второй главе первой части, посвященной вопросу троичности лиц и единству сущности в Боге, Бонавентура, обращаясь к вопросу о том, как множественность ипостасей может сочетаться с единством природы, начинает свое обсуждение с простой констатации христианского вероучительного догмата: «Истинная вера предписывает нам держаться того, что в единстве природы имеются три персоны» [9, р. 210]. Далее Бонавентура уточняет взаимоотношение лиц Троицы, как Сын исходит от Отца, а Святой Дух — от сына и от Отца: «Отец, Сын и Святой Дух. Из них Первое [лицо] не производится из чего-либо, Второе производится от Первого через рождение, Третье производится от Первого и второго через дыхание (*spiratio*) или исхождение (*processio*)», утверждает, что такой порядок никак не лишает Бога атрибутов простоты, единичности, неизменности [9, р. 211]. Изложив вероучительский догмат о троичности ипостасей и единстве природы Бога, Бонавентура переходит к представлению его рациональному доказательству (*ratio ad intelligentiam*). Серафический Учитель говорит, что если мы размышляем о Боге высоко и с любовью, то сама вера сообщает нам, что Бог обладает Сыном и оба они обладают возлюбленным Святым Духом:

Основание же этой истины таково. Поскольку вера, являясь источником нашего поклонения Богу и источником той науки о благочестии (*doctrina secundum pietatem*, 1 Тим 6: 3), предписывает, чтобы мы думали о Боге наиболее возвышенным и благочестивым образом. Наша мысль о Боге не будет наиболее возвышенной, если мы не будем верить в то, что Бог мог бы наиболее полно сообщить себя, не будет наша мысль наиболее благочестивой, если будем верить в то, что Бог мог, но не желал этого. А потому чтобы мы думали о Боге наиболее возвышенно и в высшей степени любовно (*piissime*), [вера] говорит нам, что Бог наиболее полно сообщает себя, вечно обладая любимым [Сыном] и любимым ими обоими [Святым Духом]. И в силу этого Бог един и троичен [9, р. 211].

Дедуктивность рассуждения Бонавентуры заключается здесь в том, что он начинает с утверждения веры, привлекает для доказательства данные веры, используя их как первопринципы, сама мысль выстраивается по правилам вывода, которые приводят к итогу (единство Бога в трех лицах) по необходимости. Более того, весь трактат строится как одно большое рассуждение (или цепь рассуждений), поскольку доказанные утверждения используются Серафическим Учителем в следующих главах уже как посылки (не самоочевидные, но доказанные). В итоге получается, что любой догмат христианской веры доказывается тем, что он необходимо следует из природы самого Первоначала. Как мы помним, в этом и заключается высшая цель трактата: «Поскольку же теология, на самом деле, представляет собой речь о Боге и о Первоначале, постольку она как высшая наука и учение должна сводить все к Богу как к первому и высшему началу» [9, р. 208].

Таким образом, «Бревиллоквиум» Бонавентуры представляет собой весьма сложный по замыслу, структуре и методу изложения трактат. В нем мы обнаруживаем как отклики из разных сочинений Бонавентуры, написанных до обсуждаемого произведения, так и схемы и ходы, используемые Серафическим Учителем в своих более поздних

работах. «Бревилоквиум» несет в себе несколько пластов смыслов: неоплатонический, аристотелевский, мистический, теологический; в нем мы обнаруживаем влияния Аристотеля, предшествующей святоотеческой и схоластической традиций, арабской мысли. Однако все это представлено Бонавентурой в весьма изящной и легкодоступной (на первый, неискушенный взгляд) форме; под стать жанру трактата и предпринятый в нем Серафическим Учителем теологический синтез.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1978. — С. 255–346.
2. Бонавентура. О возвращении наук к теологии / Пер., примеч. А. Вашестова // Антология средневековой мысли. (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. — Т. 2 / Под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. — СПб.: Издательство РХГИ, 2002. — С. 127–140.
3. Бонавентура. Путеводитель души в Богу / Пер. с лат., вступит. ст. и коммент. В. Л. Задворного. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993.
4. Бозций. Каким образом субстанции могут быть благами, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциально // Бозций. Утешение философией и другие трактаты / Отв. ред. Г. Г. Майоров. — М.: Наука, 1990. — С. 161–166.
5. Гуго Сен-Викторский. Семь книг назидательного обучения, или Дидаскалион. II, 31 // Антология средневековой мысли. (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. — Т. 1 / Под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. СПб.: Издательство РХГИ, 2001. — С. 298–341.
6. Фома Аквинский. Сумма теологии. Пролог // Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. с лат. А. В. Апполонова. — Т. 1. — М.: Издатель Савин С. А., 2006.
7. Bérubé C. De la philosophie a la sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon. — Rome: Instituto Storico dei Cappuccini, 1976. — P. 117–118.
8. Blanco F. C. Imago Dei: Aproximacion a la Antropologia Teologica de San Buenaventura. — Murcia: Publicaciones del Instituto Teologico Franciscano, 1993.
9. Bonaventura. Breviloquium // Bonaventura. Opera omnia. — Т. V. — Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891. — P. 199–291.
10. Bonaventura. Collationes in Hexaëmeron // Bonaventura. Opera omnia. — Т. V. — Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891. — P. 327–454.
11. Bougerol J. G. Manuscrits franciscains de la Bibliothèque de Troyes. — Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1982.
12. Chenu M-D. La théologie comme science au XIIIe siècle. — Paris: Vrin, 1957.
13. Gerken A. Identität und Freiheit: Ansatz und Methode im Denken des heiligen Bonaventura // Wissenschaft und Weisheit. — Düsseldorf, 1974. — Bd. 37. — S. 98–110.
14. Monti D. Introduction // Bonaventure. Breviloquium / Introduction, Translation and Notes by Dominic V. Monti, OFM. — New York: Franciscan Institute Publications, 2005. — P. XIII–L.

ИСТИННОЕ ЗНАНИЕ КАК ВЫРАЖЕНИЕ НАУЧНОГО МЕТОДА В МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ НА ЭТАПЕ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Статья посвящена проблематике философии науки как особого направления философских исследований на этапе ее становления. Автор анализирует научные теории Д. Гершеля, У. Уэвелла, Д. С. Милля, в центре внимания которых находится проблема индукции как всеобщего метода развития науки, метода, обеспечивающего истинность знания. Анализ оригинальных концепций этих ученых позволяет выделить основные методологические тенденции философии науки на этапе ее становления: постановку и попытку решения проблемы источника и механизма формирования нового научного знания.

Ключевые слова: методология, истинное знание, философия науки, научный метод, индукция.

V. I. Spivak

True knowledge as the expression of scientific method in the methodological concepts at the formation stage of the philosophy of Science

The article is dedicated to the problems of the philosophy of Science as special direction of philosophical studies at the stage of its development. The author analyzes the scientific theories of J. Herschel, W. Whewell, J. S. Mill D., which focus on the induction problem as an universal science development method providing true knowledge. Analysis of the original concepts of these scientists allows identifying the main Science philosophy's methodological tendencies at the stage of its development: statement and attempt to solve the problem of the source and mechanism of new scientific knowledge formation.

Keywords: methodology, true knowledge, philosophy of science, philosophy, scientific method, induction.

Как известно, направления исследований и круг проблем философии науки в значительной мере складывались под влиянием развития позитивизма, характерным признаком которого является сциентизм. Сциентизм можно рассматривать как выражение широко распространенных умонастроений и организационно-практических действий, ориентированных целями апологии и укрепления авторитета науки как

* Спивак Веда Игоревна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, vspivak@inbox.ru.

единственного источника объективно-истинных, достоверных знаний о человеке и природе, как надежной основы определения и выбора стратегий антропологической и социальной эволюции общества [9, с. 96].

Среди наиболее значимых положений сциентизма отметим следующие:

1. Наука может заменить собой философию и метафизику в области разрешения основных моральных и этических проблем;
2. В науке заключены решения всех проблем человечества;
3. Методы точных наук являются единственными верными научными методами, и эти методы должны применяться также и к гуманитарным и к социальным наукам.

Эти положения, отражающие антиметафизические умонастроения первого позитивизма, его убеждение в силе и непогрешимости научного метода, прежде всего индуктивного, выражаются в научных концепциях ученых, положивших начало становлению философии науки как особого направления философии: Д. Гершеля, У. Уэвелла, Д. С. Милля, У. Джевонса.

Особенно точно характеризует сциентистскую направленность этих методологических концепций на этапе становления философии науки именно третье положение, касающееся научного метода как единственно точного способа получения и выражения истинного знания.

Наиболее ярко и точно убеждение в том, что научный метод — это не только способ достижения истинного знания, но и выражение этого знания, а развитие научного метода — это выражение прогресса науки, демонстрируют, как отмечалось выше, логико-методологические и историко-научные концепции Д. Гершеля, У. Уэвелла, Дж. Ст. Милля, У. Джевонса. Несмотря на существенные разногласия в их методологиях, их позиции объединяет проблема индукции как всеобщего метода развития науки, метода, обеспечивающего истинность знания. Исторически наука и начинается там, где источником познания и критерием истинности становится наблюдение и опыт. Кратко индукцию можно «определить как обобщение из опыта» [5, с. 602]. Но проблема индукции как метода получения нового знания выдвигает ряд требующих рассмотрения вопросов: в чем, собственно, состоит логико-методологический смысл индукции как способа получения нового истинного знания; на чем основывается убеждение в ее правильности и эффективности как научного метода; что представляет собой научный закон с точки зрения того, как именно понимается индукция: является ли он презентативным знанием (наблюдаемым фактом) или репрезентативным (выводимым)? Отметим, что в методологии науки индукция, как и абдукция («изобретение новой истины, которая до реального обоснования в эксперименте, т. е. потенциально, предлагает лучшее объяснение причины исследуемого факта» [6, с. 12]), до сих пор является одной из наиболее обсуждаемых частей научного метода.

Обратимся непосредственно к рассмотрению специфики индукции в работах этих ученых, создавших наиболее яркие и значимые для последующего развития философии науки концепции научного метода. Выдвигая индукцию в центр своих методологических концепций, авторы демонстрируют различные методологические подходы к ее анализу: Гершель предпринимает попытку модернизации индуктивизма, и в его концепции индукция становится синтетическим, гипотетико-дедуктивным методом. Уэвелл в попытке преодоления индуктивизма формулирует новую концепцию индукции как теории научного прогресса. Концепцию Милля, оппонента Уэвелла в вопросах индукции, отличает «системная» апологетика индуктивизма, вы-

ражающаяся в понимании индукции как теории и метода восхождения от опытных данных к законам науки. Дживонс разрабатывает концепцию индукции как обратной дедукции, выдвигая важную идею комбинаторной природы нашего мышления, наших интеллектуальных операций — дедукции, теории вероятностей, выдвижения гипотез и индукции.

С математической точки зрения Дживонс не вносит в саму теорию ничего нового, новым является ее использование в методологических целях. В результате Дживонс стал одним из основоположников индуктивной интерпретации вероятностей [6, с. 237].

Попытаемся выявить своеобразие трактовки понятия индукции этих подходов. Гершель, предпринявший первую результативную попытку в систематической форме изложить основные методологические принципы естественнонаучного исследования, модернизировал индуктивистскую программу Ф. Бэкона. «Используя опыт Ньютона, Гершель полагает, что с помощью индукции можно не только открывать истинные причины природных явлений, но и конструировать научные теории» [6, с. 126]. Его концепция, изложенная в «Предварительном рассуждении об исследовании натуральной философии и методологии науки», оказала «значительное, хотя и прямо противоположное» влияние на методологические теории Уэвелла и Милля.

Гершель считал индукцию методом, с помощью которого можно не только открывать истинные причины природных явлений, но и конструировать научные теории.

Своеобразие методологической концепции Гершеля состоит в попытке на основе собственного богатого естественнонаучного опыта, основных положений методологии Ф. Бэкона, логики причинности Д. Юма и аналитико-синтетического метода И. Ньютона построить синтетическую концепцию индукции [6, с. 149].

В своих исследованиях Гершель руководствовался установкой Бэкона на рассмотрение причин явлений как основную цель эмпирического познания, индуктивными методами научного открытия, основывался на идее постепенного восхождения от индукции низшего порядка к индукции высшего порядка, которая воспринималась им как идея научного прогресса. Вместе с тем Гершелю присущ некоторый скептицизм в отношении логико-математических наук. Что касается Юма, то Гершель основывается на его теоретико-познавательных воззрениях, в частности на идее непознаваемости явлений. Гершель сближает бэконовскую трактовку понятия причины с юмовской, утверждая непознаваемость причин как «простых форм» и отстаивая достаточность одних только непосредственных причин в познании природы. Таким сближением он хотел, очевидно, максимально исключить из научного знания неverified элементы и добиться полной эмпирической интерпретации всех научных высказываний.

Одновременно и как бы противореча собственному скептицизму, Гершель развивает тему гипотетико-дедуктивного испытания гипотез и теорий. Ее появление свидетельствует о его намерении представить подтверждение в опыте общим критерием истинности всех научных утверждений.

В концепции Гершеля индукция фактически объединяет эмпирическую и теоретическую индукции; открытие, подтверждение законов и теорий и дедукцию из их следствий; метод гипотез и методы опытного исследования; обобщение и сингулярное предсказание, научный прогресс. Метод Гершеля отличает синтетический, обобщающий характер, что позволяет рассматривать его как значительный шаг вперед,

Основные положения о научном методе как основном и необходимом компоненте истинного знания находят свое развитие и оригинальные трактовки в дальнейших методологических концепциях первых философов науки — У. Уэвелла, Д. С. Милля, У. Дживонса.

Оригинальную концепцию развития научного знания представил главный оппонент Гершеля и Милля в области философии науки и понимания индукции У. Уэвелл.

Основным предметом научного исследования английского ученого является наука, научное знание как таковое, целью — создание Всеобщего Метода научного познания. Исследование науки, по Уэвеллу, предполагает философский, методологический и исторический анализ. Предмет исторического анализа — описание и исследование конкретных примеров прогрессивного развития различных наук — астрономии, геологии, физиологии, химии, минералогии и других. Отправной точкой исторических исследований Уэвелла было рассмотрение истории науки как истории развития знания, знания как такового, независимого от субъекта, эти знания получающего и от социальных условий развития науки. Уэвелл показывает, что история науки должна быть научной, теоретической, концептуальной, иначе она недостойна называться историей и оказывается только набором беспорядочных фактов и сведений. И когда история действительно становится концептуальной и теоретической, она фактически превращается в теорию познания, в философию, методологию и логику. Предметом философского анализа науки является природа, особенность, структура научного знания, его фундаментальные противоположности (антитезы) и общая теория их синтеза. Предмет методологического анализа — новая научная концепция индукции, индукции, понимаемой как всеобщий метод научного познания, соответственно свою концепцию индукции он рассматривал как концепцию научного прогресса в целом, все эти уровни научного исследования Уэвелла взаимосвязаны, предполагают друг друга, находятся в диалектическом единстве. Здесь необходимо отметить влияние на теорию познания Уэвелла немецких диалектиков, прежде всего И. Канта, но это влияние, как справедливо отмечает профессор В. А. Светлов, «не было абсолютным, и Уэвеллу удалось внести свой оригинальный вклад в решение тех проблем, постановку которых он заимствовал у немецких диалектиков» [6, с. 152].

В данной статье методологическая концепция У. Уэвелла не будет представлена подробно, остановимся на центральных ее положениях, касающихся проблемы индукции как метода научного познания. Более полное рассмотрение вопросов философии науки У. Уэвелла можно найти, например, в работах [4; 6–8; 10–12].

Поскольку концепция индукции Уэвелла основывается на его теории познания, проясним некоторые основные положения этой теории.

Философский базис методологии Уэвелла — это утверждение фундаментальной противоречивости научного знания, обоснование всеобщности и необходимости научного знания и обоснование индукции как последовательного и прогрессивного синтеза фундаментальных противоположностей научного знания. Согласно эпистемологии Уэвелла, все знание имеет как идеальную, или субъективную, так и объективную сторону. Эпистемология Уэвелла является, как назвал ее М. Фиш, «антитетической». А именно, Уэвелл подчеркивает, что знание нуждается во взаимодействии как эмпирического, так и концептуального элементов: «...сочетание обоих элементов, субъективного или идеального и объективного или экспериментального, необходимо нам для получения представления о законах природы» [13, с. 25]. Разбирая методологию

Бэкона, Уэвелл находит, что Бэкон не оказывал должного внимания антитетической природе науки; Бэкон не «придает необходимого веса или внимания идеальному элементу нашего познания» [16, р. 135]. В частности Уэвелл утверждает, что Бэкон «выставлял на передний план бесспорно необходимую зависимость всего нашего знания от Опыта, но крайне мало говорил о его, равно необходимой зависимости от Идей (концепций), производимых самим нашим разумом» [16, р. 135].

Основу новой методологии научного познания Уэвелл видел в решении антитезы необходимого (априорного) и опытного (апостериорного) знания (истин). Реформируя Канта, он видит источник необходимых и всеобщих элементов нашего знания не в априорных формах рассудка, а в идеях. В отличие от Канта, идеи у Уэвелла не предшествуют ощущениям, а неотделимы от них, первоначально они неосознанны, и в отвлеченные понятия формируются исторически, длительным путем научного познания. Уэлловское понятие «идей» охватывает кантовские априорные формы, как опыта, так и рассудка, но не сводится только к ним. Его идеи — это по сути те фундаментальные принципы, которые лежат в основе деления научного познания на отдельные науки. Так, Пространство — Фундаментальная Идея геометрии, Причина — Фундаментальная Идея механики, Субстанция — химии. Развитие любой науки — это развертывание лежащей в основании ее идеи, но развертывание и понимание содержания любой Фундаментальной идеи может происходить лишь в процессе реального развития той науки, концептуальное единство которой она обосновывает. Заметим, что Уэвелл, в противоположность Канту не дает полный перечень Фундаментальных Идей, (их относительно полный перечень дан им в «Новом Восстановленном Органоне, книга 11, гл. 1X).

Итак, «Фундаментальные Идеи — априорные истины, но они способны также получать и апостериорное обоснование, когда выражающие их науки достигают стадии зрелости. «Здесь Уэвелл принципиально расходится с Кантом, который, как известно, исключал всякую возможность апостериорного обоснования априорных форм чувственного созерцания и категорий рассудка» [6, с. 154].

Научное знание, как было показано выше, — это единство всеобщего и необходимого (априорного) и эмпирического (апостериорного) знаний. Нужен их синтез, чтобы получить настоящее научное знание, который Уэвелл видит так:

В процессе прогрессивного развития науки оба элемента нашего знания непрерывно расширяются и модифицируются. Наблюдение и опыт обеспечивают постоянную аккумуляцию фактов, материала нашего знания, его объективного элемента. Размышление и дискуссия обеспечивают непрерывный рост идей: теории оформляются, материал знаний приобретает теоретическую форму; субъективный элемент знания развивается. Посредством необходимого совпадения объективного и субъективного элементов, материи и формы, теории и фактов каждый из этих процессов стимулирует и корректирует развитие другого; каждый элемент формирует и способствует становлению своей собственной противоположности [13, р. 74–75].

Такой процесс прогрессивного развития науки, диалектический процесс прогрессивного синтеза противоположностей Фундаментальной Антитезы Философии, в результате которого формируется научное знание и совершаются научные открытия, Уэвелл называет Индукцией; науки, возникающие в результате такого процесса — индуктивными; а его теория индукции по сути и является его методологией.

Функцией уэлловской индукции является, прежде всего, формирование науки в целом, начиная с прояснения ее фактов и идей, обобщения фактов и законов и за-

канчивая созданием ведущей теории. Таким образом, очень часто у Уэвелла термины «индукция», «метод научного познания», «процесс научных открытий», «теория научного прогресса» оказываются синонимами.

Понимая, что нельзя сформулировать универсальные и везде применимые правила нахождения истины, Уэвелл тем не менее в общем процессе индуктивного развития наук (процессе открытия) выделяет главные части интеллектуальной деятельности ученого:

1. Наблюдение сложных фактов, сводящееся к разложению их на более простые.
2. Объяснение, прояснение (экспликация) понятий.
3. Обобщение (связывание) элементарных фактов с помощью этих понятий, позволяющих выразить общую зависимость в форме общего закона.
4. Проверка (верификация) индуктивного закона.

Особое значение имеет экспликация понятий, поскольку на этом этапе, как говорит Уэвелл, не присутствуют никакие методы, которые можно было бы выучить и затем ими пользоваться, некоторую помощь здесь могут оказать только общее образование и споры. Было бы очень трудно объяснить логически последовательно появление в голове Кеплера всех фантастических и невероятных догадок, с помощью которых он пытался объяснить движение планет. Можно только сказать, что всеми этими попытками Кеплера управляла основная мысль — что «должны существовать *какие-нибудь* числовые или геометрические отношения между временами, расстояниями и скоростями обращающихся тел солнечной системы» [3, с. 534]. Смысл экспликации — конкретизация, модификация Фундаментальных Идей до тех пор, пока ученым не будет создано то объединяющее разрозненные факты в одно целое понятие, позволяющее сразу увидеть объединяющий их закон, поскольку Фундаментальные Идеи обеспечиваются нашим разумом, но они не могут использоваться в своей внутренней форме. Прогресс научной мысли разворачивает их, делая четкими и понятными. Экспликация — необходимое предисловие к открытию, и оно состоит частично в эмпирическом, частично в рациональном процессе. Ученые сначала пробуют выяснить и объяснить понятие в своем сознании, затем стремятся применить его к фактам, которые они до этого тщательно исследовали, чтобы определить, может ли это понятие, обобщающее факты, соответствовать закону. Если нет, ученые используют этот опыт для дальнейшего выяснения понятия. Этот процесс объяснения понятий среди ученых обычно происходит в форме научных диспутов, дискуссий, в результате которых уточняются старые и изобретаются новые понятия. Этот этап считается завершенным, если создано понятие, наиболее подходящее для выявления объединяющей рассматриваемые факты закономерности. Но экспликация понятий, по Уэвеллу, это не только изобретение новых объединяющих факты понятия, но и уточнение и прояснение самой Фундаментальной Идеи, формулировка и анализ конкретных форм ее выражения и проявления в научном знании — понятий, аксиом и определений. Экспликация понятий как элемент индуктивного процесса исключает так называемые случайные открытия, связанные с «чистым», «независимым» от разума и теории наблюдением.

Следующий шаг на пути к истине — обобщение, или связывание элементарных фактов с помощью изобретенных и объясненных в процессе экспликации понятий. Уэвелл опровергает утверждение о том, что гипотеза может быть создана посредством простой догадки. Вместо этого он предлагает процесс логического вывода, для которого

характерны два этапа. Первый этап представляет собою процесс, называемый «коллигацией» — обобщением, при котором известные факты сводятся в закон посредством «сверхиндуцирования» — наведения на них концепта. Выбор соответствующего концепта описывается Уэвеллом как требующий «особого процесса в уме», иными словами, мыслительного процесса [14, р. 40]. В частности, он включает вывод или серию выводов от наблюдаемого явления к гипотезе, касающейся характеристик или причин, которые являются общими для определенного класса. Так, в одном из приводимых Уэвеллом примеров Френель на основании серии выводов пришел к гипотезе о том, что общей характеристикой для изучаемых им явлений дифракции было то, что все они были вызваны движением световых волн в светоносном эфире. Следующий этап открытия, который, как отмечает Уэвелл, зачастую более прост, подразумевает индуктивное обобщение данной причины для всех явлений, относящихся к одному и тому же классу, — в случае с Френелем, для всех случаев дифракции, в том числе для ахроматического света. После выбора соответствующего концепта и такого его обобщения, факты видятся с «новой точки зрения» — прежде разрозненные, они предстают теперь как часть единого общего закона. Второй аспект, в котором Уэвелл следует градуализму Бэкона, относится к его концепции истории науки. Уэвелл утверждает, что прогресс науки является постепенным, в том смысле, что все более общие теории постоянно выводятся на основании более частных, по мере того как доказываются их истинность. Так, отмечает Уэвелл, закон движения планет Кеплера, выведенный с помощью индукции открывателя, был использован Ньютоном для создания более общего закона всемирного тяготения. Именно на уверенность Бэкона в происходящем со временем последовательном и поэтапном обобщении ссылается Уэвелл, когда заявляет, что «общие представления Бэкона в отношении философской методологии» нашли блестящее отражение в открытии Ньютоном закона всемирного тяготения [16, р. 182; 17, р. 273].

Выполняет важную функцию и следующая ступень процесса индуктивного развития наук — проверка (верификация) гипотез. Эту самую оригинальную часть его методологии принято считать «настоящей методологической инновацией Уэвелла, значительно превосходящей по своему эвристическому потенциалу известные методы верификации и фальсификации научных гипотез XX столетия». [6, с. 182]. Речь идет о методах таких авторов, как, например, Р. Карнап, К. Поппер, К. Гемпель.

Верификацию гипотез Уэвелл обозначает как «последовательность». Нередко бывает, что первоначально представленная гипотеза оказывается недостаточной для объяснения разного рода частных или вновь встречающихся явлений, и к ней приходится делать добавления. Если теория справедлива, эти добавления обеспечивают ей простоту и гармонию; добавочные предположения тогда обыкновенно или прямо сводятся к основному или же заставляют нас делать в нем лишь незначительные видоизменения. Явления поляризации, например, и двойного преломления световых лучей удалось объяснить, исходя из теории волнообразных движений и не внося в нее элементов, которые ей были бы новы и чужды. В ложных теориях наблюдается противоположное. Самым убедительным свидетельством истинности гипотез, по Уэвеллу, является Совпадение Индукций. Совпадение Индукций — единый механизм, посредством которого «индукции принципиально различных классов фактов *объединяются вместе и образуют общий класс*» [13, р. 153]. Это свидетельство имеет «более совершенный и принудительный характер, если оно открывает нам возможность объяснять и определять случаи другого вида, чем те, с которыми мы имели дело при формировании нашей гипотезы». [13, р. 153]. «Во всей истории науки, насколько я знаю, нельзя найти

ни одного примера, согласно которому Совпадение Индукций свидетельствовало бы в защиту гипотезы, впоследствии оказавшейся ложной» [13, р. 154–155]. Уэвелл приводит в качестве примера совпадения индукций открытие Ньютоном закона всемирного тяготения: «Все тела взаимно притягиваются с силой тяготения, прямо пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадратам их расстояния друг к другу». Этот закон, показывает Уэвелл, — результат объединения трех индукций: индуцированной Ньютоном гипотезы, что сила, благодаря которой Луна постоянно отклоняется от прямолинейного движения и удерживается на земной орбите, направлена к центру Земли и обратно пропорциональна квадрату расстояния между этими планетами; гипотезы относительно планет, обращающихся вокруг Юпитера и Сатурна; и, наконец, предположения относительно всех планет Солнечной системы.

Таким образом, индукция, представляющая собой результат совпадения индукций, является индукцией более высокого уровня — это индукция, обеспечивающая появление нового закона, а значит, изменяющая и обогащающая концептуальный аппарат науки.

Совпадение индукций вследствие более высокого индуктивного и концептуального статуса имеет больший объяснительный и предсказательный потенциал, чем каждая из обобщаемых им гипотез. Совпадение индукций открывает прямой путь к созданию новой научной теории и открывает новую индуктивную эпоху в истории рассматриваемой науки [6, с. 164].

Интерпретация Уэвеллом индукции как Всеобщего Метода (Органона) открытия, разрешающего познавательные противоречия, вносящего в науку новые теории, законы, понятия, несомненно, отличается оригинальностью и основательностью, оказывается более эффективной в решении проблемы получения и роста нового знания. Теория Милля, безусловно, проигрывает концепции Уэвелла по этим параметрам, что и будет показано ниже.

Как известно, Милль выступил с принципиальными возражениями против методологии Уэвелла, причем в центре разногласий находилась как раз проблема индукции, источником разногласий было различное понимание сущности законов природы и науки. Интересно заметить, что эту полемику между Уэвеллом и Миллем можно считать отправной точкой современного обсуждения проблемы индукции.

Принимая индукцию как эвристический метод познания, Милль отвергает сведение индукции к полной индукции, представляющей суммирование фактов в терминах обобщающего их понятия, поскольку такая, совершенная индукция выражает лишь то, что уже известно о каждом элементе. Милль разрабатывает так называемую материальную индукцию, представляющую, по его мнению, реальный «индуктивный скачок». Основным моментом в процессе мышления, в получении нового знания, для Милля является не выработка нового понятия, нового понимания того или иного класса явлений, как у Уэвелла, а распространение уже имеющегося понимания фактов на родственные им явления, принадлежащие тому же классу:

Индукция есть такой умственный процесс, при помощи которого мы заключаем, что то, что нам известно за истинное в одном частном случае или в нескольких случаях, будет истинным и во всех случаях, сходным с первым в некоторых определенных отношениях класса [5, с. 260].

Индукцию в собственном смысле слова ... можно коротко определить как «обобщение из опыта» [5, с. 277].

Таким образом, для него достоверность результатов индукции должен обеспечивать опыт. Но частный опыт не способен сделать суждение необходимо истинным. Индукция, обобщающая опыт, выходит за пределы частного случая опыта. Возникает вопрос, что обуславливает правильность этой операции, на чем она основана? Понятно, что частный опыт не может обеспечить необходимую истинность универсального обобщения. Значит, необходимо соединение опыта с теорией, необходимы истинные законы науки, в которых отражаются в теоретической форме существенные связи действительности. В этом вопросе и Уэвелл, и Милль пришли к первым принципам как источнику необходимости законов природы. Но, как уже отмечалось, их позиции здесь совершенно различаются. В позиции Уэвелла проводится принципиальное различие между формой и содержанием законов природы: своей формой, по Уэвеллу, закон обязан абсолютно необходимым первым принципам, свое содержание он черпает из конкретного и изменчивого опыта. У Милля же принцип единообразия природы, выступающий в качестве безусловного основания истинности любых индуктивных умозаключений, необходим и формально, и содержательно, иначе теряется его связь с опытом, чего Милль, стоящий на позициях ортодоксального эмпиризма и индуктивизма, допустить не может. Не доверяя научным теориям, он считает, что нахождение причинно-следственных зависимостей осуществляется с помощью специальных методов прямой индукции — методов открытия и доказательства законов непосредственно наблюдаемых причинно-следственных связей. Это, как известно, метод сходства (Д. Скот), метод различия (У. Оккам), метод сопутствующих изменений (Ф. Бэкон), метод остатков (Дж. Гершель) и объединенный метод сходства и различия. Этим методам Милль в своей концепции развития науки придает первостепенное значение, но научное исследование, по Миллю, предполагает также конструирование научной теории в собственном смысле слова. Для этого, полагает Милль, необходимо, чтобы индукция была дополнена дедукцией и проверкой ее результатов:

Когда законы причин установлены и удовлетворительно выполнена первая часть рассматриваемого нами теперь важного логического процесса, исследователь приступает ко второй его части; к определению (на основании найденных законов причин) того, какое именно следствие произойдет под влиянием того или другого сочетания этих причин... Здесь мы имеем дедукцию, или умозаключение из общих положений... [5, с. 420].

«Учитывая наличие в нем стадий индукции и дедукции, а также его цель — образование теории, этот метод правильнее назвать миллевской версией (аристотелевского) индуктивно-дедуктивного метода научного познания» [6, с. 202]. Но можно доказать, что принцип независимого действия как причин, так и следствий, на котором основываются рассмотренные Миллем методы, не выполняется. Технику доказательства невыполнения этого принципа, представленную Р. Карнапом в его работе «Логические основания вероятности» приводит В. А. Светлов [6, с. 214]. Общий вывод заключается в том, что индуктивная зависимость между свидетельствами и гипотезами существует: «...их объединение порождает, как правило, нелинейный эффект: объединенное свидетельство может оказаться как слабее, так и сильнее в индуктивном отношении любой своей части» [6, с. 216]. Гершель, который, кстати, указывал Миллю на принципиальное различие между вероятностями следствий и вероятностями причин (что последний оставил без должного внимания), приводит пример нелинейного эффекта смешения разнородных химических веществ, демонстрирующий этот вывод:

Раствор соли, известной у химиков под названием азотно-кислого серебра, и другой, называемый серноватисто-кислым натрием, будучи взяты в рот, имеют, каждый в отдельности, отвратительный горький вкус; но если их смешать, или если один раствор взять в рот, когда в нем еще есть другой, то получается ощущение в высшей степени приятное [1, с. 85].

Таким образом, традиционное понимание индукции Миллем, развитое им в рамках ортодоксального эмпиризма и индуктивизма, во-первых, в методологическом смысле значительно менее актуально, чем позиция Уэвелла в этом вопросе, и для дальнейшего развития теории индукции были необходимы новые логико-методологические концепции для анализа причинно-следственных связей, одну из которых разработал У. С. Джевонс. Как отмечалось выше, он представил концепцию индукции как обратной дедукции, выдвинув важную идею комбинаторной природы нашего мышления, наших интеллектуальных операций — дедукции, теории вероятностей, выдвижения гипотез и индукции. Подробно концепция Джевонса в этой работе рассмотрена не будет, так как в центре нашего внимания остаются концепции научного метода Уэвелла и Милля, в которых выражен индуктивный антагонизм их авторов.

Итак, к основным методологическим тенденциям философии науки на этапе ее становления можно отнести, прежде всего, постановку и попытку решения проблемы источника и механизма формирования нового научного знания, что предполагает выработку теоретической модели науки и концепции научного прогресса. Среди рассмотренных теорий, на наш взгляд, в качестве двух различных методологических подходов можно выделить философию науки Милля и философию науки Уэвелла, поскольку представленные ими модели развития науки обозначали, по сути, противоположные методологические подходы. Как отмечалось, эти подходы исходили из разных допущений, прежде всего, источника познания:

Именно по поводу данного вопроса возникает первое противостояние в области философии науки. Милль исходит из установок сенсуализма, согласно которым сенсорный опыт является семантически исчерпывающей основой познавательного процесса [2, с. 248].

То есть он односторонне учитывал только эмпирическую составляющую научного знания. Уэвелл же, в вопросах о природе научного знания испытал влияние Канта, исходит из допущения, что всякое знание имеет не только фактическую, но и концептуальную составляющую и вне их единства не существует.

Решение авторами рассмотренных концепций прежде всего методологических проблем сформировало особое направление исследований — проблемы индукции, которой и отводится роль главного метода научного познания, а также проблемы источника и механизма формирования нового научного знания. Решение этих вопросов первыми философами науки способствовало выработке теоретической модели науки и научного прогресса, выявлению основных принципов философии науки. Одним из таких принципов является принцип историзма, понимание органической взаимосвязи философии и истории науки. Так, Милль видит единство «позитивной» науки в ее индуктивном методе, а историю научного познания — в процессе освоения наукой этого метода. У Уэвелла история науки — это процесс развертывания в познании фундаментальных идей, а философия науки — теоретическое знание, объясняющее эволюцию мировой истории науки и обеспечивающее методологические основания познавательной деятельности. Метод получения нового знания, таким образом, становится одной из главных проблем философии науки и остается таковой на всех последующих этапах ее развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гершель Дж. Философия естествознания. Об общем характере, пользе и принципах исследования природы. — СПб., 1868.
2. Иванов В. Г. Лезгина М. Л. Горизонты науки XXI века. — М., 2006.
3. История и методология науки / Под редакцией Б. И. Липского. — СПб., 2004.
4. Маркова Л. А. Концепция развития науки В. Уэвелла // Ученые о науке и ее развитии. — М., 1971.
5. Милль Д. С. Система логики силлогистической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. — М., 1914.
6. Светлов В. А. История научного метода. Екатеринбург — М., 2008.
7. Спивак В. И. Индуктивный метод в философии науки У. Уэвелла // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — 2009. — № 87. — С. 71–79.
8. Спивак В. И. Становление философии науки: методология У. Уэвелла // Философия права. — 2011. № 6. — С. 7–11.
9. Стрельченко В. И. Очерки истории и философии науки. — СПб., 2012.
10. Butts R. Whewell's Logic of Induction // Foundations of Scientific Method: The Nineteenth Century. Bloomington, 1973. P. 53–85.
11. Snader L. J It's All Necessary So: William Whewell on Scientific Truth // Studies in History and Philosophy of Science. — Vol. 25. — 1997. — P. 785–807.
12. Fisch M. William Whewell, Philosopher of Science. — Oxford, 1991.
13. Whewell W. The Philosophy of Inductive Sciences, Founded Upon Their History // Butts R. E. (Ed.) William Whewell's Theory of Scientific Method. — Pittsburg, 1968.
14. Whewell W. Of Induction, With Especial Reference to Mr. J. Stuart Mill's System of Logic. — London, 1849.
15. Whewell W. The History of Scientific Ideas: In 2 vol. — London, 1858.
16. Whewell W. On the Philosophy of Discovery. — London, 1860.
17. Yeo R. An Idol of the Marketplace: Baconianism in nineteenth-century Britain // History of Science. — Vol. 23. — 1985.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИМЕНА, ТЕМЫ, ПРОБЛЕМЫ

УДК 1 (091)

А. Т. Павлов*

ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

В статье рассматривается философское образование как составная часть университетского образования, которое в России первой половины XIX в. столкнулось с серьезными проблемами. Власть и высшее общество создавали трудности в преподавании философских дисциплин, так что философия в российских университетах так и не получила условий для развития, а в середине XIX в. вообще была изгнана из университетов.

Ключевые слова: философия, образование, власть, преподаватели философии.

A. T. Pavlov

The philosophical education in Russia of the first half of the XIX century

The article considers the philosophical education as an integral part of university education, which is faced with serious problems in Russia of the first half of the XIX century. Power and high society have created difficulties in the teaching of philosophical disciplines, so for the first half-century philosophy in Russian universities have not received the conditions for the development and in the middle of the century was expelled from universities.

Keywords: philosophy, education, power, educators of philosophy.

Философское образование, как, впрочем, и развитие культуры в целом, претерпело в России в XIX в. ряд взлетов и падений. Начало века ознаменовалось масштабными преобразованиями как в системе государственного управления так и в области образования. Провозглашенный 12 марта 1801 г. российским императором Александр I, внук Екатерины Великой и сын убитого придворной знатью Павла I, с первых лет своего царствования предпринимал меры, направленные на создание стройной системы государственного управления, сопровождаемой системой образовательных учреждений. Так, уже 8 сентября 1802 г. был издан Манифест об учреждении Кабинета министров и восьми министерств, в том числе Министерства народного просвещения. Еще ранее, 26 мая 1802 г. вышел указ Сената об открытии Дерптского университета (правда, план протестантского университета

* Павлов Алексей Терентьевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии ФГБОУ ВПО «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова», rf@philos.msu.ru.

в Дерпте для Лифляндского, Эстляндского и Курляндского Рыцарств был утвержден еще при Павле, 4 мая 1799 г., так что в данном случае Александр I лишь завершил начатое его отцом). В том же году Главная школа Великого княжества Литовского была преобразована в Виленский университет. 24 января 1803 г. своим указом Александр I учредил 6 учебных округов во главе с попечителями, которым было поручено организовать во всех губернских городах гимназии, в уездных городах — уездные училища, а при церковных приходах — приходские училища.

Таким образом в России была заложена основа стройной системы образования от приходских школ до университетов: к существовавшему с 1755 г. Московскому университету и созданным в 1802 г. Виленскому и Дерптскому университетам в 1804 г. прибавились университеты в Казани и Харькове. В Санкт-Петербурге вместо университета был учрежден Педагогический институт на базе существовавшей Учительской гимназии. Так что уже в начале XIX в. в России было 5 университетов и столичный Педагогический институт с правами и обязанностями университета [20, № 18474, 18953, 20267].

В соответствии с Уставом императорского Московского университета, высочайше утвержденным 5 ноября 1804 г. и распространенным на создаваемые университеты в Казани и Харькове, основной целью университетской деятельности было объявлено приготовление юношества «для вступления в различные звания Государственной службы». Но университеты должны были также руководить всей системой просвещения в своих учебных округах, и для подготовки учителей для гимназий и училищ своего округа при университетах были созданы педагогические или учительские институты. Московскому университету разрешалось содержать академическую гимназию и Благородный пансион, университет имел также типографию и собственную цензуру «для всех издаваемых членами его и в округе его печатаемых сочинений, также для книг выписываемых им для своего употребления из чужих краев» [28, § 1, 7–9, 29, 125].

Надо сказать, что все эти серьезнейшие совершенствования системы просвещения имели предысторию. Еще в 1782 г. Екатерина II создала Комиссию об учреждении училищ под председательством графа П. В. Завадовского, которая в 1787 г. представила план учреждения в России новых университетов и народных училищ. И хотя полному осуществлению задуманного помешала французская революция 1789 г., до конца царствования Екатерины II было создано 223 двухклассных и четырехклассных народных училища. Александр I, назначив графа Завадовского министром народного просвещения, фактически дал дорогу осуществлению тех планов, над которыми работала под его руководством Комиссия об учреждении училищ.

Принятый в 1804 г. университетский устав был довольно демократическим. Он предусматривал выборность на все руководящие должности, давал право университетам возводить в ученые степени и не предусматривал жесткого контроля за содержанием лекций, хотя в соответствии с §29 университетского устава каждый профессор для чтения лекций должен был избирать «книгу своего сочинения, или другого известного ученого мужа; и в том и в другом случае избранное сочинение должно быть представлено на рассмотрение Совета, и ежели Совет нужным найдет сделать в нем какие перемены, то профессор, сделав оные, должен представить Совету на утверждение» [28].

Но практика преподавания в университетах вплоть до 1814 г. не явила ни одного случая отстранения профессоров от преподавания из-за претензий к содержанию лекций.

Однако в отношении философии университетский устав 1804 г. ввел очень серьезные изменения.

В Проекте 1754 г. об учреждении Московского университета срок обучения в университете устанавливался в 3 года. После трехлетнего обучения желающие «высшим наукам учиться» могли записаться на слушание профессорских лекций и после экзамена на способность к слушанию таких лекций продолжать обучение в университете, но срок этого обучения в Проекте означен не был [1, с. 281]. Однако в ходе практического претворения в жизнь задумок Ломоносова в практику обучения вошло правило, что начинать обучение в университете студенты должны с философского факультета, где они должны обучаться «по крайней мере три года для приготовления себя к высшим факультетам, или к высшему ж философскому классу, учрежденному для подробнейшего познания и совершенной твердости в одной или некоторых из множества наук, философский факультет составляющих» [1, с. 115]. А на философском факультете изучались науки не только философские, но и физические, исторические и словесные. Причем профессор философии должен был читать логику, метафизику и правоучение. И только после прослушивания всех курсов философского факультета студенты могли продолжить обучение на факультетах юридическом или медицинском или же совершенствовать свои знания по дисциплинам философского факультета.

А вот в соответствии с уставом 1804 г. философского факультета в университетах не существовало; университеты состояли из четырех отделений: 1. Нравственных и политических наук; 2. Физических и математических наук; 3. Врачебных, или медицинских наук; 4. Словесных наук. Причем профессор умозрительной и практической философии предусматривался только на отделении нравственных и политических наук. Преподавание философии на трех других отделениях не планировалось.

Созданный в 1819 г. столичный Санкт-Петербургский университет имел несколько иную структуру: отделений было не четыре, а три: 1. Юридических и философских наук; 2. Исторических и словесных наук; 3. Математических и физических наук. Но и в Петербургском университете философские дисциплины преподавались только на одном отделении из трех. В самом конце XIX в. В. И. Вернадский сокрушался по поводу прискорбного факта: лишения философских знаний студентов, получающих естественнонаучное образование: «Наука и естествознание вне философии и вне влияния метафизических систем, вне всякого к ним отношения существовали и существуют только в человеческой фантазии, — писал он. — Как исторический факт человеческого сознания они всегда — в своих основах — находятся в тесном общении с философией» [6, с. 53]. А между тем в нашей стране, с горечью отмечал Вернадский, «рамки академического преподавания отделяют стеной — почти непреодолимой — лиц, изучающих науки естественные и математические, от тех, которые близки историческим, философским научным дисциплинам. Мало того, условия русской жизни дали целым поколениям образование, ставящее во все периоды их умственной жизни естествознание вне области мышления» [6, с. 50].

Так что уже в самом начале XIX в. философское образование в России было ограничено, не все студенты университетов должны были изучать философию, однако все желающие слушать философские лекции все же имели такую возможность, так как студентам не запрещалось посещать лекции на других отделениях.

Уже в самом начале XIX в. из зарубежных, главным образом немецких университетов были приглашены в российские университеты профессора, в том числе и философы: в Московский университет из Геттингенского университета был приглашен знаток и издатель сочинений Аристотеля, создатель восьмитомной Истории древней и шеститомной новой философии Иоганн Феофил Буле, а из Кёльнского университета — Филипп Христиан Рейнгард, в Харьковский университет из Йенского университета — Иоанн

Баптист Шад, недолго (в 1807–1809 гг.) в Харьковском университете поработал профессор из университета в Галле Людвиг Генрих Якоб, чей учебник «Курс философии для гимназий Российской империи», 8 частей которого были изданы в России в 1811–1817 гг., активно использовался не только в гимназиях, но и в университетах. Одним словом, первые годы царствования Александра I были годами стремительного движения страны в направлении европеизации всей системы народного просвещения, никаких ограничений в преподавании философских дисциплин до войны 1812 г. в России не существовало. Профессора могли свободно излагать учения современных европейских философов. В частности, работавшие в Московском университете И. Ф. Буле и Ф. Х. Рейнгард не скрывали своих симпатий к философии Канта, а в Харькове И. Б. Шад знакомил своих слушателей с идеями молодого Шеллинга, а также Канта и Фихте.

Проблемы начались после Заграничного похода русской армии 1813–1815 гг. Став свидетелем студенческих беспорядков в немецких землях, Александр I пришел к мнению, что именно студенты являются рассадником революционного духа и безбожия. А философия и есть та «духовная зараза», которая сеет сомнения в истинности Священного Писания, развивает вольнодумство безбожничества и подрывает государственные устои. Университеты стали рассматриваться как очаги безверия, умственного разврата и революционных учений.

Первой жертвой нового умонастроения императора стал профессор Харьковского университета И. Б. Шад, которого в 1814 г. отстранили от должности и в 1816 г. выслали из России за приверженность «новейшей, в Германии возникшей, философии и, в особенности, системе Шеллинга», а министру народного просвещения графу А. К. Разумовскому представлялось сомнительным, «должно ли прямо допустить введение этой системы в России и вкоренение ее в памяти молодых людей» [12, с. 10]. При утверждении же в должности преемника Шада министр прямо заявил, что «с видами Министерства просвещения не может быть сообразно распространение в учебных заведениях учения Шеллинга» [18, с. 32].

Гонения на философию развернулись после назначения в 1816 г. на должность министра народного просвещения князя А. Н. Голицына, который с 1803 г. занимал пост обер-прокурора Святейшего Синода, был главноуправляющим делами иностранных исповеданий и возглавлял Российское библейское общество. Первым шагом нового министра стало соединение в одно министерство вопросов просвещения и вероисповеданий. Как гласил Высочайший манифест от 24 октября 1817 г., «желая, дабы христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения, признали мы полезным соединить дела по министерству народного просвещения с делами всех вероисповеданий в состав одного управления, под названием Министерство духовных дел и народного просвещения» [13, с. 257–258]. В таком соединенном виде министерство просуществовало до отставки А. Н. Голицына с поста министра в 1824 г. В инструкции созданному в тот же день Ученому комитету министерства предписывалось, в частности, допускать в преподавании только те книги о нравственной философии и умозрительном законодательстве, которые не отделяют нравственности от веры, а в преподавании естественных наук отстранять все суетные догадки о происхождении и переворотах земного шара [27, с. 196–197]. Как вспоминал правитель канцелярии попечителя Московского учебного округа М. П. Третьяков, А. Н. Голицын доносил императору, что открытое распространение философии в университете ввергает в близкую опасность и церковь Господню, и отечественное правление, а потому умолял Государя уничтожить это зловерное учение [17, с. 545–546].

В Министерстве духовных дел и народного просвещения росло недоверие не только к философии, но к просвещению вообще, ибо в знании законов природы стали видеть угрозу религиозной вере, угрозу стабильности власти. Поползли слухи о ликвидации всех провинциальных университетов. Попечитель Казанского учебного округа М. А. Салтыков писал из Петербурга 12 января 1817 г.: «Более нежели вероятно, что за исключением Московского, все остальные наши университеты будут упразднены. Вопрос о закрытии университетов Казанского и Харьковского уже поставлен на очередь» [12, с. 169].

До закрытия университетов дело не дошло, но по преподаванию философии в 1819–1821 гг. был нанесен сильнейший удар. Особенным усердием в очищении университетов от всякого рода крамолы прославился Михаил Леонтьевич Магницкий. Это личность весьма примечательная. Человек талантливый, окончивший Благородный пансион при Московском университете, побывав на дипломатической службе в Париже, он с 1803 г. работал под началом М. М. Сперанского в Министерстве внутренних дел, в 1810 г. был назначен Сперанским статс-секретарем департамента законов, а в 1811 г. стал во главе Комиссии составления военных уставов и уложений. На следующий год вместе со Сперанским он попал в опалу, был сослан в Вологду, а в 1816 г. назначен вице-губернатором в Воронеж. В 1817 г. Магницкий получил должность Симбирского губернатора и постарался завоевать благосклонность императора, взявшись за искоренение всякого рода злоупотреблений чиновников. Почувствовав, куда дует ветер, он стал ревностным участником Библейского общества и с таким усердием принялся доказывать свое негативное отношение к «лжеименной философии», как он выражался, и к европейскому просвещению, которое «беснует умы на Бога и царей», что превратился в главного гонителя философии в России. Старательно демонстрируя свой мистицизм и негативное отношение к происходящим в Европе процессам (уже будучи членом Главного правления училищ Магницкий писал в проекте о новом учреждении цензуры: «Счастлива была бы Россия, ежели бы можно было так оградить ее от Европы, чтоб и слух происходящих там неистовств не достигал до нее» [27, с. 186]), он вошел в доверие к А. Н. Голицыну и в январе 1819 г. был назначен членом Главного правления училищ, а уже в феврале был отправлен с ревизией в Казанский университет, ректор которого скончался 28 января 1819 г.; избрание нового ректора тоже должен был организовывать Магницкий.

В ходе инспекции Казанского университета Магницкий выявил в управлении университетом и в преподавании наук массу серьезных недостатков. Но в качестве мер по устранению недостатков он предложил вообще публично университет уничтожить. «Акт об уничтожении Казанского университета тем естественнее покажется ныне, — писал Магницкий в своем отчете, — что, без всякого сомнения, все правительства обратят особенное внимание на общую систему их учебного просвещения, которое, сбросив скромное покрывало философии, — стоит уже посреди Европы с поднятым кинжалом» [13, с. 304].

Такое предложение Магницкого вряд ли можно рассматривать как его личную инициативу, ибо еще до его отъезда в Казань в уведомлении Магницкому 10 февраля 1819 г. министр писал: «После всего того представите вы мне свое заключение и мнение о всем, из коего должно открыться — может ли сей университет с пользою существовать впредь. И в таком случае, если бы университет долженствовал быть упраздненным, то присокупите предположение ваше, на каком основании должны быть управляемы учебные заведения, к округу Казанскому причисляемые» [13, с. 277]. Так что такая суровая мера в отношении университета вписывалась в общую линию министерства на ограничение университетского образования в России.

К счастью, Главное правление училищ Министерства духовных дел и народного просвещения под влиянием его члена, попечителя Санкт-Петербургского учебного округа С. С. Уварова выступило против предложения Магницкого уничтожить университет, но, в свою очередь, обязало ввести в Казанском университете преподавание богопознания и христианского учения (которое с самого начала в предметы университетского преподавания в Казани введено не было, хотя по университетскому уставу 1804 г. на отделении нравственных и политических наук были предусмотрены профессора богословия догматического и нравоучительного, а также толкования Священного Писания и церковной истории). Это предложение и было утверждено императором 14 июня 1819 г., а Магницкого было рекомендовано направить в Казань уже в качестве попечителя Казанского учебного округа, дабы он лично устранил выявленные недостатки.

Магницкий весьма серьезно отнесся к своей новой должности и сочинил инструкции ректору и директору университета (должность директора была учреждена Магницким для управления хозяйственными делами и контроля за поведением студентов). В инструкции директору, в частности, говорилось, что директор обязан наблюдать, «чтобы дух вольнодумства ни открыто, ни скрыто не мог ослаблять учения церкви в преподавании наук философских, исторических или литературы» [23, с. 1203].

В инструкции же ректору давались подробные рекомендации, как и что должны излагать в своих лекциях профессора. «Для избежания того смешения идей, которое столь часто замечается в воспитании, от несоображения в совокупности разных философских систем профессор философии обязан привести их к одному началу и показать, что условная истина, служащая предметом умозрительной философии, могла заменять истину христианства до пришествия Спасителя мира, ныне же в воспитание допускается как полезное токмо упражнение разума, для изощрения сил его к принятию прочих наук человеческих, на философских началах основанных». Профессор философии, говорилось дальше в инструкции, обязан «искать основательнейшего философского учения в Платоне и славнейших его последователях» и всегда иметь «в памяти и устах тексты из посланий святого апостола Павла» [23, с. 1210]. Только при таком преподавании «слушатели удостоверятся, что все то, что не согласно с разумом Священного Писания, есть заблуждение и ложь, и без всякой пощады должно быть отвергаемо; что те только теории философские основательны и справедливы, кои могут быть соглашаемы с учением Евангельским: ибо истина едина, а бесчисленны заблуждения» [23, с. 1211]. Профессора всех учебных дисциплин, указывалось в инструкции ректору, во всех своих лекциях должны подчеркивать премудрость Божию и слабости нашего ума сию премудрость познавать.

17 января 1820 г. инструкции Магницкого директору и ректору Казанского университета получили Высочайшее утверждение и получили таким образом статус официального документа.

Приехав в Казань, Магницкий принялся воплощать в жизнь сочиненные им инструкции. Первым делом он представил к увольнению всех профессоров, которые не проявляли особого рвения в реализации изложенных в инструкциях предписаний. Был представлен к увольнению, в частности, профессор умозрительной и практической философии И. Е. Срезневский, выпускник Московской духовной академии и Санкт-Петербургского педагогического института — за то, что руководствовался в своих лекциях «духом не весьма полезным» и пособием «весьма удаленным от христианского учения» [11, с. 248] (Срезневский читал философские курсы по руководствам Снелля и Якоба).

27 августа 1820 г. Магницкий докладывал министру, что философия в университете приведена в соответствие со Священным Писанием, но все еще «оставалась необуздан-

ною одна наука философская — естественное право», и Магницкий предложил на должность профессора права Г. Н. Городчанинова, который имеет «мнение о заимствовании естественного права не из разума, а из Библии» [14, с. 59]. Магницкий был весьма удовлетворен подобным мнением, ибо сам отстаивал тезис, что только «учение библейское может и должно быть единым прочным основанием сей науки» [13, с. 480].

Уже в отчете за 1819–1820 г. говорилось, что в Казанском университете «все науки университетские преподаются в духе святого евангельского учения. Вольнодумство, прежде под различными видами в недрах университета скрывавшееся, удаляется от сего жилища наук, где обитает страх Божий. Опаснейшая из наук философских, наука права естественного всегда подавала вольнодумству способы к распространению зловерного учения о природной свободе и равенстве людей: представлено мнение об основании сей науки не на ложных и пагубных началах мудрования человеческого, но на святом и спасительном учении Христа» [27, с. 221].

В Санкт-Петербургском университете назначенный вместо подавшего в отставку С. С. Уварова попечителем учебного округа Д. П. Рунич тоже решил «навести порядок». В 1821 г. он представил к увольнению сразу одиннадцать профессоров, подозреваемых в вольнодумстве. В представлении министру духовных дел и народного просвещения 7 сентября 1821 г. Рунич, в частности, докладывал, что «профессор Галич открыто проповедует систему, по которой в наше только время достигшему высшего просвещения разуму приписывается способность познавать вещи как они действительно сами по себе суть» [22, с. 146]. По Руничу это означало посягательство на веру, ибо согласно вероучению, суть вещей открывается Откровению, но не разуму. На общем собрании университета, которое проходило 3, 4 и 7 ноября 1821 г. по 9–11 часов непрерывно, А. И. Галичу были предъявлены обвинения в неверии, безбожии, разрушении нравственности и т. п. Его книгу «История философских систем» признали вредной и постановили изъять из употребления за то, что книга «открытое дает предпочтение философии Шеллинга, противной учению Божественного откровения» [22, с. 196]. Рунич же обвинил Галича в том, что тот «явно предпочитает язычество христианству, распутную философию девственной невесте христовой церкви, безбожного Канта самому Христу, а Шеллинга и Духу Святому» [27, с. 328]. В результате судилища А. И. Галич от преподавания философии был отстранен, а читать курсы теоретической и практической философии, а также истории философских систем было поручено Я. В. Толмачеву, который старательно избегал касаться систем современной философии. Курс нравоучительной философии и другие философские курсы в 1823 г. стал читать приглашенный из Казанского университета Руничем М. А. Пальмин, ревностно поддерживавший в Казани деятельность Магницкого. В 1831 г. новый попечитель учебного округа К. Бороздин представил Пальмина к увольнению ввиду «очевидной неспособности сего профессора к ученному званию» [22, с. 516]. А место профессора философии занял в 1832 г. А. А. Фишер, которого Я. Н. Колубовский называл «типичным представителем правительственной философии николаевской эпохи».

Не повезло и Харьковскому университету. В 1820 г. за религиозное вольнодумство был отстранен от должности ректора Тимофей Федорович Осиповский, выдающийся русский математик, доктор философии, активно выступавший со статьями по философским вопросам. Что же послужило основанием для столь серьезного решения? Некоторые историки Харьковского университета полагают, что поводом послужил донос профессора философии Дудровича (именно он был назначен на место И. Б. Шада после изгнания последнего из университета) попечителю Харьковкого учебного округа, в котором Осиповский обвинялся в том, что в своих лекциях он проповедует мысль, что

религия должна утверждаться на разуме, и в результате его лекций студенты перестают соблюдать религиозные обряды. Когда же попечитель пришел в университет, чтобы проверить сведения, содержащиеся в доносе, и попал на экзамен, который принимал Осиповский, то его возмутило замечание Осиповского студенту, состоявшее в том, что говоря о Боге уместнее употреблять выражение «существует» нежели «живет».

Московскому университету разгрома удалось избежать по нескольким причинам. Во-первых, философию в университете преподавал уже весьма пожилой и очень осторожный профессор А. М. Брянцев, занявший кафедру философии еще в 1788 г. после смерти Д. С. Аничкова. В январе 1821 г. он скончался, и громить за вольномыслие и вероотступничество стало некого, так как еще ранее читавший философские курсы в Благородном пансионе при университете И. И. Давыдов при попытке в 1819–1820 учебном году перед чтением курса логики сделать «обозрение истории философии» был вообще от чтения философии отстранен, и ему пришлось переключиться на преподавание латинской словесности и римской древности. Во-вторых, попечитель Московского учебного округа князь А. П. Оболенский, бывший в дружеских отношениях с министром духовных дел и народного просвещения князем А. П. Голицыным, вообще старался избегать всяких сложных ситуаций. Так что Московский университет избежал как разгрома, так и вообще преподавания философии, ибо после смерти А. М. Брянцева министерство вплоть до 1845 г. никого на кафедру философии не утверждало, несмотря на то, что кафедру, по свидетельству Е. А. Боброва, стремились занять профессор Киевской духовной академии П. С. Авсенов, С. С. Гогоцкий, И. Г. Михневич, профессор Бессарабских училищ И. Ф. Гриневиц, преподаватель философии в Вологодской духовной семинарии П. И. Савваитов, стремился занять кафедру философии в Московском университете и И. В. Киреевский, он даже написал и представил попечителю Московского учебного округа графу С. Г. Строганову «Записку о преподавании логики», видимо, потому, что из всех философских дисциплин только логика изредка преподавалась в эти годы в Московском университете [3, с. 193–194; 4, с. 38, 183].

Однако все было тщетно. Кафедра философии в Московском университете оставалась вакантной вплоть до 1845 г.

Правда, в 1826 г. министерство разрешило начать чтение лекций по философии профессору И. И. Давыдову, который вступительную лекцию к курсу философии назвал «О возможности философии как науки». В этой лекции И. И. Давыдов попытался защитить философию от обвинений в атеизме, материализме и подрывании основ вероучения, однако неосторожно упомянул об идее тождества мышления и бытия (а это идея Шеллинга!), которая, по его мнению, разрешает спор между реализмом и идеализмом, между эмпириками и рационалистами. На беду на этой лекции присутствовал флигель-адъютант Его императорского величества, член Комитета устройства учебных заведений Министерства народного просвещения граф С. Г. Строганов, направленный в Москву проверять умонастроения в Московском университете и в обществе перед коронацией Николая I. Лекцию Строганов нашел вредной и не соответствующей планам правительства. Тем самым судьба философии в Московском университете была решена: министерство на кафедру философии И. И. Давыдова не утвердило, и он был вынужден перейти на отделение физических и математических наук, где стал читать курс математики. Министерство запретило также и издание подготовленной Давыдовом книги по философии.

В других учебных заведениях России положение с преподаванием философии было не лучше. В 1821 г. был отстранен от преподавания в Петербургском университете А. П. Куницын, ибо его курс лекций по естественному праву был признан «противоречащим явно

истинам христианским и клонящимся к ниспровержению всех связей семейственных и государственных», «совершенно пагубным для нравственности и заключающим в себе все развратные правила новейшей философии» [16, с. 725]. Его книга «Право естественное» как противоречащая «явно истинам христианским» была министерством запрещена. Запрещены были также «Метафизика» Лубкина и «Логические наставления» Лодия.

Гонения на философию, достигшие своей максимальной интенсивности в 1819–1821 гг., не прекращались и в последующие годы. Отражая на своих страницах позицию министерства по отношению к философии, «Журнал Департамента народного просвещения» писал, что «ни древняя, ни новая философия не доставили человеческому роду никакой пользы; что, напротив, во все времена порождали они только заблуждения и сумасбродство», а что «истинная философия должна быть неразлучна с Евангелием» [10, с. 273].

Несмотря на негативное отношение к философии императора и министра духовных дел и народного просвещения, несмотря на гонения на философию, учиненные попечителями учебных округов в Казанском и С.-Петербургском университетах, кафедры философии в те годы не были ликвидированы и запрета преподавать философию в университетах при министре А. Н. Голицыне не последовало. Однако негативное отношение к философии сохранялось и при новом министре, которым стал адмирал А. С. Шишков. В январе 1825 г. Шишков доложил царю, что в министерстве лежит дело «о вредном преподавании философских наук», инициированное в 1823 г. Магницким, но не получившее должного рассмотрения. Царь приказал рассмотреть его в Главном правлении училищ. Материалы дела (докладная Магницкого и мнение члена Главного правления училищ графа Лавала, составленное еще по поручению А. Н. Голицына) были розданы всем членам Главного правления училищ. Но мнения членов правления разделились, а такие влиятельные его члены, как граф Ливен, И. Крузенштерн, И. М. Муравьев-Апостол, решительно выступили против запрещения преподавать философию в университетах. В результате общее собрание правления 10 ноября 1826 г. приняло решение: «Главное правление училищ по выслушании всех сих мнений единогласно признало, что курс философских наук, очищенный от нелепостей новейших философов, основанный на истинах христианского учения и сообразный с правилами монархического правления, необходим в наших высших учебных заведениях» [21, с. 127]. Преподавание философских дисциплин, хотя и в урезанном виде, приведенном в соответствие со Священным Писанием, было сохранено.

Эпоха Николая I не принесла никакого оживления в преподавание философии, но и такого открытого гонения на философию, каким были отмечены последние годы царствования Александра I, тоже не было. Философия в университетах в эти годы, по словам Е. А. Боброва, «была безжизненна и оставалась почти без всякого отклика и влияния на общество» [2, с. 2]. Сам император не видел необходимости что-либо менять в отношении философии. 14 мая 1826 г. он выпустил рескрипт о создании особого Комитета устройства учебных заведений в Министерстве народного просвещения для ужесточения контроля над учебными заведениями в целях недопущения настроений, ведущих к смуте. Новый комитет, «комитет 14 мая», как его называли, наряду с разработкой уставов различных учебных заведений должен был «воспретить всякие произвольные преподавания учений, по произвольным книгам и тетрадям» [25, с. 153].

Не случайно выдающийся историк, профессор Московского университета С. М. Соловьев в своих записках замечает, что «по воцарении Николая просвещение перестало быть заслугою, стало преступлением в глазах правительства; университеты подверглись опале. <...> Впрочем <...> до 1848 года явного гонения на просвещение не было» [15, с. 201,

202]. Были даже предприняты шаги, направленные на совершенствование подготовки преподавательских кадров. В 1828 г. при Дерптском университете был открыт профессорский институт (действовавший до 1839 г.), куда на 5 лет направлялись наиболее успешно окончившие университеты выпускники для приготовления к профессорскому званию, а затем еще на 2 года они посылались за границу. Первые 20 выпускников были направлены в Дерпт в 1829 г. Но за все 10 лет существования института ни одного выпускника, подготавливаемого к преподаванию философских дисциплин, туда направлено не было.

Кое-что в отношении философии было предпринято в период, когда министром народного просвещения был С. С. Уваров (1834–1849). Принятый в 1835 г. новый университетский устав восстановил в университетах философские факультеты в составе двух отделений (1-е отделение — науки исторические и филологические, 2-е отделение — науки физические и математические), а также факультеты юридические и медицинские. Восстановление философских факультетов свидетельствовало о стремлении придать философии статус равноправной дисциплины, официально признанной науки. Но преподавание философии так и осталось на одном отделении, на 1-м отделении философского факультета, где в соответствии с новым университетским уставом предусматривалось чтение курсов логики, психологии и истории философии. Несмотря на ограниченный состав слушателей философии, Уварову все же удалось изменить отношение к философии. Он, в частности, добился перевода в открытый в 1834 г. университет Св. Владимира в Киеве профессора Киевской духовной академии О. М. Новицкого, а в 1848 г. — выпускника академии С. С. Гогоцкого.

Вообще политика властей в отношении к просвещению в годы царствования Николая I до европейских революций 1848–1849 гг. была довольно противоречивой. С одной стороны, сохранялось негативное отношение к просвещению, унаследованное от последних лет царствования Александра I; с другой — не было активного и открытого гонения на философию, характерного для 1820-х гг. Это противоречивое отношение властей к просвещению особенно ярко воплотилась в позиции попечителя Московского учебного округа в 1835–1848 г. графа С. Г. Строганова. В дневнике А. И. Герцена есть запись от 7 января 1844 г., в которой он приводит слова Строганова: «Я всеми мерами буду противодействовать гегелизму и немецкой философии. Она противуречит нашему богословию; на что нам раздвоенность, два разных догмата — догмат откровения и догмат науки? Я даже не приму того направления, которое афиширует примирение науки с религией: религия в основе». Такая позиция, замечает Герцен, означает «убивать вообще развитие науки и сводить преподавание на сухие исторические, филологические, естествознательные, математические сведения, не связанные единою мыслию», т. е. философией [7, с. 324, 325].

Вместе с тем в воспоминаниях выпускников Московского университета приводятся сведения об очень внимательном отношении Строганова к процессу обучения в университете. Например, академик Ф. И. Буслаев пишет, что «Строганов чуть не каждый день посещал лекции профессоров и внимательно слушал каждую сначала до конца, никогда не оскорбляя профессора преждевременным выходом из аудитории» [5, с. 109]. Причем Строганов, отмечает Буслаев, присутствовал и на экзаменах и привечал наиболее способных. «Так он заметил Соловьева, Каткова, Кудрявцева, Кавелина, Давыдова и др.» [5, с. 111]. Да и Герцен отмечает, что Строганов «любит и желает просвещения, он любит Европу и все благородное» [7, с. 324]. Такая противоречивая позиция в отношении к просвещению никоим образом не способствовала успешному развитию университетского преподавания философии.

За все годы царствования Николая I среди университетских преподавателей философии не наберется и пяти человек, оставивших след в русской философии. Среди получивших известность имен можно назвать лишь киевских профессоров С. С. Гогоцкого и О. М. Новицкого, да архимандрита Гавриила, читавшего лекции в Казанском университете и издавшего первый труд по истории русской философии. Профессор Санкт-Петербургского университета А. А. Фишер известен скорее тем, что его лекционные курсы легли в основу справки о состоянии философии, которую управляющий Министерством народного просвещения князь П. А. Ширинский-Шихматов представил императору в 1850 г. Адъюнкт кафедры философии Московского университета М. Н. Катков — личность тоже известная, но он оставил след в истории России не как преподаватель философии, а как преуспевающий журналист и общественный деятель. А вот имена преподававших философию в годы царствования Николая I Н. Н. Булича, Г. Н. Гордчанинова, А. И. Дудровича, Н. А. Иванова, М. А. Пальмина, В. М. Перевощикова, М. Н. Протопопова, П. С. Сергеева, А. Г. Станиславского, Я. В. Толмачева, А. Ф. Хламова, Ф. Ф. Чанова мало что скажут историку русской философии и общественной мысли. О последнем, впрочем, упоминается в автобиографии Н. И. Костомарова, который окончил Харьковский университет: «Философию преподавал некто Чанов, бывший прежде того частным приставом». Вряд ли так можно сказать о преподавателе, заинтересовавшем слушателя своим предметом. Впрочем, Костомаров отмечает, что философия в университете была в большом упадке.

Отношение властей к философии приобрело резко негативный характер после революционных выступлений в Европе в 1848–1849 гг., сильно напугавших Николая I и высший свет. Профессор Санкт-Петербургского университета А. В. Никитенко 7 января 1849 г. записывает в своем дневнике, что значительные круги петербургской знати ненавидят науки и университеты, «а современные события в Германии ненавидят до ярости» [19, с. 503]. А Т. Н. Грановский писал Герцену в июне 1849 г.: «Всякое движение на Западе отзывается у нас новою стеснительною мерою. <...> Университет предполагалось закрыть. Теперь ограничили пока следующими уже приведенными в исполнение мерами: повысили плату с студентов и уменьшили их число законом, вследствие которого *ни в одном русском университете не может быть более 300 своекоштных студентов*. Приемы студентов в университет года на два остановлены. <...> Деспотизм громко говорит, что он не может ужиться с просвещением» [8, с. 528–529].

Николай I, как и Александр I, основную опасность существующему порядку усмотрел в философии. Сложив обязанности министра народного просвещения с графа С. С. Уварова, он назначил управляющим министерством кн. П. А. Ширинского-Шихматова, поручив последнему «представить свои соображения о том, полезно ли преподавание философии при настоящем предосудительном развитии этой науки германскими учеными, и не следует ли принять меры к ограждению нашего юношества, получающего образование в высших учебных заведениях, от обольстительных мудрований новейших философских систем» [9, с. 16].

26 января 1850 г. князь Ширинский-Шихматов представил подробный анализ философских курсов, которые читал в университете А. Фишер, и сделал вывод о нецелесообразности преподавать в университетах теорию познания, метафизику, историю философии и нравоучительную философию, оставив только логику и психологию. Николай I с предложениями Ширинского-Шихматова согласился и предложил преподавание опытной психологии возложить на профессоров богословия. В тот же день последовало высочайшее повеление о переименовании двух отделений

философских факультетов в самостоятельные факультеты: первого отделения — в факультет историко-филологический, а второго — в факультет физико-математический. Таким образом в российских университетах философские факультеты и кафедры философии с 26 января 1850 г. перестали существовать. Уже на следующий день император Всемиловитейше повелел быть князю Ширинскому-Шихматову министром народного просвещения. 16 марта 1850 г. А. В. Никитенко записывает в дневнике: «Опять гонение на философию. Предположено преподавание ее в университетах ограничить логикою и психологию, поручив и то, и другое духовным лицам <...>. У меня был Фишер, теперешний профессор философии, и передавал свой разговор с министром. Последний главным образом опирался на то, что “польза философии не доказана, а вред от нее возможен”» [19, с. 517]. А 22 июня 1850 г. было опубликовано Высочайшее повеление об упразднении преподавания философии светскими профессорами в университетах и некоторых других высших учебных заведениях и о возложении чтения логики и опытной психологии на профессоров богословия и законоучителей с утверждением учебных программ «по соглашению духовного православного ведомства с Министерством народного просвещения» [24, л. 1414]. При этом не было принято в расчет, что многие преподаватели богословия и Закона Божия были не готовы читать на должном уровне ни логику, ни психологию. Даже в Московском университете профессионально хорошо подготовленный профессор богословия и церковной истории П. М. Терновский, окончивший Московскую духовную академию и защитивший диссертацию на степень доктора богословия, как вспоминает С. М. Соловьев, «со слезами отмаливался от новой кафедры, выставя свою неприготовленность к ней. Ему выставили Высочайшее повеление — и старик должен был приниматься за логику и психологию» [26, с. 20].

Таким образом в России на десять с лишним лет прекратилось преподавание философии, поскольку логика и психология, читаемые к тому же непрофессионалами, не могли заменить полноценных курсов истории философии, которые должны были знакомить слушателей с важнейшими проблемами философии и с различными вариантами их решений.

Только к концу 1850-х гг. власти пришли к пониманию важности философского просвещения и только к концу 1860-х гг. в российских университетах смогли наладить чтение полноценных философских курсов, что и привело к расцвету русской философской мысли в начале XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белявский М. Т. М. В. Ломоносов и основание Московского университета. — М., 1955.
2. Бобров Е. А. Философия в России: материалы, исследования и заметки. — Вып. 2. — Казань, 1899.
3. Бобров Е. А. Философия в России: материалы, исследования и заметки. — Вып. 4. — Казань, 1901.
4. Бобров Е. А. Философия в России: материалы, исследования и заметки. — Вып. 5. — Казань, 1901.
5. Буслаев Ф. И. Мои воспоминания. — М., 1897.
6. Вернадский В. И. Труды по философии естествознания. — М., 2000.

7. Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — Т. II. — М., 1954.
8. Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — Т. XI. — М., 1957.
9. Емельянов Б. В. Запрещение преподавания философии в русских университетах (по архивным материалам) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. — Вып. 1: Деятельность XIX в. — М., 1989.
10. Журнал Департамента народного просвещения. — СПб., 1823. — Ч. 3.
11. Загоскин Н. П. История Императорского Казанского университета за первые сто лет его существования. — Т. 1. — Казань, 1902.
12. Загоскин Н. П. История Императорского Казанского университета за первые сто лет его существования. — Т. 2. — Казань, 1902.
13. Загоскин Н. П. История Императорского Казанского университета за первые сто лет его существования. — Т. 3. — Казань, 1904.
14. Залесский В. Ф. История преподавания философии права в Казанском императорском университете в связи с важнейшими данными внешней истории юридического факультета. — Казань, 1903.
15. Записки С. М. Соловьева // Вестник Европы. — 1907. — Май.
16. Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. — Т. 1. — М., 1951.
17. Императорский Московский университет в воспоминаниях Михаила Прохоровича Третьякова // Русская старина. — 1892. — Т. 75, № 9.
18. Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые сто лет его существования (1805–1905). — Ч. 2. — Харьков, 1908.
19. Никитенко А. В. Записки и дневник. — Т. 1. — СПб., 1893.
20. Полное собрание законов в Российской империи. Собр. I. — Т. 25, 27.
21. Рождественский В. С. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения, 1802–1902. — СПб., 1902.
22. Санкт-Петербургский университет в первое столетие его деятельности. 1819–1919: материалы по истории Санкт-Петербургского университета. — Т. 1: 1819–1835. — Пг., 1919.
23. Сборник постановлений Министерства народного просвещения. — Т. I. — СПб., 1864.
24. Сборник постановлений Министерства народного просвещения. — Т. 3. — СПб., 1865.
25. Соловьев И. М. Российские университеты в их уставах и воспоминаниях современников. — Вып. 1: Университеты до эпохи 60-х годов. — СПб., 1914.
26. Соловьев С. М. Московский университет, славянофилы и западники в сороковых годах // Русский вестник. — 1896. — Т. 243, № 4.
27. Сухомлинов М. И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. — Т. 1. — СПб., 1889.
28. Устав императорского Московского университета. — СПб., 1804.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ (ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ)

Статья посвящена рассмотрению рецепции идей «Феноменологии духа» Гегеля в русской философии XIX–XX вв. Предметно (категориально) анализу подвергнута историографическая традиция (Д. И. Чижевский, Б. В. Яковенко, Л. А. Коган), а также философия духа (философия истории и философия культуры) И. В. Киреевского, Б. Н. Чичерина, В. С. Соловьева, Г. Г. Шпета, привлечено внимание к интерпретациям наследия Ф. М. Достоевского, И. А. Ильина, о. Павла Флоренского.

Ключевые слова: русская философия, гегельянство, Bildung, образованность, история, религия, философия.

A. N. Erygin

Russian Philosophy and the Theme of Culture in the Context of «Phenomenology of Spirit» of Hegel (Historiographical Topics)

The article is devoted to the problem of perception of ideas in “Phenomenology of Spirit” of Hegel in the Russian Philosophy of the XIXth-XXth centuries. Historiographical tradition (D. I. Chizhevsky, B. V. Yakovenko, L. A. Kogan), and the philosophy of spirit (philosophy of history and philosophy of culture) of I. V. Kireevskii, B. N. Chicherin, V. S. Solovyov, G. G. Shpet are analyzed by subject and categories. The attention is drawn to the interpretation of the heritage of F. M. Dostoevsky, I. A. Ilyin and priest Pavel Florensky.

Keywords: Russian philosophy, Hegelianism, Bildung, education, history, religion, philosophy.

Предваряя современное русское издание выдающегося исследования Д. И. Чижевского «Гегель в России» [27], А. А. Ермичев написал в последнем абзаце своей вступительной статьи: «...пожалуй, никто не может сказать, как и чем в будущем отзовется почти двухвековая история гегельянства в России» [8, с. 15]. Но глянем еще раз на это прошлое.

В настоящей статье русская философия рассматривается в контексте гегелевского влияния (с акцентом на «Феноменологии духа»), причем преимущественно

* Ерыгин Александр Николаевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону), qwe1947@yandex.ru.

в историографическом ключе. Конкретные задачи, решаемые в ней, таковы: 1) представить существо спора между Д. И. Чижевским и Л. А. Коганом о значении Гегеля в развитии русской философии; 2) оценить «рубежный» характер в двухвековой истории присутствия Гегеля в русской мысли отношения к гегелевской философии Б. Н. Чичерина, В. С. Соловьева и И. А. Ильина; 3) рассмотреть тезис о критериальном характере идей и методологии «Феноменологии духа» Гегеля для русской философии XIX–XX вв.

«Гегель в России» или «русское гегельянство»?

Выражение «Гегель в России» введено в оборот Д. И. Чижевским, «русское гегельянство» — Л. А. Коганом. Первый вел разговор о всей русской философии XIX — начала XX вв., второй всерьез связал свой термин с фигурой Б. Н. Чичерина [17, с. 25–35]. Насколько, однако, это *противостояние* в историографической традиции рассмотрения рецепции идей Гегеля в русской философии может считаться окончательным и безоговорочным?

Хотя непрерывное внимание к Гегелю в русской мысли на протяжении почти двух веков — факт несомненный, первое серьезное специальное освещение «гегелевской» темы произошло в русской философии лишь по прошествии первого столетия ее существования и при этом за рубежом: речь идет о трудах Д. И. Чижевского [32; 27]. В 1939 г. в книге «Гегель в России» Чижевский утверждает: «Влияние Гегеля можно смело назвать кульминационным пунктом немецкого влияния в России», растянувшегося «без перерыва с начала тридцатых годов XIX века вплоть до нашей современности. При этом можно без колебания говорить о постоянном *росте* и прежде всего об *углублении* этого влияния» [27, с. 21]. Спустя год Б. В. Яковенко выпускает первый том «Истории гегельянства в России», где сказано, что «гегелевскому мышлению никогда и нигде не удалось достичь такого решающего и определяющего влияния, как в России», так что «историю русской философии в точном смысле слова можно писать как историю отражения гегелевской системы в русском мышлении» [33, с. XIV].

В основном в пределах позитивного осмысления роли Гегеля в русской философии строились вышедшие в СССР монография А. И. Володина (1973) и коллективный труд, подготовленный в Институте философии АН СССР под руководством В. Е. Евграфова (1974). Володин утверждал: «Гегель — *живое действующее лицо в истории отечественной мысли* (курсив мой. — А. Е.) XIX в.» [3, с. 6]. Л. А. Коган в «предыстории гегельянства» видел «серьезное направление мысли», ее «новый золотоносный участок», который «телескоповцами» «был выявлен, застолблен, но еще по настоящему не разрабатывался» [7, с. 52–68]. Статья В. Ф. Асмуса была посвящена характеристике русского консервативного гегельянства в лице Б. Н. Чичерина и Н. Г. Дебольского. Остальные авторы, подобно А. И. Володину, писали о революционном направлении отечественной мысли¹.

Четверть века спустя А. А. Абрамов создает энциклопедическую статью «Гегель в России», в которой, хотя и с оговоркой, фактически солидаризируется с платформой Б. В. Яковенко и Д. И. Чижевского:

Гегель в России — историко-философская тема, содержащая целый ряд сложных проблем и вопросов: знакомство с философскими идеями и сочинениями немецкого мыслителя, перевод и освоение этих сочинений, возникновение кружков и салонов, изучающих

и пропагандирующих гегельянские идеи, формирование и развитие русского гегельянства как широкого умонастроения в русской философской и общественной мысли, с одной стороны, и антигегелевской оппозиции — с другой [1, с. 532].

Очень высоко оценил труд Д. И. Чижевского О. Ю. Сумин, посвятивший ему целый параграф в книге о Гегеле как судьбе России [25, с. 40–48].

Особенное место в осмыслении вопроса о философском присутствии Гегеля в русской мысли, на наш взгляд, принадлежит блестящему этюду Г. Г. Шпета «К вопросу о гегельянстве Белинского» (1923) [29]. Этот большой этюд, конечно, несопоставим по объему с книгами Чижевского и Яковенко, но, в отличие от них, анализ Шпета — гораздо более критический и строгий. Итог его великолепного исследовательского разбора как для Белинского, так и для всей русской философии 1830–1840-х гг. «неутешителен»: *до Гегеля русская мысль явно не дотягивает* [10, с. 280–285]. Это означает следующее: хотя допустимы историко-философские исследования по теме «Гегель в России», но говорить о *русском гегельянстве*, по крайней мере, применительно к первой половине XIX в., явно преждевременно.

Спустя полвека, в 1975 г., Л. А. Коган опубликовал *проблемную* статью «О понятии “русское гегельянство”», в которой жестко разделил: а) присутствие в обществе «особой духовной атмосферы, характеризующейся усилением интереса к Гегелю», а также наличие в интеллектуально-научной сфере «совокупности различных мнений о Гегеле, далеко не всегда основанных на знании его философии и приверженности к ее основополагающим принципам — с одной стороны», и б) наличие «гегельянства» в собственном смысле слова, «действительного гегельянства» — с другой [17, с. 100]. С учетом этого критерия он дал резко *критическую* оценку сочинений о гегельянстве в России, созданных зарубежными авторами². Например, о книге Б. В. Яковенко, в которой допускается совместное рассмотрение и сторонников, и противников Гегеля, сказано, что она «открывает широкий простор субъективизму, в результате чего понятие гегельянства окончательно теряет сколько-нибудь определенные очертания и конкретно-исторический характер» [17, с. 101].

Итак, в изучении историко-философской темы «Гегель в России» четко обозначились два подхода: 1) признание *решающего влияния Гегеля* на русскую философию (Д. И. Чижевский, Б. В. Яковенко, А. А. Абрамов, О. Ю. Сумин); 2) *критическое восприятие тезиса* о складывании в отечественной философии «гегельянского направления» (Г. Г. Шпет, Л. А. Коган). С В большинстве случаев (за исключением труда Г. Г. Шпета) рассмотрение вопроса о рецепции гегелевских идей в русской философии (преимущественно в первые сто лет ее существования) было представлено *в общей форме*, без акцентирования внимания к *критериальным основаниям* в понимании самой философии Гегеля как *гегельянства*. В частности, «Феноменология духа» как «истинный исток и тайна гегелевской философии», по известному выражению К. Маркса [20, с. 155] в качестве специального источника развития русской философии практически не рассматривалась, не говоря уже о ее роли как масштаба-критерия принадлежности определенных произведений, течений мысли, выдающихся ее носителей и выразителей в России. Такой подход мы обнаруживаем только в 1923 г. у Шпета, и значимость его резко повышается в свете осуществленного Шпетом впоследствии и ставшего классическим переводом выдающегося гегелевского произведения на русский язык [10, с. 273–280].

Есть и еще одно немаловажное обстоятельство. Несомненно, что сегодня работы по интересующей нас проблеме (даже капитальные труды Д. И. Чижевского) требуют

дополнения. Это касается не только оставшихся за пределами специального изучения на предмет связи с идеями и методологией Гегеля произведений *ключевых* отечественных мыслителей XX в. (Н. О. Лосского, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, о. Павла Флоренского, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина, А. Ф. Лосева, И. А. Ильина), но и *общего осмысления* самой исторической дистанции русской философской мысли, включающей *теперь* еще одно почти целое столетие. В указанном свете — при более полном обзоре всей исторической дистанции — совершенно по-новому могут выступить, как минимум, *три рубежные фигуры* русской философии, основательно, корневым образом связанные с мыслью и методологией Гегеля, хотя и по-разному стоящие в отношении к «Феноменологии духа» (Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев и И. А. Ильин).

Рассмотрим еще раз историографическую ситуацию, соотнося уже представленный общий проблемный историко-философский аспект и оба новых сюжета — с особым вниманием к судьбе «Феноменологии духа» Гегеля в русской философии XIX — XX вв.

Гегель в России на срединной рубежной черте (Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев и И. А. Ильин в историографии проблемы)

В характеристике Л. А. Когана, при переводе разговора от стадии «становления гегельянства на русской почве» к собственно гегельянству, ко второй «фазе в истории русского гегельянства», Чичерин представлен как «первый (и единственный в своем роде) законченный русский гегельянец», правда, «консервативного толка» и «государственник-доктринер» правогегельянского воззрения, удерживавший эти идеи «на протяжении полувека». Любопытно и то, что факт долголетнего философского «одиночества» этого русского мыслителя неожиданно представлен и как «поворотный пункт в ... развитии» русского гегельянства, его перерождения [17, с. 101, 107, 108].

Вместе с тем нетрудно заметить, что приведенная характеристика Когана, по существу своему, в значительной мере базируется на оценке фигуры Чичерина в работе Чижевского, согласно которому он, «сам себя гегельянцем ощущавший и признававший», был «самым крупным русским гегельянцем» в России и при этом — одним из немногих русских философов XIX в., «вливших свои идеи в форму завершенной системы», а также сумевшим — «для испытания методологических основ своей философии» — уверенно стать «на высоту специального знания». Чижевский подчеркнул также мощную историко-философскую основу мысли Чичерина: «Аристотель, докантовская метафизика и Кант соединяются с Гегелем [27, с. 325, 330]. В этом свете приоритет в ситуации выбора между Чижевским и Коганом явно остается за первым.

В еще большей степени «преимущество» позиции Чижевского в сопоставлении с позицией Когана обнаруживается по отношению к В. С. Соловьеву. Его фигура в статье Когана *вообще не представлена*. Но и анализ Чижевского *не безупречен*. Отмечено, что «метод Гегеля оставил в произведениях Соловьева явные следы», но воспринял он «главным образом внешнюю схематику», в которую «была втиснута его мысль», «испортившая» этими «трехчленными схемами» его труды³.

Чижевский далее утверждал: «Замечания в первой книге Соловьева о Гегеле (1874) очень поверхностны и ограничиваются указаниями на рационализм, отвлеченность, пантеизм, панлогизм» [27, с. 370–371]. Из этой оценки может сложиться довольно

странное представление о малой значимости фигуры и концепции Гегеля для Соловьева в его «Кризисе западной философии», тогда как именно к этой фигуре он дважды специально обращается в своем произведении (и при характеристике традиционного пути немецкой классической философии, начиная с Канта, и при рассмотрении движения в сторону Шопенгауэра и Гартмана)⁴.

Другое дело — считает Д. И. Чижевский — «собственный диалектический метод» Соловьева, развитый в 1877 г. и «только отдаленно напоминающий гегелевский»⁵, а тем более — «замечательная статья» 1892 г. для Брокгауза и Ефрона, где «взгляд Соловьева на Гегеля значительно изменился» и дана высокая оценка «введению Гегелем движения, развития (“истории”) во все (за исключением абсолютного бытия) сферы бытия» [27, с. 371]. Или, говоря обобщенно, мы получаем, у Чижевского *три различных образа философии Гегеля* в ее характеристике Соловьевым⁶.

Наконец, Чижевский не учитывает — в характеристике отношения Соловьева к Гегелю — факта *принципиального, крупного, масштабного изменения* в самой русской мысли, произошедшего вместе с приходом в нее Соловьева (причем, рядом с его системой у Чижевского, как и у Н. О. Лосского поставлена система Чичерина).

Оценку И. А. Ильина как исследователя философии Гегеля находим и у Б. В. Яковенко, и у Чижевского. Первый утверждает, что в книге Ильина о Гегеле 1918 г.

впервые в философской литературе очень четко и обширно — на основе совершенно точного и исчерпывающего изучения и знания гегелевского текста и всех доступных гегелевских источников — прослежен интуитивный, конкрететно-онтологический задний план гегелевского спекулятивного трансцендентализма, и, таким образом, гегелевская философия *была наглядно показана с иррациональной стороны*, содержащейся в самих ее основах [30, с. 400].

Чижевский, отметив, что в двухтомнике Ильина дано истолкование философии Гегеля «как учения о конкретности бытия», означающее «понимание Гегеля как идеалиста и интуитивиста», добавил: «даже не следуя за Ильиным в его критике, надо признать, что дальнейшее развитие русского изучения Гегеля должно будет исходить из работы» Ильина [27, с. 382].

Вместе с тем Коган, говоря о «третьем и последнем моменте в истории гегельянства в России» («фаза неогегельянской деформации») и назвав «типичным представителем этой разновидности» Ильина, утверждал:

ущербное (при всех своих находках и тонких наблюдениях) неогегельянство Ильина с его иррационалистически-интуитивистской интерпретацией диалектики означало... полный разрыв с прогрессивной философской традицией, с историческим Гегелем [17, с. 108, 109].

Сегодня этому может быть противопоставлена характеристика книги Ильина о Гегеле, данная Н. В. Мотрошиловой:

Среди многочисленных трактовок учения Гегеля с позиций религиозной философии интерпретация Ильина, во-первых, выделяется текстологической полнотой: ни одна из сколько-нибудь существенных формулировок Гегеля, где упоминается о Боге, Абсолюте, божественном и т. д., не ускользает от его внимания. С этой точки зрения книгу Ильина можно считать непревзойденным образцом цельной и последовательной религиозно-философской трактовки Гегеля. Во-вторых, попытки Ильина во всех случаях высветить — с опорой на гегелевские тексты — религиозно-философскую подпочву понятий, идей,

аргументов Гегеля, не мешает ему дать масштабное, проблемное, содержательное и именно философское истолкование наследия великого мыслителя [21, с. 353].

Это, на мой взгляд, означает следующее: появление в России такой работы, которая: а) не просто отражает определенное *восприятие* философии Гегеля или даже дух формирующегося русского гегельянства, б) но представляет *серьезное самостоятельное исследование* философии Гегеля, после чего само ее восприятие, осмысление, приятие или критическое отношение становится принципиально другим, ставится на существенно иной — знаниевый, а не аксиологический уровень. Но важно и другое: такой работы, представляющей не столько *русское гегельянство*, сколько *мировое учение гегелеведение*, могло вообще просто не появиться.

Но раз это все-таки произошло, нельзя не учитывать *принципиально новый характер русского отношения к Гегелю в период после И. А. Ильина* в сравнении даже со второй половиной XIX — началом XX в. (с уровнем Чичерина — Соловьева), не говоря уже о раннем русском гегельянстве 1830–1840-х гг. Этого обстоятельства еще не могли концептуально осмыслить ни Чижевский, ни Яковенко в силу слишком *короткой дистанции*, разделявшей их и Ильина. Однако оно уже могло быть принято во внимание и Коганом, и тем более современной историографией. Если, «строго говоря, — считает А. А. Ермичев, — применительно к советской философии сталинского времени вплоть до 60-х годов XX в. можно было говорить только об инобытии в ней гегелевского мышления», то в последующий период (называются имена Э. В. Ильенкова, Г. С. Батищева, М. К. Мамардашвили, Е. С. Линькова и О. Ю. Сумина) «видеть значительное, и даже определяющее воияние гегелевского мышления на разработку многих тем советской философии вполне возможно» [8, с. 14–15].

Любопытно, однако, что при всем различии между Чижевским и Коганом в факте критического отношения второго к первому одно очень значимое обстоятельство явно *сближает* их историко-философские построения. Когда Коган утверждает, что «сюжеты, выражаемые словами “Гегель в России” и “русское гегельянство”, не идентичны» [17, 101], чего нельзя отрицать, то трудно представить, чтобы с этим не согласился и сам Чижевский. Моя аргументация такова.

Разве назвав «влияние Гегеля... кульминационным пунктом немецкого влияния в России», Чижевский выставил на сцену изучение «русского гегельянства»? А объявив «оценку того места, которое в духовной истории России заняла философия Гегеля», основным пунктом, который и «пытается вскрыть» его «книга», — тем самым и вступил на это узкий путь? Разве, пройдя половину пути в своей книге (и показав читателю лишь «наиболее значительных или влиятельных гегельянцев» эпохи «сороковых годов», кстати, в основном тех же самых, о которых при характеристике «первой фазы» русского гегельянства говорит и Коган), наш автор — в общей характеристике «гегельянской атмосферы 40–50-х годов» — не добавляет: «В дальнейшем я хочу остановиться вкратце на той широкой “атмосфере” гегельянских и антигегельянских настроений, в которых жили и Бакунин, и Белинский, и Герцен» [27, с. 20, 240–241]?

Наконец, разве Чижевский, четко поставив вопрос: «*что сохранилось* от первого философского подъема русской мысли?» и при этом четко структурировав его, отделив друг от друга три разных аспекта («*отдельные мелочи*, детали философской работы и философского творчества, или же *общее настроение*, неопределенное устремление, долженствовавшее при новом подъеме воплотиться в новом конкретном идейном

материале, или же, наконец, значительные *руководящие философские идеи?*»), — не ответил на него? Особенно важен в контексте нашего анализа ответ на третью составляющую вопроса:

...гегельянство оставило в русской мысли несколько действительно гегелевских идей, которые, если не неизбежно *должны* были уводить мысль в спекулятивные глубины, то, по крайней мере, *могли* это делать... К таким основным идеям принадлежат прежде всего идея *диалектики* и идея *конкретности* [27, с. 271, 275].

Другое дело, что с этим последним выводом можно не соглашаться или, напротив, считать его недостаточным. Но совершенно очевидно, что критика со стороны Когана в адрес классиков, и прежде всего Чижевского, в значительной степени *была мимо цели*. «Гегель в России» (широкая заявка темы Чижевским) — это только общая рамка для проблемы «русского гегельянства», которая волновала Когана. Как и наоборот: тема «русского гегельянства» — это только ядро и центр для более широкой проблемы, получившей свое наименование от названия великой книги Чижевского. Правда, у Чижевского не было возможности ответить своему оппоненту...

О критериальной основе осмысления «истории гегельянства в России» (еще один взгляд на значение «Феноменологии духа» Гегеля)

Говорить о значении «Феноменологии духа» Гегеля в судьбах русской мысли можно и нужно, имея в виду двойного рода реальности — и развитие русской философии в гегелевском направлении, и историографическое осмысление этой тенденции в науке истории отечественной философии. Что касается первого, то становится ясным, что дважды в XIX в. это сочинение Гегеля играло существенную роль в обращении русской мысли к его идеям. Я имею в виду инициативы И. В. Киреевского и Б. Н. Чичерина [9; 11; 12].

У Чижевского, однако, мы находим очень яркую, но только общую характеристику первого, завершающуюся выводом:

Отношение Киреевского к философии немецкого идеализма определилось очень рано: уже к 1832 г. («Европеец»), еще до сколько-нибудь широкого знакомства русского образованного общества с философией Гегеля. Оно не изменилось и после широкой волны гегельянства, залившей Россию в половине 30-х годов. Оно осталось прежним и после спада этой волны [27, с. 40].

Ему вторит О. Ю. Сумин:

Не лишним будет напомнить и факт того, что и сама история русской философии фактически начинается с И. Киреевского... Первая фигура русской философии, таким образом, есть и первая фигура, соприкоснувшаяся с Гегелем [25, с. 66].

Но следов изучения Киреевским гегелевской «Феноменологии духа» оба автора не обнаружили. То же можно сказать и в отношении Чичерина.

Вместе с тем широкое использование автором статьи «Девятнадцатый век» явно «феноменологических» понятий-ориентиров — «образования» и «образованности» [см.: 11, с. 173–180] (причем, в обоих случаях сам Гегель использует только один термин — *Bildung*) [6; 14; 31], явно гегелевское их звучание и соответствующая архитектоника исторического процесса [см. 16, с. 77], — все это позволяет видеть в указанной статье

ключ Киреевского именно к «Феноменологии духа». При этом и «просвещение», как видно из приводимой ссылки, неразрывно связано у Киреевского, как и у Гегеля, и с «образованностью» (как завершающая ступень в развертывании «отчужденного духа»), и с «образованием» [см. 14, с. 389–410] как формами проявления культуры и цивилизации чисто светского характера. Это, в свою очередь, позволяет предположить — двигаясь за Гегелем (с его основной *парностью* этих последних понятий в «Феноменологии духа») — не только о всеобще-гуманитарном и общекультурном их смысле, но и локальном, исторически-особенном и выпадающем из этих общих рамок значении. Имеется в виду опора Киреевского на понятие Bildung не только в общем философско-педагогическом варианте предисловия к «Феноменологии», имеющем всемирный философско-исторический смысл, но и во втором, достаточно локальном варианте из раздела «отчужденный дух», представляющем собой стыковку классического и варварского потоков исторического процесса и христианства. Этот Bildung отчетливо фигурирует в давным-давно знакомых схемах и формулах западноевропейской и русской истории Киреевского [16, с. 271, 275].

Можно сегодня существенно уточнить и достаточно высокую оценку Чижевским Чичерина как консервативного гегельянца. Анализ обнаруженного в архивах «Дневника» Чичерина за 1851 г. показывает не просто исток его работы «Наука и религия», связанный с Гегелем, но и *прямую опору на «Феноменологию духа» как главный первоисточник* в периодизации исторического развития духовной культуры. В записи от 21 октября 1851 г. Чичерин излагает существо *основного закона* исторического развития человечества, выделив в качестве определяющей в социальной области *сферу духовного развития*.

Философия и религия — записывает он — одно и то же: религия есть воззрение на мир в форме *постоянной и неизменной*, философия в форме *движущейся и изменяемой* (курсив мой. — А. Е.); религия есть человеческое мышление, установившееся в прочной системе, составляющей основу жизни целой эпохи, философия есть движение ума от одной религии к другой через ряд ступеней, составляющих особенную скоропреходящую систему [28, л. 2об.].

Эта явная «привязка» к «Феноменологии духа» [6, с. 291] философско-исторических размышлений Чичерина, в которых эпоха Христианства занимает Средние века европейской (и мировой истории), подобно «Отчужденному духу» гегелевской «Феноменологии», локализованному между полисной греческой античностью и западноевропейским новейшим временем, подтверждает факт осмысленного, с пристальным вниманием чтения Чичериным «Феноменологии духа» и его сознательной ориентации на гегелевские определения и характеристики, как и общую ориентацию на философско-историческое прочтение гегелевского произведения.

Продолжим анализ обращением к Достоевскому и Соловьеву. В советское время высказывалась мысль о принципиальной близости романного мира сознания Достоевского со ставшими знаменитыми в философии «формообразованиями сознания» в «Феноменологии духа» Гегеля, подводящими обыденное сознание к Абсолюту [15, с. 357]. Подхватив идею-наблюдение Ю. Ф. Карякина, В. А. Бачинин через десять лет провел специальное сравнительное рассмотрение философских идей Гегеля (в «Феноменологии духа») и художественно-философских идей Достоевского, установив, что «между “подпольем” Достоевского и “разорванностью” Гегеля есть немало общего» [2, с. 18].

Одно из наиболее ранних «вторжений» Соловьева в область духовной культуры связано с его погружением в «мифологический процесс в древнем язычестве»: исследователь ставит перед исторической наукой задачу объяснения, прежде всего, «первобытной языческой жизни человечества, которая составляет материальную основу всего дальнейшего развития». Этот «древний» тип культуры, «всецело» определявшийся одним началом — *религией*, характеризуется Соловьевым как такой, который

не знал особого, отдельного от религиозной веры, начала в области умственной — не знал отвлеченной самоопределяющейся *науки*, точно так же как в сфере общественной жизни не знал... отвлеченного юридического начала, определяющего современное *государство*... [23, с. 8].

Приведенные соотношения в характеристике начального общественно-исторического мировоззрения и образа жизни, который явно не совпадает с гегелевским полисным миром «истинного духа» («нравственности») [31, S. 313–342; 6, с. 233–256], в свете классической соловьевской схемы девятиклеточного общечеловеческого организма из «Философских начал цельного знания» [24, с. 153] выглядят несколько упрощенно. Здесь многое отсутствует: в «колонке» знания не хватает *философии*, расположившейся в таблице между наукой и религией; в правой от нее «колонке» общественно-практической жизни не хватает *земства* (семейно-производственной ячейки общества) и *церкви* как духовно-общественного союза; нет вообще третьей (левой) «колонки» *творчества*. Кроме того, государство в одном ряду с религией и наукой как-то вообще путает дорожки культуры.

Но приведенное свидетельство весьма значимо в другом отношении — с точки зрения оценки Соловьевым ключевых вкладов в область изучения и осмысления ранней человеческой истории и культуры. Речь идет «о трудах... двух мало оцененных, одиноких мыслителей» — о «мифологической теории» Шеллинга и идеях А. С. Хомякова, выведившего «все религиозное развитие язычества из борьбы двух коренных начал» (свободно-творческого духа и природной необходимости) в его «Записках о всемирной истории» [23, с. 13]. Как видим, Соловьев проходит здесь мимо и философии истории Гегеля вообще, и его «Феноменологии духа» в частности. И, может быть, поэтому, формулируя в конце 70-х гг. XIX в. «общий закон всякого развития», он утверждал, что этот закон, «логически сформулированный Гегелем... последовательного... и полного применения его к истории человечества» не получил [24, с. 145]. В чем же дело: лекции Гегеля по философии всемирной истории «не устроили» Соловьева в силу их «духовной» неполноты (изолированности от трех основных разделов философии абсолютного духа, разработанных не просто систематически, но и в исторической обработке), или что-то не так было в «триадической» формуле развития (восточный мир — античный мир — христианско-германский мир), или же они не устраивали его как лекции?

Пробуя ответить на этот вопрос, обнаруживаем в «Феноменологии духа» минимальную дозу историзма в седьмом ее разделе («Религия»), а также возможность идентификации восточных и античных носителей культуры (в первых его двух параграфах) в образе «естественной» и «художественной» религий (культур). Правда, это, пожалуй, слишком абстрактное основание, чтобы усмотреть у Гегеля готовую будущую триадическую формулу развития: и незабытая восточная культура, и явно приоритетная античность сжаты здесь в единое общее субстанциональное образование «нравственности» с ее последующим распадением и тотальным раздроблением

в состоянии «отчужденного духа», приходящего, в конце концов, к морали, истинной религии и философии (абсолютное знание).

Но этот минимум историзма в представлениях о «древности» как раз и является «следом», начинающим «сигнализировать» о решающем гегелевском влиянии на общие исторические построения Соловьева конца 70-х гг. XIX в. именно «Феноменологии духа», а не «Философии истории». Имеется в виду связка *восточный мир и античность*, выставленная последней в качестве *двух первых ступеней* диалектически-исторического процесса развития, за которыми следовал решительный завершающий синтез — христианско-германский мир, связка, которая в момент вынесения «приговора» гегелевской «Философии истории» (в «Философских началах цельного знания» восточный мир и античность, взятые парно, представляли у Соловьева, как и у Гегеля в «Феноменологии духа», только *первую историческую ступень*), лишь после которой у него шла *западная цивилизация* средневековья и нового времени и ожидалась *третья ступень*, синтезирующая Восток и Запад и реализующая христианский идеал.

В XX в. «Феноменология духа» в гораздо меньшей степени привлекает внимание русских философов: на Западе после Гегеля появились Маркс и Ницше, Бергсон и Гуссерль. В 1918 г. И. А. Ильин, самый крупный авторитет и специалист по Гегелю, в своей знаменитой книге аккуратно представляет философию Гегеля «как учение о конкретности Бога и человека» [13]. При этом, как считает В. И. Коротких, «специфика “Феноменологии духа”... не привлекла внимания русского мыслителя» [19, с. 191–192]. О. Павел Флоренский, показывая эффект «принижения мысли» в западной философии в работе «Смысл идеализма (Метафизика рода и лика)», приводит «выразительный пример этой поверхности западного мышления», имея в виду «Феноменологию духа» Гегеля: «представитель идеализма на Западе несмущенно заявляет, что слово *идея* не нужно, ибо может быть заменено с успехом словом “сорт, Art”!» [26, с. 124–125].

Шпету, как уже отмечалось, принадлежит совершенно особенное, сопоставимое лишь с Киреевским место в осмыслении «Феноменологии духа» Гегеля, а также ее философского присутствия в русской мысли, во-первых, а во-вторых — локализация феномена *Bildung* не только применительно к современности, но и к истории, начиная с поздней (эллинистической) античности.

Считаю, что в своем переводе «Феноменологии духа» Шпет, как бы продолжая начатую Киреевским тенденцию, зафиксировал в немецком «Bildung» таившийся у Гегеля за пределами *основного*, философско-педагогического *универсального* смысла этого термина (как он выступает в Предисловии) еще и *второй* смысл, представляющий *исторически-периферийный* участок, т. е. вышел на принципиальное двуединство «образования-образованности» [6, с. 260, 263]⁷. Мало того, он, по сути, открыл явление, не совпадающее с *нравственностью* (народом, субстанцией) эпохи классического полиса и с *моральностью* (личностью, субъектом) современной ему Германии, и увидел историческое развитие европейской *цивилизации*, включавшее несколько самостоятельных эпох — эллинистических монархий, Римской империи и начала христианства, средних веков и нового времени, практически параллельно со знаменитыми лекциями А. Кожева [Ср.: 18, с. 132, 141].

Что касается темы «Гегель в России» и отмеченной выше оценки уровня русского так называемого гегельянства 30–40-х гг. XIX в., то здесь обратим внимание на существо аргументации Шпета. Во-первых, специфическое место самой «Феноменологии духа» Гегеля среди других его произведений, показывается Шпетом содержательно через различное видение в них одной общей крупной культурно-исторической реалии, а именно:

мучившей Гегеля, по слову К. Розенкранца, «мрачной загадки» феномена иудаизма. Это нашло выражение как в ранних теологических сочинениях, содержащих «пробы психологии или, если угодно, феноменологии иудейского и христианского религиозного духа», — утверждает Шпет, — так и в зрелых трудах: в «Философии права» «она примыкает к германскому духу»; в «Философии религии» «она координируется, как непосредственная форма духовной индивидуальности, духу греческому и римскому»; в «Философии истории» «она включается в персидское царство»; в *Феноменологии* же «Гегель ее игнорирует» [29, с. 130].

Во-вторых, когда «Гегель обращается к “прекрасной душе”, и мы уже подготовлены к тому, чтобы встретиться с нею как с преодолением отвлеченного закона морали, выдвинутого Кантом», — он фиксирует в своей «Феноменологии» *ту стадию развития сознания,*

когда оно, как дух, объективируется в нравственной жизни народа, и притом еще не в непосредственной истине объективирующегося духа, а в его возвращении к себе, когда пройдена *стадия его самоотчуждения и образования* (курсив мой. — А. Е.) и достигнута его для себя самого достоверность, находящая свое выражение в слове *совести*. Здесь же переход и к абсолютному духу, как он является в религии [29, с. 132].

Следовательно, еще до своего перевода «Феноменологии духа» Шпет фактически выделяет в ее тексте введенную Гегелем стадию «*образованности*» в истории европейской культуры, как стадию ее «отчужденного духа», поставленную — вместо *права* — между *нравственностью* и *моралью*! Правда, это еще все-таки не будущее *раздвоение* термина «Bildung» на «образование» и «образованность», как бы возвращающее в освоение-осмысление Гегеля русской культурологической и философской мыслью понятийно-терминологического опыта И. В. Киреевского (осознанное или нет — остается пока загадкой).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ При сопоставлении с книгой Д. И. Чижевского этот коллективный и более поздний по времени труд проигрывает даже на чисто внешнем уровне: за бортом внимания остались детально рассмотренные у Чижевского славянофилы и западники, Н. Н. Страхов, С. С. Гогоцкий, П. А. Бакунин, а также раздел о Л. М. Лопатине, А. А. Козлове, В. С. Соловьеве, Н. Ф. Федорове. В. В. Розанове, С. Н. Трубецком, Н. О. Лосском, С. Л. Франке и И. А. Ильине.

² Например, он пишет: «К сожалению, расплывчато-суммарное толкование русского гегельянства как некоего умонастроения, “всеобщего увлечения”, не выходящее, по существу, за рамки чувственно-эмпирических констатаций обыденного сознания, возводится рядом историков философии в своего рода классификационный принцип (речь идет о монографиях Б. В. Яковенко и Д. И. Чижевского. — А. Е.)... Хотя в этих работах использован большой фактический материал, их основная концепция не отвечает научным требованиям. В гегельянцы здесь зачисляется почти всякий, кто так или иначе был знаком с идеями Гегеля, ссылаясь на него» [17, с. 100, 101].

³ Через полвека П. П. Гайдено оценивала ситуацию следующим образом: «С одной стороны, Соловьев достаточно серьезно отвергал гегелевский панлогизм, но, с другой, находился под влиянием диалектики немецкого философа, которая оказала влияние и на его собственный способ рассуждения и доказательства» [4, с. 84].

⁴ См. об этом у Н. В. Мотрошиловой, которая спрашивает: почему Соловьев, начав с Канта и «продвигаясь» затем через Фихте и Шеллинга к Гегелю, а от Гегеля к Шопенгауэру (глава первая),

разобрав его учение и позицию Э. фон Гартмана (во второй главе), «в третьей главе опять возвращается к Канту и Гегелю, а от них опять идет Шопэнгауэру и Гартману?» [22, с. 66].

⁵ Чижевский приводит три основных отличия, взятые из самохарактеристики Соловьева: 1) отказ от диалектики как «абсолютного творческого процесса»; 2) отказ от диалектики бытия в пользу диалектики понятия, изымая тем самым сущее «из сферы диалектического движения»; 3) отказ от «монопольного применения диалектики» в пользу «органической» диалектики [27, с. 371].

⁶ Иначе считает П. П. Гайденко: «К философии Гегеля — пишет она — Соловьев обращался неоднократно» (далее называются и «Кризис западной философии» 1874 г., и «Философские начала цельного знания» 1877 г., и энциклопедическая статья «Гегель» 1892 г.), однако «везде русский философ указывает на основной порок гегелевского учения — на гипостазирование понятия, на превращение логических определений мышления в нечто самостоятельное, самосущее, лишенное того субъекта, который мыслит с помощью этих определений» [4, с. 84].

⁷ В переводе 1913 г. под редакцией Э. Радлова вместо будущей «образованности» Г. Г. Шпета стоит «образование» [5, с. 220; 223].

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов А. И. Сборник научных трудов по истории русской философии. — М.: Крут, 2005.
2. Бачинин В. А. Достоевский и Гегель (К проблеме «разорванного сознания») // Достоевский. Материалы и исследования. — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1978.
3. Володин А. И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. — М.: Мысль, 1973.
4. Гайденко П. П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопросы философии. — 1998. — № 4.
5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. под ред. Э. Л. Радлова. — СПб., 1913.
6. Гегель Г. В. Ф. Система наук. — Ч. 1. Феноменология духа / Перев. Г. Шпет. Изд. Второе, стереотипное. — СПб., 2006.
7. Гегель и философия в России: 30-е годы XIX в. — 20-е годы XX в. / Редкол. В. Е. Евграфов (руководитель), Л. А. Коган, Э. В. Смирнова, В. Г. Хорос (уч. секретарь) — М.: Наука, 1974.
8. Ермичев А. А. О книге Д. И. Чижевского и возможном развитии ее сюжета // Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб.: Наука, 2007.
9. Ерыгин А. Н. «Феноменология духа» Гегеля и философия истории в России (И. В. Киреевский и Б. Н. Чичерин) // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. — М.: Канон; РООИ «Реабилитация», 2010.
10. Ерыгин А. Н. Гегель в России: Bildung и «Образованность» в философии истории (Уроки И. В. Киреевского и Г. Г. Шпета) // Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. — Вып. 2. — М.; СПб., 2011.
11. Ерыгин А. Н. Философия истории Гегеля и русская мысль XIX века / Науч. ред. проф. Н. В. Мотрошилова. — Ростов-на-Дону: Изд-во ЮФУ, 2012.
12. Ерыгин А. Н. Тема истории в русской философии в контексте «Феноменологии духа» Гегеля // 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; сост. М. А. Маслин. — М.: Изд-во Московского ун-та, 2013.
13. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. — СПб.: Наука, 1994.
14. Зандкаулен Б. Гегелевская концепция Bildung в «Феноменология духа» // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. — М.: Канон; РООИ «Реабилитация», 2010.
15. Карякин Ю. Ф. Ф. М. Достоевский // История философии в СССР. — Т. 3. — М.: Наука, 1968.

16. Киреевский И. В. Избранные статьи / Сост., вступ. статья и коммент. В. Котельникова. — М., 1984/
17. Коган Л. А. О понятии «русское гегельянство» // Вопросы философии. — 1975. — № 6.
18. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. — СПб., 2003.
19. Коротких В. И. Метод «Науки опыта сознания» и рождение «Феноменология духа» // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. — М.: Канон; РООИ «Реабилитация», 2010.
20. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — Т. 42. — М.: ИПЛ., 1974.
21. Мотрошилова Н. В. Иван Ильин // История философии: Запад — Россия — Восток. — Кн. 3: Философия XIX — XX в. / Под ред. проф. Н. В. Мотрошиловой и проф. А. М. Руткевича. — М.: «Греко-латинский кабинет», 1998.
22. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). — М.: Республика; Культурная революция, 2006.
23. Соловьев В. С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Соловьев В. С. Избранные произведения / Сост.: Ерыгин А. Н., Липовой С. П. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — С. 8–41.
24. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2. — С. 140–288.
25. Сумин О. Ю. Гегель как судьба России: История русско-советской философии и философия русско-советской истории. — Краснодар: ПКГОО «Глагол», 2005.
26. Флоренский П. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) // Флоренский п. Сочинения: В 4 т. — Т. 3 (2). — М.: Мысль, 2000.
27. Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб.: Наука, 2007.
28. Чичерин Б. Н. Дневник, 27 апреля — 21 октября 1851 г.; 14 апреля — лето 1856 г. Автограф. РО РГБ. Ф. 334. К. 17. Ед. хр. 5. Л. 2 об.
29. Шпет Г. Г. К вопросу о гегельянстве Белинского (Этюд) // Вопросы философии. — 1991. — № 7.
30. Яковенко Б. В. История русской философии: Пер. с чеш. / Общ. ред. и посл. Ю. Н. Солодухина. — М.: Республика, 2003
31. Hegel G. W. F. *Phanomenologie des Geistes*. — Berlin: Akademie-Verlag, 1971.
32. Tschizewskij D. *Hegel in RuBland // Hegel bei den Slaven / Hrsg. D. Tschizewskij (Cyzevskij), zw., verbess. Darmstadt, 1961.*
33. Jakowenko B. *Geschichte des Hegelianismus in Russland: Erster Band / Neue, vervollste Aufl. Prag, 1940.*

«ДНЕВНИК ПИСАТЕЛЯ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И ЕГО ИСТОРИОСОФИЯ

Взгляды Достоевского рассматриваются в статье как форма русской историософии. Анализируются религиозно-философские и историко-культурные предпосылки формирования мировоззрения Достоевского. Главная тема статьи — историософские проблемы «Дневника писателя». Авторы показывают, что главным мотивом «Дневника писателя» были надежды на глубокое социальное, политическое и религиозное обновление России. Сделан вывод об актуальности идей «Дневника писателя» для России наших дней.

Ключевые слова: консерватизм, историософия, история, миссия России.

V. M. Kamnev, L. S. Kamneva
"A diary of the writer" of F. M. Dostoevsky and his historiosophy

Dostoevsky's outlooks is considered in article as the form Russian historiosophy. Religious, philosophical, historical and cultural preconditions of formation of outlook of Dostoevsky are analyzed. The main problem of article — historiosophical problems of «Diary of the writer». Authors show that hopes of deep social, political and religious updating of Russia were the main motive of «the Diary of the writer». The conclusion is drawn on an urgency of ideas «Diary of the writer» for Russia our days.

Keywords: conservatism, historiosophy, history, mission of Russia.

В современных исследованиях творчества и мировоззрения Ф. М. Достоевского утвердилась точка зрения, согласно которой публицистика великого русского писателя решительно отличается от созданного им художественного мира. Это различие было осмыслено уже в русской религиозной философии:

Достоевский был не только художником, но и очень страстным, горячим, на все отзывающимся публицистом, о чем свидетельствуют как издававшиеся им журналы «Время» и «Эпоха», так и его «Дневник писателя», где он говорил своим голосом, от своего лица, не скрываясь за масками своих героев. Казалось бы поэтому, что в публицистике До-

* Камнев Владимир Михайлович — доктор философских наук, профессор, преподаватель кафедры истории философии философского факультета СПбГУ, kamnevladimir@yandex.ru; Камнева Лолита Сергеевна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории философии философского факультета СПбГУ.

стоевского и надо искать его мирозерцание. Но убедительным это рассуждение может показаться только на первый взгляд, если же поглубже вдуматься, то легко обнаруживается его проблематичность. Всякая публицистика как форма творчества не может, как бы талантлив ни был публицист, дышать на той высоте, на которой дышит художественное произведение [12, с. 643].

Вероятно, от этой идеи отталкивается концепция полифонизма М. М. Бахтина, замышлявшего, между прочим, специальное исследование «Дневника писателя» Достоевского [1, с. 344]. Н. А. Бердяев утверждал, что «Дневник писателя» вообще не характерен для мирозерцания Достоевского, так как в «Дневнике» Достоевский намеренно ограничивает себя церковной религиозностью, монархизмом, идеологией почвенничества. Интерпретация Бахтина сосредоточена не на идеях, а на поэтике, но резюмировать ее допустимо следующим образом: в «Дневнике писателя» Достоевский монологичен, а в романах диалогичен, и если истина по своей природе диалогична, то публицистика «Дневника» в лучшем случае ограничена поисками собственного (авторского) голоса. В общих чертах эта интерпретация созвучна Бердяеву, настаивавшему, что

Достоевский — великий, величайший писатель, прежде всего в своем художественном творчестве, в своих романах. В публицистических статьях сила и острота его мысли ослаблена и притуплена, мысли «Дневника писателя» слабы и бесцветны по сравнению с мыслями Ивана Карамазова, Версилова или Кирилова, с мыслями «Легенды о Великом Инквизиторе» или «Записок из подполья». [2, с. 221].

Но если «Дневник писателя» — это монолог, то выражением какой мировоззренческой и философской позиции он является? Судя по всему, наиболее распространенным представлением об этой позиции остается вышеупомянутая точка зрения Бердяева — «Дневник писателя» есть последовательное выражение монархизма, почвенничества и ортодоксальной церковности Достоевского. По мнению некоторых именно «Дневник писателя» представляет собой самой яркое и неопровержимое свидетельство завершения идейной эволюции Достоевского, так сказать, «слева направо», свидетельство его окончательного преобразования из либерала и социалиста в консерватора и монархиста [10]. Любопытно, что для обоснования своего центрального тезиса о преобразении Достоевского Р. Ключник избирает следующий путь:

В своем ответе на этот важный вопрос я буду опираться... не на мнения Бахтина, Шестова, Лосского, профессора Алексева, Аверинцева, Дживоне, Гвардини и прочих, и не на героев художественных произведений Федора Михайловича, а на самый надежный источник и аргумент — на откровенные объяснения самого Ф. М. Достоевского в его «Дневнике писателя», в статьях журнала «Гражданин». И продемонстрирую три этапа эволюционного развития молодого Фёдора Достоевского на его же объяснениях этого вопроса: 1) либеральный этап, 2) этап осмысления, прозрения и фундаментального изменения позиции, 3) на новой позиции этап воинствующего славянофила [10, с. 9].

Получается, что для обоснования идеи о превращении Достоевского из либерала и социалиста в монархиста и националиста необходимо отказаться от любой авторитетной критики и ограничиться исключительно собственными интерпретациями «Дневника писателя». Неслучайно, что при последовательной реализации такого подхода национализм Достоевского — бесспорно, имевший место быть, — лишается собственных конкретно-исторических очертаний и превращается в односторонний

агрессивный шовинизм, вероятно, близкий автору. Закономерно элиминируется идея о «всемирной отзывчивости» русского человека, о его всеевропейском и всемирном назначении, которая и была у Достоевского центральным мотивом русского национализма:

Идея Достоевского «о всемирном единении людей» — это красивая ошибка, полнейшая утопия на уровне абсурда: не было этого «всемирного единения людей» в течение нескольких тысяч лет до Достоевского и мы не наблюдали это «всемирное единение людей» в течение более ста лет после его речи [10, с. 103].

Истоки этого национализма были связаны с тем обстоятельством, что в XIX в., особенно во второй его половине, патриархальность, налет семейственности на всем русском сельском быте могли восприниматься как потерянный рай русскими интеллигентами из дворян, которых волею обстоятельств оторвало от сельской идиллии детства и увлекло в Санкт-Петербург. В этом ностальгически-ретроспективном измерении мечта о человеческом единстве и «комплекс вины» перед народом имели общий исток и у русского социалиста и у русского националиста. Присутствовал этот момент и у Достоевского на всем протяжении его интеллектуальной эволюции от утопического социализма к православному консерватизму, почвенничеству. Тот же исток имеет и вражда к культуре, к социальным институтам, к государству и праву: все это отождествлялось с западным рационализмом, чуждым русской органичности. Этот мотив оторванности западнически ориентированного культурного слоя от народной почвы подхватывается полстолетия спустя О. Шпенглером:

Одно только слово «Европа» с возникшим под его влиянием комплексом представлений связало в нашем историческом сознании Россию с Западом в некое ничем не оправданное единство. Здесь, в культуре воспитанных на книгах читателей, голая абстракция привела к чудовищным фактическим последствиям. Олицетворенные в Петре Великом, они на целые столетия извратили историческую тенденцию примитивной народной массы, хотя русский инстинкт с враждебностью, воплощенной в Толстом, Аксакове и Достоевском, очень верно и глубоко отмежевывает «Европу» от матушки России [13, с. 145].

Для Достоевского проблема «оторванности культурного слоя от почвы» была одной из важнейших. Эта тема была сформулирована еще Чаадаевым. Она имеет два важных аспекта, так как наряду с отчуждением русского образованного класса от народной массы предполагает также и отчуждение русской интеллигенции от интеллигенции европейской. Именно в этом смысле Шпенглер говорит о «культуре воспитанных читателей», подразумевая некое литературное восприятие закономерных в целом социальных процессов. Разрыв между массой и «образованным слоем», воспитанными читателями, существовал везде в Европе, а не только в России, причем этот разрыв часто имел языковую и этническую основу, как, например, в Австро-Венгерской империи. Но никакого чувства вины перед народом там не возникает, этот разрыв не становится специальной темой историософии. Лишь в русской интеллигенции, в силу двойственности ее отчуждения, он вызвал чувство вины за предпочтение «рефлексивного способа жизни» непосредственному, и в этом чувстве соединено сразу несколько нерасчленимых аффектов.

«Почвенничество», каким его формулирует Достоевский вместе со славянофилами, ищет в архаическом земледельческом населении сразу несколько идеалов: «цельность души», «братство» и «органичную веру». Эта тоска по внутреннему единству

и иррациональной связи с почвой, с преданием, с таинственными корнями бытия свойственна всякому романтизму. А мифология органичной веры выступает в это время даже основанием официальной образовательной политики и идеологической доктрины.

Победоносцев, обер-прокурор Синода и высокопоставленный собеседник Достоевского, отстаивает идею ограничения образования в приходских школах лишь начальной ступенью, «чтоб народ не разлагался» и не развивал «пагубных мыслей». Для славянофилов и Достоевского подлинным православием является православие русских крестьян. Вопреки декларациям славянофилов о всемирности православной церкви, этнические приоритеты и представление о некоей приспособленности русского национального характера к православию являются бессознательными предпосылками такого типа мышления. В таком понимании формула национальной идентичности — православный христианин = русский крестьянин.

Однако Достоевский, констатируя оторванность от народного православия и кризис национальной идентичности, искал пути и находил возможности прихода к вере и к новой национальной идентичности в среде русской интеллигенции. Именно поэтому, двигаясь внутри идеологемы о Москве как Третьем Риме, размышляя о русском народе как единственном хранителе православия, Достоевский все-таки не приходит к пессимистическим выводам, к которым в конце жизни приходят Вл. Соловьев и К. Н. Леонтьев. С точки зрения последнего, «Православная Русь» нуждается не в новой, «адаптированной к духу времени» и учитывающей новые угрозы проповеди христианства, а в политической консервации, «подмораживании» ради спасения православных устоев. Этническое начало, «врожденная православность» русского народа не вызывали у Леонтьева никакого доверия. Вся надежда на спасение связывалась с византийской формой русского самодержавия. Тем самым и художественное творчество Достоевского, ориентированное на моральную и религиозную вменяемость интеллигенции и молодежи, в значительной мере обесценивалось, как и вообще «власть слова» в современном положении христианства. Примечательна в этом смысле полемика Леонтьева с «Пушкинской речью» Достоевского [11, с. 389–426]. Эта полемика имеет принципиальное значение для данной статьи, цель которой — не отрицание того факта, что Достоевский был консерватором и националистом, а отрицание такой интерпретации этих понятий, которая превращает Достоевского в единомышленника Леонтьева.

В статье «О всемирной любви» Леонтьев, признавая определенную полезность творчества романиста в привлечении внимания молодежи к христианству, упрекал Достоевского в проповеди «розового», оптимистического варианта христианства, не соответствующего аскетическому идеалу и апокалиптическим перспективам церковного христианства. Однако в исходных мотивах этого спора лежат антропологические предпосылки, антропоцентрическая система отсчета. Это спор двух гуманистов. Об этом свидетельствуют первые же строки текстов и Достоевского, и Леонтьева. Достоевский, говоря о Пушкине как выразителе художественных типов русской красоты, вкладывает в уста поэту следующие слова: «Уверуйте в дух народный и от него единого ждите спасения, и будете спасены». Однако не в этой фразе нашел камень преткновения Леонтьев, а в той части речи, где Достоевский раскрывает национальное призвание русского народа в истории следующим пассажем:

Народ же наш именно заключает в душе своей эту склонность к всемирной отзывчивости и к всепримирению и уже проявил ее... Я просто только говорю, что русская

душа, гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия.

Главная забота русского народа, согласно Достоевскому, — это достижение гармонического идеала общечеловеческого единства. Леонтьев в связи с этим бросается на защиту «демонически пышного гения Пушкина» в противовес приписывания ему этого «полухристианского, полуутилитарного, всепримирительного стремления». Таким образом, Леонтьев с помощью религиозной риторики отвоевывает яркую индивидуальность из плена служения «общечеловеческому братству». И это всечеловечество представляется ему равенством в посредственности, отсутствием качественных различий между людьми. Сама мысль о торжестве всечеловеческого единения, пропагандируемого Достоевским в качестве исторической миссии русских, у Леонтьева вызывает принципиальное отторжение. Защищаясь от ненавистного призрака «всечеловека», он обращается к Апокалипсису. Космополитизму гуманистической любви к человечеству противопоставляется эсхатологическая перспектива вселенской катастрофы. Надежда соединить человечество в добре и любви — конечная неудача христианства.

Вера в божественность Распятого при Понтийском Пилате Назаретского-плотника, который учил, что на земле все неверно и все неважно, все даже нереально, а действительность и вековечность настанет после гибели земли и всего живущего на ней: вот та осязательно-мистическая точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор испанский рычаг христианской проповеди. Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на земле обещают нам Христос и его апостолы, а, напротив того, нечто вроде *неудачи* евангельской проповеди на земле, ибо *близость конца* должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами...» [11, с. 397].

Моральная интуиция и сострадание показывают Достоевскому «униженных и оскорбленных», нуждающихся в возвышающей любви и скрывающих в себе «образ и подобие» Бога. Леонтьев не интересуется «униженными» вообще, его интуиция — эстетическая. Его внимание приковывает яркая личность в расцвете сил, прокладывающая свой путь в жизни, пусть даже по головам «униженных и оскорбленных». Яркость типажей, пестрота одежд, выразительность жестов — все это манифестация жизненной силы. Но как возможно эту замороженность силой сочетать с покорностью «Распятому при Понтийском Пилате»? Эстетическое восприятие истории у Леонтьева приближается к героическому культу воина, а следовательно, и самой войны. Отношение к войне также является одной из глубочайших линий расхождений между Достоевским и Леонтьевым. В апрельском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. содержится весьма продуманная аргументация в пользу войн, которую можно свести к нескольким основным положениям. Во-первых, на войну люди идут не убивать друг друга, а «жертвовать своей жизнью... Нет выше идеи, как пожертвовать собственной жизнью, отстаивая своих братьев и свое отечество... А без таких вот “великодушных идей” человечество жить не может, и... потому и любит войну». Взгляд на войну как на несчастье — это только «одно приличие. Напротив, у всякого праздник в душе». Достоевский прекрасно сознавал, как он может быть после таких слов понят, и поэтому честно говорит своим читателям: «Знаете, ужасно трудно признаваться в иных идеях: скажут, — зверь, ретроград, осудят, этого бояться. Хвалить войну никто не решится» [5, с. 123]. Кроме того, великодушию трудно выживать без войны, оно даже

гибнет в периоды долгого мира, а вместо него являются цинизм, равнодушие, скука... Положительно можно сказать, что долгий мир ожесточает людей... Долгий мир производит апатию, низменность мысли, разврат, притупляет чувства... Наслаждения становятся плотоядными. Сладострастие вызывает сладострастие, а сладострастие всегда жестокость [5, с. 123–124].

Далее, по мысли Достоевского,

человек по природе своей страшно склонен к трусливости и бесстыдству и отлично про себя это знает; вот почему, может быть, он так и жаждет войны, и так любит войну: он чувствует в ней лекарство. Война развивает братолюбие и соединяет народы [5, с. 125].

Кроме того, после войны «все как бы воскресает силами. Экономические силы страны возбуждаются в десять раз, как будто грозовая туча пролилась обильным дождем над иссохшею почвой». И наконец, Достоевский делает вывод: «Как ни освободите и какие ни пишите законы, неравенство людей не уничтожится в теперешнем обществе... Во время войны все это исчезает само собой, и наступает полное равенство героизма» [5, с. 125–126]. Как видим, Достоевскому знакомо то, что пробуждает у Леонтьева героическое восхищение войной. Но выводы их прямо противоположны: у Леонтьева война обнажает цветущее разнообразие жизни, основанное на глубинном неравенстве людей; у Достоевского именно война уничтожает, пусть и временно, неравенство между людьми и в какой-то мере оправдывает христианство и социализм.

Исходя из своей эстетики, Леонтьев должен был бы оказаться в стане врагов христианства, ведь исторически именно христианство способствовало уравниванию сословий и прав, тем самым приводя к большему однообразию.

Христианская идея этической равноценности и нравственной автономии требует для своего осуществления в жизни людей устранения внешних препятствий, т. е. таких человеческих установлений, которые этому равенству противоречат; она требует поэтому устранения таких форм жизни, в которых человек является человеку средством, а не целью... В этом смысле новейшая европейская культура есть культура христианская, и основные постулаты этики христианства сливаются с основными постулатами учений современной демократии, экономической и политической, до полного отождествления [3, с. 36].

Леонтьев с горечью констатирует этот факт в том смысле, что воплощение христианства в социальной жизни привело к всеобщему уравниванию, к торжеству среднего человека. Завершающая стадия развития ведет к упрощению всех форм жизни Европы, которое сочетается с максимальным количественным умножением — «распространение просвещения, распространение железных дорог, распространение чумы и холеры»; в общем распространение, а не развитие. В противоположность многообразным типам и характерам представителей средневекового сословного общества, демократия выдвигает на передний план тип усредненного буржуа, мещанина. Леонтьев задается вопросом, кончится ли мир с торжеством последнего человека или возможны еще новые всплески на кривой исторического процесса, возникновение новых и самобытных цивилизаций после каких-то этнических или религиозных мутаций. Однако для Леонтьева не существует вопроса о том, погибло бы человечество в силу органических причин, естественного старения, если бы не было завещанного Апокалипсисом «конца света».

«Примирение» Леонтьева с христианством лежит вне истории — в области мистической. Везде, где он говорит о Христе и христианстве, чувствуются усталость и страх,

чувствуется надломленность. Леонтьев покорился Богу как трансцендентной силе, обнаруживающей раскол в органической целостности жизни. Ведь если бы человечество лишь умирало от органической старости, его еще можно было бы встряхнуть, «раскачать» в том духе, в котором это описывается в «Бесах» Достоевского. Но такой возможности нет, и поэтому остается лишь мистический ужас перед загробной жизнью. Не страх смерти, а ужас перед властью Творца останавливает «титанического человека» в Леонтьеве, заставляет застыть его в молитве. С точки зрения ортодоксальности, мистический опыт Леонтьева, пережитый им в предсмертном состоянии, гораздо глубже и онтологичней опыта Достоевского. Опыт Достоевского во многом, с точки зрения христианской и церковной ортодоксии, смешан с гуманистической сентиментальностью. Однако, в отличие от Леонтьева, Достоевский выбирал Христа добровольно, актом любви, как проводника из лабиринта проклятых вопросов и избавителя от одержимости. Леонтьев покорялся нехотя и из страха, любя лишь красоту и силу земли.

Интересно, что даже почвенничество Достоевского возможно истолковать в антиимперском, в конечном счете революционном смысле. Достоевский намеренно провоцирует обсуждение таких вопросов, которые хотя и выглядят на первый взгляд вполне ортодоксальными и с религиозной, и с политической точки зрения, но на самом деле нацелены на подрыв этой ортодоксии. И объективно — по воле Достоевского или помимо его воли — именно этот подрыв и происходит.

Начиная с Александра III, правительство во многом прислушивалось к проповеди Достоевского. Влияние его славянофильски ориентированных идей стало определяющим. Но не просто славянофильских, а антиевропейских и националистических. Рождалось сентиментальное отношение царской семьи и правительственных верхов к подлинно православному и смиренному русскому мужику, который готов отдать жизнь за царя и отечество. Это лубочное мировосприятие совсем не походило на трагическое мироощущение Достоевского-художника, однако во многом было подготовлено его «Дневником писателя». Царская семья готова была к принятию, с одной стороны, старчества, с другой — принятию голоса народа как голоса Божьего. И вот, парадоксальным образом, у трона оказался Григорий Распутин — и «святой старец», и мужик одновременно, так сказать, «старец из народа». Таким макабрическим вывертом история реализовала идеологические построения Достоевского [9, с. 247].

Такие экзотические интерпретации оказываются весьма убедительными, если исследователь будет намеренно ограничивать себя одними лишь текстами «Дневника писателя». Более того, в этих текстах можно обнаружить немало доказательств того, что Достоевский остался верен идеалам своей молодости, т. е. остался социалистом и даже либералом.

Не годы ссылки, не страдания сломили нас. Напротив, ничто не сломило нас, и наши убеждения лишь поддерживали наш дух сознанием исполненного долга. То дело, за которое нас осудили, те мысли, те понятия, которые владели нашим духом, представлялись нам не только не требующими раскаяния, но даже чем-то нас очищающим, мученичеством, за которое многое нам простится! [4, с. 133].

Разумеется, если Достоевский остался социалистом, то этот социализм по понятным причинам превратился в христианский социализм. «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм!» [8, с. 19].

Рискнем завершить наше обращение к «Дневнику писателя» необычным предположением. Привлекательность «Дневника» для наших современников заключается вовсе не в том, что в нем в форме монолога выражена мировоззренческая, политическая и философская позиция великого писателя — будь это позиция убежденного почвенника, консерватора и монархиста или позиция либерала и социалиста сохранившего свои убеждения, невзирая на испытание каторгой. «Дневник писателя» привлекает нас в первую очередь как отклик на динамично изменяющуюся действительность, на сдвиги, переходы, напряжения, смещения, характерные для эпохи радикальных перемен. Вот типичная фраза из «Дневника писателя»: «Новый исход еще не обозначился, новый клапан еще не открылся, и все задышалось под страшно понизившимся и сузившимся над человечеством прежним его горизонтом» [7, с. 114]. Вопросы, которые Достоевский обращает к действительности, — это всегда вопросы «первые», «главные», «решающие», «окончательные». Основной пафос «Дневника» — ожидание, что в самое ближайшее время наступит какой-то решающий миг. Характеристика переживаемого времени: «что-то новое надвигается в мире и надо быть готовым»; «...в наше время, столь неустойчивое, столь переходное, столь исполненное перемен и столь гремящее время, столь полное огромных, потрясающих и быстро сменяющихся действительных фактов» [6, с. 127]. Перед Достоевским раскрывается «действительность, начавшая совершаться... никогда не замечалось столько беспокойства, столько метания в разные стороны и столько искания чего-нибудь такого, на что можно было бы нравственно опереться, как теперь» [5, с. 100]. Именно эта текучесть реальности и стала, как известно, главной причиной обращения Достоевского к жанру дневника. Именно она является причиной того, что у Достоевского и его консерватизм и национализм, и его социализм выражены именно в той незавершенности, в какой они проявляли себя и в самой действительности. И именно этот «дух перемен» «Дневника писателя» предопределяет наш интерес к нему, поскольку то, что не завершилось во времена Достоевского, не может все еще найти своего завершения и в начале XXI в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Из записей 1970–1971 годов // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М., 1986.
2. Бердяев Н. А. Откровения о человеке в творчестве Достоевского // Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. — М., 2006.
3. Булгаков С. Н. Иван Карамазов как философский тип // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. — Т. 2. — М., 1993.
4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Т. 21. — М., 1980.
5. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876 // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Т. 22. — М., 1981.
6. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1877 // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Т. 25. — М., 1983.
7. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1877 // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Т. 26. — М., 1984.

8. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881 // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Т. 27. — М., 1984.
9. Кантор В. К. «Дневник писателя» Достоевского как провокация имперского кризиса в России // Вопросы литературы. — 2007. — № 7. — С. 228–249.
10. Ключник Р. Преображение Ф. М. Достоевского из западника-либерала в русского националиста. — СПб., 2013.
11. Леонтьев К. Н. О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // Леонтьев К. Н. Храм и Церковь. — М., 2003.
12. Степун Ф. А. Мирозерцание Достоевского // Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000.
13. Шпенглер О. Закат Европы: В 2 т. — Т. 1. — М., 1993.

**ИДЕЯ ДУХОВНОСТИ В ФИЛОСОФСКОМ ПЕРСОНАЛИЗМЕ:
М. ШЕЛЕР, Н. БЕРДЯЕВ, Э. МУНЬЕ**

В статье на основе сравнительного анализа взглядов М. Шелера, Н. Бердяева и Э. Мунье исследуется содержание идеи духовности в философском персонализме, ее эпистемологический смысл и онтологическая основа. Раскрывается связь персонализма с христианской философией. Делается вывод, что личность как носитель духовности выступает в персонализме в качестве интегрального принципа, обеспечивающего целостность человека. Показывается место Бога в процессе духовного становления личности. Анализируются основные проблемы персонализма: место человека в космосе, проблема персонализации, ценностей, свободы. Обосновывается гуманистическая направленность персоналистского проекта выхода из духовного кризиса эпохи, его связь с идеей собственной активности человека. Делается вывод об отличии персоналистской концепции духовности от экзистенциалистской и протестантской.

Ключевые слова: личность (Persona), Бог, дух, духовность, персонализация, ценности, свобода.

L. A. Ornatskaya, T. I. Luzina

The idea of spirituality in the philosophical personalism: M. Scheler, N. Berdyaev, E. Mounier

The contents of the idea of spirituality in the philosophical personalism, its epistemological sense and ontological foundation are examined on the basis of comparative analysis of the views of M. Scheler, N. Berdyaev and E. Mounier. The links of personalism with Christian philosophy are revealed. It is concluded that a person as the bearer of spirituality acts in personalism as an integral principle of ensuring the integrity of the person. The place of God in the process of spiritual development of the individual is shown. The main problems of personalism such as the place of man in space, the problem of personalization, values, freedom are analyzed. Humanistic orientation of personalized project of the output of the spiritual crisis of the epoch, and the connection of the project with the idea of man's own activity are established. The conclusion about the difference of personalistic concept of spirituality from the existentialist one and that of Protestantism is made.

Keywords: personality (Persona), God, spirit, spirituality, personality, values, freedom.

* Орнатская Людмила Александровна — кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, LudAorn13@yandex.ru. Лузина Татьяна Ивановна — кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, lti79@yandex.ru.

В критической литературе XX в. персонализм часто определяется как направление, по своей тематике находящееся между марксизмом и экзистенциализмом: с марксизмом его роднит идея целостности человека и критика капиталистических отношений и современной цивилизации, с экзистенциализмом — обращение к опыту реального человека в условиях его повседневного бытия. С точки зрения перспективы сегодняшнего дня о маргинальности персонализма уже не может быть и речи. Персонализм предстает как самостоятельное и самодостаточное течение, а персоналистский подход есть все основания определять как магистральное направление поисков человеческой духовности в XX в. Именно утверждение духовности, признание ее особого статуса в бытии человека принципиально отличает персонализм от всех других философских направлений своего времени.

Главное, исходное понятие персонализма — личность (Persona) — определяется не столько с онтологической, сколько с познавательной, эпистемологической точки зрения. Личность понимается как фундаментальный принцип, имеющий интегральную природу: имея связь с объективным миром, она содержит в себе элементы, которые нельзя найти ни в одной другой сфере бытия. Это специфическое в человеке — его духовность, которая и обеспечивает его целостность. При этом духовность понимается в персонализме значительно шире, чем это было характерно для классической философии: она охватывает психическую жизнь человека в ее единстве, включая в себя как рациональное, так и эмоциональное (переживание). Это сфера внутренней жизни, которая, более того, может выходить и за пределы психического как совокупности отдельных актов. Посредством духовности человек предельно освобождает себя от зависимостей внешнего мира и предстает в качестве высшей экзистенциальной реальности. Вопрос о том, как духовное может превосходить материальное (биологическое, психологическое, социальное) — главный в персонализме, и решается по-разному. Бердяев представляет этот процесс в метафизических категориях. Шелер и Мунье колеблются между метафизическими и естественнонаучными объяснениями, обращаясь к данным современной им физиологии, психологии и социологии. Некоторые персоналисты рассматривают духовность как цель, высшее достижение процесса персонализации, другие — как процесс, накладывающийся на биологические и социальные процессы. Третьи рассматривают эти процессы как самостоятельные. В целом персоналисты тяготеют к христианскому гуманизму, отсылая к Богу как последнему основанию человеческой духовности, допуская, а иногда и оправдывая, как в случае Бердяева, элементы мистицизма. Но и в вопросе о роли Бога в процессе становления личности персоналисты, как мы увидим, не единодушны: одно дело теоцентрическая ориентация Ж. Маритена (персоналистский неотомизм), другое — метафизические экскурсы В. Штерна, М. Шелера и Н. Бердяева с их отказом от доктринального понимания Бога, и третье — взгляды Мунье, провозгласившего первенство «человеческих» элементов христианской философии.

От философского экзистенциализма персонализм отличает идея надежда на спасение человека, распавшегося, расщепленного в условиях современного общества, посредством духовного обновления; это — центральный пункт философских исканий персонализма, очерчивающий в принципе и его границы. Объяснить человека как целостность в рамках этого подхода, значит объяснить его не как то, что существует само по себе, а как то, что имеет определенное отношение к реальному миру — к природе и обществу. При этом персонализм отличает признание особого вида духовного активизма — творческого участия человека в делах мироустройства и собственного

бытия. Не бегство от мира, а открытость миру и другим — сущностная черта человека. Объясняя личность с точки зрения процессуальности, персонализм подчеркивает динамически-генетический характер личности и ее духовной составляющей.

Одной из важнейших тем философского персонализма — определение места человека в космосе. Оно может быть развернутым, опираться на достижения науки (как у Шелера), может быть представлено в сжатой форме, в форме метафизической посылки (как у Бердяева), но так или иначе, «выход в космос» является неперенным условием обоснования идеи духовности человека: персоналисты связывают ее с особым положением человека в мире. При этом «космическая тема» предполагает установку на иерархизацию отношений по шкале: мир — личность, на утверждение особой лестницы бытия, последовательно возвышающейся до Бога как высшей личности.

Шелер, утверждая необходимость целостного подхода к исследованию личности, критикует те идеи человека, которые не дают возможности определить его истинное место в мире. Это идеи, которые выводят человека из одного только начала, естественного или общественного («исторического образа»). Таковы, по его мнению, идеи «animal rationale» классического рационализма, «homo faber» позитивизма, «дионисического человека» Ницше, человека как «болезни жизни» в неоромантических концепциях, «homo sapiens» Линнея, «homme machine» Ламетри, человека только «власти», только «Libido», только «экономики» (Макиавелли, Фрейд, Маркс), равно как и идея сотворенного Богом и падшего Адама:

...все эти представления слишком узки, чтобы охватить человека целиком. Все это как бы идеи вещей. Но человек не вещь, он есть направление движения самого универсума, самой его основы. Человек есть микрокосмос и одухотворенное живое существо [9 с. 105].

Человека, следовательно, нельзя сводить к какой-то субстанциональной основе мира, потому что он сам — его основа. Микрокосмос — это не часть макрокосмоса, понимаемого как единство мира, а только его коррелят, осуществляющийся сам по себе.

В работе «Положение человека в космосе» Шелер много размышляет о порядке мира, об иерархии бытия и направленности «движения самого универсума». Его очень интересует вопрос о характере связи высших и низших ступеней бытия, смысловая наполненность идеи восхождения. Не выглядит ли все так, говорит он, будто существует последовательность ступеней, восходя по которым при построении мира, человек все больше «отклоняется к самому себе», чтобы на более высших ступенях полностью владеть собой и постигнуть себя? [9, с. 157]. Но основное внимание Шелер уделяет отличию человека от животного.

То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще не сводим к «естественной эволюции жизни» и если его к чему-то и можно возвести, то только к самой высшей основе вещей, к той основе, частной манифестацией которой является жизнь [9, с. 148].

Греки называли такой принцип разумом, Шелер называет его «духом». Разум, понимаемый как дух, — это не только мышление в идеях, но и созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, а кроме того — и определенный класс эмоций и волевых актов, например, доброта, любовь, раскаяние, почитание и т. д. [9, с. 153]. Личность — центр, средоточие духа, его олицетворение в пределах конечных форм бытия. Шелер предупреждает: личность как дух надо четко отграничивать от всех

функциональных «жизненных центров», которые, если их рассматривать с внутренней стороны, называются «душевными» центрами.

Но если каждый человек как личность есть микрокосмос и живет своей жизнью в собственном мире, если он сингулярен и неповторим, то как он открывает для себя универсум, абсолют? В ответе на этот вопрос Шелер очень близок экзистенциализму, поскольку опирается на феноменологический подход: человек конструирует мир, основываясь на тех феноменах, которые предоставляет ему внутреннее созерцание по правилам феноменологической редукции. В отличие от экзистенциалистов, однако, Шелер уверенно говорит о существовании универсума и его объективированных форм. Но остается непреклонным в утверждении: истина о мире всегда — «личная истина», очевидно, полагая, что обращение к Богу как высшей личности снимает сомнения в релятивизме. Бог, в конечном счете, у него и источник духа. Личность, по мнению Шелера, есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную, индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира. Но человек как живое существо «равноначально» коренится также в Боге. Это единство укорененности всех людей, да и всего живого, в «божественном порыве» мы испытываем, по мнению Шелера, в великих движениях симпатии, любви, во всех формах чувственного единения с космосом. В целом его позиция по этому вопросу достаточно определена. «Поскольку человек — это микрокосмос, т. е. мир в малом», так как все сущностные генерации бытия — физическое, химическое, живое, духовное бытие — встречаются и пересекаются в бытии человека, то постольку на человеке можно изучать и высшую основу «большого мира», «макрокосмоса». И поэтому бытие человека как микрокосмоса есть также первый доступ к Богу» [9, с. 12]. С определенными поправками эту точку зрения принимают все персоналисты.

Отношение Шелера к Богу менялось, но эта установка сохранила свое значение. Несколько видоизменилась лишь функция Бога относительно человека. На первом этапе Шелер утверждал идею конфессионально признанного католического Бога — творца и хозяина мира. Уже в этот период у него появилась идея о том, что назначение человека больше, чем быть только рабом и послушным слугой, только сыном готового в себе и совершенного Бога. Человек в своем человеческом бытии достоин более высокого звания «состязателя», «соратника» Бога, которому суждено нести знамя божества, знамя «Deitas», осуществляющегося лишь вместе с мировым процессом, впереди всех вещей в штормовой стихии мира [9, с. 13]. В персоналистский период, когда Шелер принял идею пантеистического Бога, эта идея приобрела новый акцент: Бог в своей сущностной основе столь же мало «господин и король творения», человек и Бог — товарищи по «судьбе, страдающие и преодолевающие, которые когда-нибудь, наверно, победят» [9, с. 118]. Это — становящийся, «неокончательный» Бог [9, с. 119]. Говорят, замечал Шелер, что человек не может вынести неокончательного Бога, но метафизика — не страховое общество по поддержке слабых людей. Она предпочитает в человеке «мощный настрой» [9, с. 175]. Человек становится, таким образом, «единственным местом» становления Бога, которое нам доступно [9, с. 190].

Бердяев учение о лестнице бытия не разделял. Он признает, что «вся природа есть органическая иерархия живых существ. Все, все, и камни, и куски земли есть органические чувства» [2, с. 131]. И человек занимает в этой иерархии высшее и центральное положение. Но к миру духа, идеальных ценностей категория иерархии, по мнению

Бердяева, неприменима. Отношения между личностями и отношения между личностью и Богом — не иерархические отношения. Это отношения свободной любви.

Как и все персоналисты, Бердяев признает дуализм мира и человека. Условием единства мира, полагает он, является духовное творчество, указывая тем самым на участие человека в мироустройстве. Бог в персоналистской концепции Бердяева играет очень большую роль, поскольку он рассматривает дух и соответственно духовность человека как непосредственное воплощение божественного. С его точки зрения, Бог — исключительный носитель ценностей, так что исцеление мира, освобождение человека от власти материального, «объективации», связывается им с приближением к Богу и даже со слиянием с ним. Но Бог лишь открывает себя миру, а не управляет им.

Бердяев оказал большое влияние на взгляды Мунье, основателя французского персонализма и журнала «Esprit». Возможно, в силу этого влияния Мунье сравнительно мало внимания уделяет идее лестницы бытия, однако он ее признает. Есть два способа, говорит он, выразить общую идею персонализма. Можно начать с объективного мира и показать, что личностный мир есть самая высокая форма существования и что вся эволюция природы до человека приходит к тому творческому моменту, где возникает это завершение универсума. Здесь можно было бы сказать, что центральная реальность универсума есть движение персонализации. В то время как неперсональные или более или менее деперсонализованные реальности (материя, животные виды, идеи) суть лишь результат потери скорости или изнеможения на пути персонализации [5, с. 15]. Такому пути выражения реальности он, однако, предпочитает путь «публичного переживания опыта личностной жизни».

Признавая разрыв между миром и человеком, Мунье по-иному связывает идею духовности с космической темой. Духовность определяет единство не только человека, но и космоса. Универсум, полагает он, — это одновременно и централизованный и иерархический организм, и всеобщее согласие составляющих его частей. Но обеспечивает «слитность» универсума дух, потому что его принцип заключается не в иерархическом подчинении, не во внешней силе: принцип этот — сам порыв, увлекающий всех людей и развивающий чувство братства, пришедшее к нему сверху. [8, с. 55] Мало интересуясь иерархической структурой космоса, Мунье делает акцент на иерархической структуре личности, также привязывая ее к Богу как высшей личности. Бог — источник единства человека и космоса, всеединства мира, но лишь в конечной степени. При этом Мунье не эксплицирует, как Шелер и Бердяев, идею Бога и само слово «Бог» употребляет очень редко.

Размышления о космосе, таким образом, важны для персоналистов не сами по себе. Они подчинены главной проблеме — проблеме персонализации, в рамках которой дается определение личности, т. е. духовной составляющей человека, и намечаются пути его становления, ибо все персоналисты признают противоречивость человека, наличие в нем «двух природ» — материальной, предметной, т. е. собственно «человеческой», и идеальной. Разлад с объективным миром, таким образом, происходит и внутри человека.

О том, как Шелер подходит к проблеме определения личности уже шла речь. Но рассмотрение собственно проблемы персонализации требует уточнений. Критикуя «односторонние» подходы к человеку, Шелер подчеркивает психофизическую индифферентность личности. Где же находится то «место», где обнаруживает себя личность? Основываясь на методе феноменологической редукции, Шелер полагает, что «единство личности есть лишь единство конкретного центра актов, функционально

упорядоченное (по законам фундирования актов) структурное единство, вершину которого (в качестве верховной ценности) могут занять различные акты» [9, с. 53]. Иными словами, личность есть самостоятельное, сущностное бытийствование духовных актов разного рода, она — центр их переживания как некоторой целостности; личность не существует до акта, экзистенция сама по себе не открывает и не исполняет акты, т. е. личность не предшествует своей деятельности, она — сама деятельность. Личность — это центр, который в пределе мотивирует поведение и деятельность человека (последним основанием этой мотивации являются персональные ценности). С точки зрения Шелера, личность не может идентифицироваться не только с «душой», но и с «Я». Она — центр актов, где всякий акт манифестирует целостность, которая выступает как единство психических актов, в то время как «Я» узнает себя только в противопоставлении (т. е. в раздвоенности) «Я и Ты», «Я и внешний мир», «психическое — физическое».

Как Шелер формулирует основной ориентир духовного развития человека? Основным определением «духовного существа» является, по его мнению, «экзистенциальная несвязанность», свобода, отрешенность его — или его центра существования — от принуждения, от давления, от зависимости от органического, от «жизни» и ото всего, что относится к жизни, т. е. в том числе и от его собственного, связанного с влечениями, интеллекта. Такое «духовное существо» больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру». У такого существа есть мир [9, с. 157]. Но это предельные возможности духа. В реальности дело обстоит иначе. В поздний период творчества Шелер придает большое значение витальному: совершенно верно, пишет он, положение Маркса о том, что идеи, не имеющие за собой интересов и страстей, т. е. сил, происходящих из витальной сферы человека, из сферы его влечений, неизбежно «посрамляют» себя в истории. То есть превзойти жизнь реально невозможно. И человек должен научиться «терпеть» себя, косвенным путем преодолевая дурные склонности и пороки [9, с. 173].

Бердяев, как и все персоналисты, полагает, что личность не может рассматриваться ни как субстанция, ни как часть природы. Личность — это энергия, чистая духовная активность, но не центр, создающий энергию, поэтому она не может быть понята как объект. Это исключительно субъект, в бескрайности которого скрыта тайна ее экзистенции. Личность — метафизическая категория, которая не может быть предметом наук, ибо антропология, биология, психология, социология рассматривают личность как объект. Здесь его позиция принципиально отличается от Шелера и Мунье, которые свои метафизические рассуждения часто подкрепляют данными наук и даже используют их как опорные точки для своих построений, и сближается с Хайдеггером, утверждая необходимость иррационально-интуитивного схватывания сущности личности, что часто называет мистическим подходом.

Как микрокосм личность универсальна, но это, полагает Бердяев, особый род универсальности, существующий как исключение, а не как правило. К личности законы неприменимы, она существует в единичной, индивидуальной, невозобновляемой форме, это не то, что обще, рационально, классично, а то, что персонально, оригинально и самобытно. Бердяев противопоставляет личность индивиду. Индивид — это творение природы, это биологическая и социологическая категория. Личность не рождена природой, она от Бога. Это высшая степень индивидуализации индивида; процесс индивидуализации осуществляется при этом, по мнению Бердяева, не в материальной

сфере, а в духовной. Личность — осуществление духовного принципа, и в потенции она бессмертна; «царственное чувство человека как вечного Антропоса» — одна из важнейших составляющих человеческого духа.

В согласии с общей установкой персонализма, Бердяев считает творческую энергию, т. е. акт самопревосхождения, сущностной чертой личности, это динамическая категория, бытие в перспективе идеала, которое предполагает свободу. В концепции Бердяева свобода становится фундаментальной характеристикой духа и человеческой духовности. Раскрывая динамику персонализации, он выделяет в ней, исходя из идеи двойственной природы человека, материальную и божественную сторону (при этом Бердяев различает «дух» и «душу» — душа в большей степени относится к материальному миру). Он выделяет два самостоятельных процесса, противопоставляя их друг другу: процесс объективации — кажущееся, иллюзорное превосхождение, в ходе которого человек растворяется в объективном мире, отчуждая то, что в нем действительно персонально, и процесс субъективации, трансценденции, где субъективное открывается встрече с Богом. В концепции Бердяева духовное приобретает этическое измерение (чего пытался избежать Шелер). Процесс трансценденции тесно связан с категорией добра и зла. Торжество добра над злом, ответственность за которое Бердяев возлагает на материальную природу человека — это и есть триумф свободы над детерминизмом. Проблема единства человека решается, таким образом, за счет снятия одной из сторон дуальной оппозиции, с чем большинство персоналистов согласиться не могли.

Другой вопрос, ставший камнем преткновения для многих персоналистов, в том числе и Бердяева, — обоснование идеи человеческой солидарности, логически вытекающей из идеи единства мира и человека. Солидарность — одна из важнейших духовных ценностей, утверждаемых персонализмом. Но если личность — микрокосмос, индивидуальна и самобытна, то как возможна связь между людьми, тем более связь, основанная на духовном единении? Шелер выводит идею солидарности не из единства мира, а из единства человека с Богом: Бог оказывается посредником между людьми. Но трансформация представлений Шелера о Боге поставила под вопрос укорененность солидарности в самом бытии. Бердяев в этом вопросе противоречив. Процесс персонализации у него фактически происходит из ничего, роль социализации в становлении личности он отрицает. «Я» может быть «эгоцентрическим, раздувающимся, неспособным выйти на другого», но оно может, утверждает Бердяев в отличие от Шелера, стать личностью. Персоналистская этика должна бороться против эгоцентризма. «Не быть поглощенным собой, быть обращенным к “ты” и к “мы” есть основное условие осуществления личности» [1, с. 113].

Мунье, как и все персоналисты, видит основную проблему современного человека в кризисе духа. Дух — это особая сфера его бытия, где осуществляется смысл его существования, его судьба, где задается импульс его движения к идеалу «внутренней жизни, свободы, великодушия» [6, с. 60]. Конкретное самоосуществление человека вторично по отношению к сфере духа, в пределе дух — это область сверхсознательная, сверхвременная и сверхперсональная, которую отличает способность к трансценденции, открытость некоему внешнему его носителю — Богу. Дух воплощается, однако, только в личности. И с этой точки зрения для Мунье, как и для всех персоналистов, определение личности становится определением человеческой духовности, которая на этом уровне приобретает вполне реальное и конкретное содержание. Личность, указывает Мунье, «есть деятельность, живущая своим самосознанием, самовыражением

и выбором, познавая себя в собственном действии как движение персонализации» [5, с. 14].

Следует отметить, что в отличие от Бердяева, «дух» Мунье лишь имплицитно отсылает к Богу. Бог не обеспечивает ни свободы, ни автономии личности. Персонализация — это задача самого человека, который реализует себя как личность самостоятельно и независимо от него. Идея Бога как высшей личности и ее первенства ничего не гарантирует — Мунье ищет в ней, в частности, источник единства и солидарности, она лишь поддерживает человека в процессе его духовного становления. Бог в его концепции, таким образом, задает лишь перспективу духовного движения человека. При этом Мунье подчеркивает принципиальную неопределимость божественной трансценденции, полагая, что достоверно можно утверждать лишь то, что это понятие указывает на некоторый предел человеческих возможностей, точку, в которой обнаруживается и конец человеческого мира, в силу чего он приобретает смысл.

Рассматривая процесс персонализации, Мунье выражает принципиальное несогласие с утверждением Бердяева о невозможности реализации личности во внешнем мире, с его интерпретацией процесса объективации. В процессе становления личности Мунье выделяет три измерения: процессы экстерииоризации, интерииоризации и трансценденции, подчеркивая их неразрывность и взаимосвязь. Под экстерииоризацией он понимает процесс адаптации человека к окружающему миру, что в сущности означает отчуждение и грозит ему дисперсией в предметном мире. В отличие от Бердяева, Мунье, однако, видит в процессе экстерииоризации и реакцию на процесс распыления — процесс освоения, в котором формируется человеческое «я» относительно внешнего мира. Интерииоризация надстраивается над этим процессом — это процесс, в котором субъективно освоенный окружающий мир становится составной частью личности. Трансценденция — процесс, где реализуется ее целостность, ее подлинная духовность, снимается противоположность внешнего и внутреннего, объекта и субъекта. Субъект может найти и укрепить себя только посредством объекта: надо выйти из своего внутреннего мира, чтобы поддержать этот внутренний мир [5, с. 63].

Таким образом, и у Мунье процесс духовного развития означает самопреодоление человека. «Личностное бытие — это бытие, созданное для того, чтобы превосходить себя» [5, с. 82]. В отличие от Бердяева, Мунье, однако, не противопоставляет «внутреннего», интерииорного человека человеку «внешнему». В процессе персонализации они взаимно поддерживают друг друга. «Внутренний человек прямо стоит на ногах, если только опирается на человека внешнего; внешний человек крепко стоит на ногах благодаря силе человека внутреннего» [5, с. 77]. Мунье подчеркивает при этом, что интерииорность ничего общего не имеет с самовлюбленностью. «Самовлюбленность — заклятый враг интерииорности, и человек всегда должен думать об этом. Интерииорность это фактор обновления человека деятеля и самой деятельности» [5, с. 76]. Она предполагает сомнения. Интерииорный человек все и вся ставит под вопрос и при этом опирается на собственный опыт, руководствуясь чувством ответственности. Вещи могут приковать его к себе, «но ему, и только ему, присуще также стремление овладеть собой, оторваться от самого себя, преодолеть цепкие объятия окружающей среды» [5, с. 77].

Формулируя задачу превосхождения человеком самого себя в этом новом контексте — контексте признания единства внутреннего и внешнего человека, Мунье переопределяет и основные измерения личности. Он пишет, что вовлечение и трансцендирование — две идеи персонализма [6, с. 4]. «Призвание, воплощение и сопричастность — вот три измерения личности» [8, с. 55]. При этом Мунье делает особый

акцент на идее вовлечения (призвания), поскольку именно на ней в его концепции держится идея единства внутреннего и внешнего в человеке. «Человек становится человеком благодаря вовлечению» [6, с. 41].

Жизнь человека — это не обособление, не бегство, не отчуждение, а присутствие и вовлечение. Личность — это не внутренняя отставка, не строго очерченная область, к которой извне добавлялась бы моя деятельность. Это — активное присутствие человека во всей его целостности, вся его целеустремленная деятельность [8, с. 304].

Мунье подчеркивает, что философский персонализм не считает одиночество сущностной чертой человека. «Удел человека — жить в обществе себе подобных и быть призванным, а не прозябать в одиночестве; отсюда рождается чувство радости бытия, которое противостоит всепоглощающему отчаянию...» [6, с. 58]. При этом он считает, что согласие с жизнью не имеет ничего общего с легковесным оптимизмом, критикует как догматиков и конформистов, для которых характерен дух утверждения, так и «мятежников, анархистов, новых стоиков, декадентов всех мастей», которые отдают предпочтение отрицанию. Принятие мира, участие в нем, с одной стороны, протест и бунт, с другой — это две стороны духовной самореализации человека. Мунье критикует экзистенциалистов, которые культивируют отказ, но ничего не говорят о значении принятия и даяния.

Здесь необходимо сделать уточнение, касающееся тех оснований, с помощью которых Мунье укореняет идею вовлечения и воплощения (идея воплощения выражает у Мунье мысль о том, что человек не может избавиться от «материальных зависимостей» [8, с. 59]). Он критикует идею Сартра о том, что история есть абсолютный дисконтирует свободных «духов», а также его идею о том, что человек сам творит себя. Наряду с человеческой сингулярностью, с тем, что отличает личность от других личностей, существует и понятие человека как чего-то общего — того, что связывает его с другими людьми. Кроме того, всякой личности логически и исторически предшествует то, что называется человеческой природой. И личность получает свою индивидуальность не вопреки человеческой природе, как у Бердяева, но относительно нее. Личность имеет, таким образом, прочную основу в общем — природе и обществе — и никогда не прерывает с ними связи.

На этой основе Мунье иначе, чем Бердяев, соотносит личность с индивидом. Индивид — это дисперсия и алчность, растворение личности в материи, личность — это интеграция и самореализация, она — само великодушие. По своей внутренней направленности она противоположна индивиду, который в пределе — смерть, распад элементов тела, тщетность духовного порыва. Но и личность, сосредоточенная на своей сущности, тоже была бы мертва, хотя и в другом смысле. Двухполярность, диалектическая напряженность между этими двумя внутренними движениями — одно к распылению, другое к сосредоточению — разрешается в процессе непрерывного становления личности. Личность субстанционально воплощена в человеке, смешана с его плотью, оставаясь трансцендентной по отношению к ней, соединяясь с ней столь же внутренне нерасторжимым образом, как вино смешивается с водой [8, с. 303]. Мунье при этом подчеркивает временное измерение личности: индивид — живет, личность — экзистирует; индивид — нечто данное, личность — возникает; индивид — состояние, личность — процесс. Сингулярность, уникальное, неповторимое возникает тогда, когда человек открывается как личность. (Шелер также признает эту дистинкцию, полагая, что личность — достижение зрелого возраста: дети личностями не являются.)

Основной пафос Мунье — критика буржуазного духа и либерализма, вскормившего буржуазный индивидуализм. Индивидуалистические времена начались с героической фазы — их первым идеалом был герой, т. е. человек, в одиночку сражающийся против чуждых ему сил и в этой борьбе испытывающий пределы человечности; его представителями были мужественные люди: конкистадор, тиран, реформатор, Дон Жуан, добродетели которых — дух приключенчества, отвага, независимость, гордость, а также ловкость, умножающая отвагу. Но буржуазное общество обрекло эти ценности на вымирание. Замена индустриальной прибыли спекулятивным барышом лишила борьбу за деньги всякого человеческого содержания. Когда деньги заработали, как машина, финансовый мир открыл мир легкой жизни. Личность перестала быть хранительницей целостности, центром плодоносности и самопожертвования и превратилась в «очаг озлобления». «Гуманизм эгоистических притязаний» — это, по мнению Мунье, «лишь искусно завуалированный инстинкт силы, его чуть отретушированная копия» [7, с. 41]. Для обозначения буржуазной духовности Мунье использует метафору «фальшивый театр Нарцисса», в котором святость и героизм заменились стремлением к слову и успеху, сила духа — к жажде беспокойства, любовь — к эротике, ум — к остроумию, размышление — к интроспекции, страстная тяга к истине — к самым мошенническим искренностям» [8, с. 275].

«Буржуазный дух», который Мунье определяет как «наиболее ощутимый антипод всякой духовности», представляет

человек, утративший смысл бытия, живущий лишь среди вещей, лишенных внутренней тайны, предназначенных только для использования. Человек, потерявший любовь; христианин, лишенный чувства тревоги, бесстрастный атеист, он ниспровергает все добродетели, безумно и безостановочно устремляясь к ценностям социально-психологического свойства, обеспечивающим ему спокойствие: счастье, здоровье, благоразумие, стабильность, наслаждение жизнью и комфортом [8, с. 276].

В социальном плане наиболее свойственны буржуа престиж и претенциозность. Когда комфорт уже не доставляет ему радости, он с гордостью хранит репутацию владельца комфорта. Претенциозность же — его обычное чувство: он превращает право в крепостное укрепление, под прикрытием которого он может чинить любую несправедливость. По этой причине он является ярым сторонником юридического формализма. Буржуа — это порода людей, глухих к страданиям, нечувствительных к жестокой судьбе, слепых по отношению к несчастьям.

Угрозе субъективизма и эгоцентризма, по мнению Мунье, могут противостоять труд и общественная деятельность. Коллективизм является духовным завоеванием, хотя и безусловным, но только тогда, когда он не подменяется «механическим действием», конформизмом. Мунье подчеркивает ценность труда: каждый человек — это человек созерцающий и трудящийся. Труд — одновременно и дружеское общение, и нравственное завоевание. Это не тирания над природой, это проводник духа в мир. Без него невозможно и созерцание [7, с. 45]. Подлинная духовность — это не эгоцентрическая забота о собственном «Я», а «коммуникация сознаний», «коммуникация существований», существование с «другим», сосуществование (Mitsein). Личность противостоит не «мы», которое ее обосновывает и дает ей питательные соки, а «он» — миру безответственности и тирании. Ей не только не свойственны некоммуникабельность или самоизоляция; она — единственная во вселенной реальность, способная на подлинную коммуникацию, она одна живет своей открытостью

«другому», и даже в «другом» она одна устремлена к миру и существует в мире, — и все это до того, как она становится самодостаточной, «en soi» [6, с. 56].

Особую точку зрения Мунье высказывает, касаясь вопроса о статусе ценностей, которому персонализм отводит большое место в своих размышлениях о духовном. У Бердяева, как уже говорилось, источник ценностей — Бог. В аксиологии Шелера интересна попытка обоснования многообразия ценностей. Он выделяет универсальные ценности, которые объективны и априорны и имеют иерархическую структуру, и моральные ценности, через которые человек открывает иерархию универсальных ценностей. Такой подход, как видим, ставит под вопрос идею духовного активизма и свободы личности.

У Мунье ценности — специфическая характеристика личности и ее духовности, но они не зависят от особенностей конкретной личности, объективны по своему содержанию и направленности, поскольку всем людям свойственно оценивать мир, других и себя. Ценности субъективны только в том смысле, что они не существуют сами по себе, но только через личность — их основное место в сердце человека. В чем источник ценностей? Утверждая субъективно-объективный характер ценностей, Мунье отвечает на этот вопрос однозначно: «Христианский персонализм идет здесь до конца: все ценности для него группируются под сенью индивидуального призыва, идущего от единственной в своем роде Высшей Личности» [5, с. 82].

Идея ценностей в персонализме тесно связана с идеей свободы, которая также входит в «состав» духовности. Если говорить об общей направленности этой идеи, то суть ее можно свести к следующему: свобода не есть формальный принцип, как она толкуется в политическом либерализме, это не внешнее условие существования человека, это то, что человек как личность, как духовное существо творит сам, и что одновременно является условием его духовного совершенствования.

При этом Бердяев развивает идею о бессосновности и безначальности свободы. Она — инициальный момент: освобождение человека от объективации — это возвращение его к самому себе, к своей свободе, которая как чистая духовность, идеальность недостижима. Бердяев в этом смысле выступает против абсолютности свободы: свобода — это не право, извне данное человеку, а его долг, обязанность развить себя до уровня личности. Бердяев высказывает мысль о том, что свобода связана с тревогой (здесь он близок к экзистенциализму и существенно повлиял на него); люди часто мирятся с рабством, потому что борьба за свободу ведет к разрушению традиции, созданию нового, неукорененного, что вызывает психическое напряжение и страдание. В последние годы жизни, по свидетельству С. А. Левицкого, Бердяев выступал против культа свободы, заявляя, что мания свободы без Бога производит худшие формы рабства [4, с. 782].

Мунье также утверждает, что свобода не существует вне личности, абсолютная свобода есть миф. Свобода не есть и нечто внешнее по отношению ко мне: она не есть то, что я хочу и буду делать, что делаю — это не данность, за которую человек должен бороться, это то, что человек непрерывно открывает в себе и утверждает тем самым себя как личность, свободно действующая в данной ситуации. «Свобода — это только шанс, предоставляемый духу свободы» [5, с. 77]. Свобода не есть только победа над природным и социальным детерминизмом — она есть и обнаружение, по мысли Мунье, идеала и системы ценностей, благодаря которым реализуется личность. «Ценности обнаруживают себя в глубине свободы вместе с актом их выбора» [5, с. 84]. Как и Бердяев, Мунье ставит свободу выше детерминизма, но, в отличие от него, признает

объективную необходимость в качестве условия свободы, поскольку реализация свободы осуществляется в определенных конкретных условиях. Собственной инициативой человек открывает новые возможности и реализует их в пределах заданной ситуации. Мунье подчеркивает, что свобода — это одновременно и самоотрицание, и самоутверждение. Таким образом, Мунье, как и Бердяев развивает «позитивную» идею свободы: свобода — это не свобода «от», т. е. не свобода от ограничений, это свобода вовлечения и действия.

Подводя итог, справедливо подчеркнуть абстрактность и романтическую отвлеченность христианского гуманизма персоналистов. Заявленная ими борьба с объективацией вполне может быть интерпретирована как вызов всему современному жизнеустройству. И с этой точки зрения их требования к человеческой духовности иногда представляются чрезмерными и противоречащими человеческой природе. Сами персоналисты так, однако, не считали. Дуализм человека, наличие в нем материального («человеческого») и духовного лишь в пределе, в идее возвышения человека до уровня Первой Личности задает высокую планку и напряженность идеалу человека. Но когда процесс персонализации проецируется на реальность, он рассматривается на уровне «среднего термина» (Шелер), учитывающего реальные диспозиции, что значительно смягчает крайности. В свое время Шелер, характеризуя взгляды М. Вебера, подчеркивал, что среди всех категорий духовного отношения к миру этому мыслителю наименее знакома категория мудрости, поскольку в его идеях нет равновесия сил: отсюда его тяготение к Ницше, требование сурового и мужественного отношения к истине, любовь к судьбе и т. д. Иногда говорят, что это типичное высказывание типичного католика в адрес типичного протестанта [3, с. 115–116]. Но такую же идею, правда, в другой связи, мы находим у Бердяева, известного критика папизма. Он отмечал парадоксальную связь немецкого философского рационализма с Лютером, который «анафемствовал» разум [1, с. 27]. А все потому, пишет он, что у Гегеля познает сам Бог, т. е. опускается человеческая составляющая. «Вся проблема здесь в том, что не признается действие двух природ» [1, с. 28]. Заявленная персоналистами идея личности не требует от нее сверхчеловеческих усилий, крайнего напряжения сил. Она доступна всем, считали они, но не всем открыта. Здесь нет требования сурового и мужественного восхождения к вершинам духа, нет установки на максимум самоотдачи. Духовное развитие — это движение, которое «всякий раз восстанавливает равновесие между стремлением индивида расширить свое влияние вовне и его внутренним содержанием» [6, с. 61]. Идея равновесия принципиальна для персонализма. Персонализм резко расходится здесь не только с протестантской идеей духовности, но и с экзистенциализмом, обрекающим человека на одиночество и отчаяние. Признавая трагизм человеческого существования, персоналисты не зовут к страданию: «Страдание само по себе взятое не есть цель и не есть заслуга» [2, с. 117]. Радость бытия и трагизм человеческого существования связаны друг с другом — это закон человеческого существования.

Впрочем, и в идеале гармоничный, избавленный от отчуждения (объективации) человек (в реальной жизни он, как мы видели, этого никогда не достигнет) представляется вполне «равновесным». Вот что писал по этому поводу Шелер: «Если и должно быть имя у идеала, то идеал для человека “всечеловек”, а не “сверхчеловек”, задуманный уже с самого начала отдаленным от массы и всякой демократии. “Сверхчеловек”, как и недочеловек, должен, однако, в идеале всечеловека стать человеком» [9, с. 105].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Дух и реальность. — М., 2011.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы. — М., 2007.
3. Гайденок П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность. — М., 1991.
4. Левицкий С. Л. Трагедия свободы. — М., 2008.
5. Мунье Э. Персонализм. — М., 1993.
6. Мунье Э. Что такое персонализм. — М., 1994.
7. Мунье Э. Надежда отчаявшихся. — М., 1995.
8. Мунье Э. Манифест персонализма. — М., 1999.
9. Шелер М. Избранные произведения. — М., 1994.

ГЕРМЕНЕВТИКА ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА¹

В статье дается характеристика герменевтического метода Вячеслава Иванова. Основной материал статьи — его книга 1932 г. «Достоевский. Трагедия — миф — мистика». Анализ книги включает в себя комментарий теологических, эстетических и историко-литературных концепций писателя.

Ключевые слова: философская герменевтика, анализ текста, мистерия, традиция и новаторство, романтизм и символизм, соборность, учение об ангелах.

*K. G. Isupov, K. V. Nikulushkin
Hermeneutics of Vyacheslav Ivanov*

The article describes the hermeneutical method of Vyacheslav Ivanov. The basic material of the article — his book 1932, «Dostoyevsky. Tragedy — myth — Mystic». An analysis of the book includes commentary of theological, aesthetic, historical and literary concept of the writer.

Keywords: philosophical hermeneutics, text analysis, mystery, tradition and innovation, romanticism and symbolism, collegiality, teaching about angels.

Введение

Задача этих заметок — прояснить приемы работы Вячеслава Иванова (далее: ВИ) с текстом в книге о Достоевском 1932 г. (далее Д) и определить прагматику и меру авторского в ней присутствия на фоне философско-эстетических и богословских пристрастий эпохи. О герменевтике ВИ писалось не раз (Назовем только одно новейшее фундаментальное исследование С. Д. Титаренко «Фауст XX века» [34]); говорилось и об особом внимании ВИ к прозе великого предшественника [см. 16; 37]. Мы обратимся лишь к некоторым темам книги ВИ о Д.

* Исупов Константин Глебович — доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена, k.isupov2015@yandex.ru; Никулушкин Константин Владимирович — аспирант кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена.

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 14-04-00420а «Образ Вяч. Иванова в отечественной и зарубежной культуре: история и современность».

Принципиальная позиция, с которой творчество великого предшественника и союзника по творческим исканиям было осознано как источник герменевтических инспираций, заявлена еще в 1912 г., в статье «Гёте на рубеже двух столетий». ВИ не без удовольствия уподобляет спор Шиллера и Гёте о «символическом растении» литературно-бытовым распрям современников.

Оба возвращались в Иене с заседания общества натуралистов и заговорили о морфологии растений. Гёте сообщил, что, по его убеждению, открыл общий морфологический принцип: все растительные формы суть видоизменения единой формы — листа. Чтобы пояснить свою мысль, Гёте, в комнате Шиллера, набросал перед ним чертеж того, что он называл «символическим растением» (*Symbolische Pflanze*). «Но это же не растение, — воскликнул Шиллер, — это его идея». «Ну да, конечно идея», — возразил Гёте наивно, не понимая недоумения собеседника. Шиллеру казалось, что если это идея, то такого растения нигде на земле нет; Гёте же полагал, что так как это идея, то она конкретно видима всюду, где есть растение. Так, досадуя друг на друга, заспорили с тех пор поэты-символисты о символах идей и идеях-символах, или первичных феноменах [20, с. 143].

Даже если не вдаваться в детали номиналистского «недоумения» Шиллера и «реалистской» наивности Гёте (так, «по-средневековому», аранжировал ВИ позиции спорщиков, попутно осложнив наше восприятие припоминанием о знаменитой статье Шиллера «О наивной и сентиментальной поэзии» (1795–1796)), ясно одно: Гёте для ВИ — равночестный партнер по герменевтическому диалогу; более того, он же и современник — изобретатель символистской поэтики.

Последнее обстоятельство подчеркнуто самым решительным образом: «... в сфере поэзии принцип символизма, некогда утверждаемый Гете, после долгих уклонов и блужданий, снова понимается нами в значении, которое придавал ему Гёте, и его поэтика оказывается, в общем, нашей поэтикою последних лет» [20, с. 112]. Ср. у Эллиса: для символизма

неослабны и неизгладимы великие заветы прошлого — бессмертные прозрения великого учителя и мистика Гёте в той же мере, как и «учение о соответствиях» Ш. Бодлэра, и трагически-пророческие предчувствия Фр. Ницше в той же мере, как и религиозные интуиции величайших мистиков нашей родины — Достоевского, Вл. Соловьева и Д. Мережковского [38, с. 172].

Подобным — метатекстовым — образом оценена и книга Гёте «Годы странствий...»: «Произведение это не есть произведение художественного символизма, а книга символистской дидактики» [20, с. 150]; см. статью о Баратынском и Тютчеве: «Два русских стихотворения на смерть Гёте» (1934).

В книге о Д фраза, созданная Ивановым-читателем, обладает энергией ассоциативного самопояснения. ВИ изобрел герменевтический синтаксис и технику введения в свой текст новых степеней лексической валентности, благодаря которой слово готово претендовать на статус мифологемы, т. е. чего-то среднего между словом словаря, метафорой поэта и термином мыслителя. Слова укрупняются, мощность семантической энергии их взаимодействия варьируется и управляется из центра комментирующей ассоциативности авторского мышления.

Мистерия

Одно из таких слов, напрямую связанное с Гете, — ‘мистерия’. Сказано: «... в надмирном бытии и у каждой индивидуальной судьбы свой “пролог на небесах”» [20, с. 495]. Эта, казалось бы, условно-риторическое, в гетеанско-фаустовском духе опреде-

ление типа судьбы имплицитно и предварительно вводит тему, важную для всего строя ивановского мировосприятия и всей его соборной эстетики, а именно: мистерия как форма мифологического или религиозно-мистического осмысления исторической реальности, когда характер последней в глазах современников свидетельствует о конце времен. См. о Марфе Тимофеевне в «Бесах»: «Она прозорливо, хоть и бессознательно, видит христианскую мистирию в вечной литургии» [20, с. 513–514]. 'Мистерия' у ВИ означает и состояние мира, и имя жанра; см. о «Фаусте» Гёте: «драма, или, точнее, некое лирико-драматическое действо, обнимающее, как старая мистерия, небо и землю» [20, с. 148]; о Николае Ставрогине: он «посвящает Шатова и Кириллова в начальные мистерии русского мессианизма» [20, с. 525].

Серебряный век понимает мистирию как приоритетную форму экзистенциальной драмы, для которой характерны: 1) сакральная заданность сюжета («Голгофа»); 2) жертва в качестве ситуативного центра; 3) мотив искупления/спасения. Мистерияльное переживание жизни переплетается с эсхатологическими (П. Флоренский), апокалиптическими (символисты, А. Блок) настроениями. История обретает вид перманентной мистерии; В. Розанов в новопутейских «Заметках» (1903) говорил об «элевсинском таинстве истории».

Аспект жертвы связан с катаргическим изживанием-очищением перед зрелищем сплошь жертвенного прошлого; в этом смысле С. Булгаков назвал «Бесы» Д «отрицательной мистерией». В ироническом ключе, но с удержанием трагических контекстов обыгрывает тему евхаристической жертвы М. Пришвин в «Мирской Чаше» (гл. X «Мистерия»; 1922).

На этом фоне мистерийная теургия ВИ и его реконструктивные проекты в духе «греческого возрождения» не выглядят особой новостью. Добавим, что в утопии-антиутопии А. Платонова «Котлован» пролетарии свершают кровавый чин «строительной жертвы» над «буржуями». Мистерийный пафос может подвергнуться эстетической [32, с. 17–21] или демонической [25] транскрипции. Увлеченность декадентов поверхностной эксплуатацией жанра мистерии А. Белый, автор вполне мистерияльных «Симфоний» (1902–1903), назвал «козловаком». Глубину мистико-мистерийного переживания истории и судьбы сохранил в последующую эпоху Д. Андреев.

ВИ, Белый и Скрябин видели в мистерии возможность возврата к хоровому действию, в котором сопричастники взыскуемой Истины переживают инициации братотворения и освящения в «круговой поруке живой вселенской соборности, во Христе» [20, с. 579]. Н. Бердяев, философ «эпохи синтеза», точно определил смысл творческого проекта Скрябина как автора «Предварительного действия», «Поэмы экстаза» и «Прометей»: «Он хотел сотворить мистирию, в которой синтезировались бы все искусства. Мистирию он мыслил эсхатологически». Средствами деятельной символики в мистерии наяву свершается преобразование социальной реальности, обретающей статус *realiora*.

Святость и гениальность

П. М. Бицилли, называя Франциска сразу и «святым», и «гениальным», возвращает нас в исторический контекст споров мыслителей Серебряного века о гениальности и святости, когда в левую парадигму этой оппозиции подверстывали 'героизм', 'светское', 'культурное', 'мирское', а правую усложняли 'подвижничеством', 'церковным', 'религиозным' и 'сакральным'. Вот три характерные позиции:

1). «...Культ святости должен быть дополнен культом гениальности, ибо на пути гениальности свершается жертвенный подвиг, и творческие экстазы на этом пути не менее религиозны, чем экстазы святости» [1, с. 395–398].

2). Отвечая в «Колоколе» 6 мая 1916 г. на книгу Н. А. Бердяева, В. В. Розанов утверждает: «...Говоря обобщенно, “стиль церковный”, т. е. это вот “взирание на Небо”, решительно не сковывает никакого человеческого творчества, но всякому творчеству оно придает необыкновенно прочный характер, фундамент. Все выходит массивнее, тысячелетнее» [27, с. 639] (ср. «Талантливость и бесталанность в духовенстве», 1901).

3) Позиция Г. П. Федотова, сформулированная в удивительной статье — «О Св. Духе в природе и культуре» (Путь. Париж, 1932. № 35). Здесь предложен своего рода конспект федотовского богословия культуры в той его части, где философ определяет шесть уровней культуротворческих эманаций Третьей Ипостаси в живую реальность креативно развернутой истории как богочеловеческого (теоантропоургического) диалога [35, с. 232–244]. Представления Федотова о святости творчества и самотворческой святости близки мыслям В. Н. Ильина («Гений и святой», 1952).

На этом фоне символистская теология культуры ВИ контрастно дополняет все три позиции тем своим качеством, что в ней историософски мотивировано преобразование жизни креативными усилиями святых праведников «христофорного» (богоносного) народа.

Спасение культуры. Церковь и культура

На фоне многообразных диагнозов, вынесенных агонизирующей культуре Запада и больной российской культуре, в контекстах новых мифологем («сумерки культуры», «европейская ночь», «апокалипсис культуры», «смерть Запада», «закат Европы») вопрос, поставленный Серебряным веком: «Будет ли спасена культура?», — приобрел уже не просто сотериологический, но онтологический смысл. Небрежение им было осознано как угроза искривления мировых осей Бытия в пользу окончательной его демонизации и повержения в хаос прародимый.

Бердяевская патетика эсхатологических приговоров культуре (этот род лукавого бытия спасен не будет — туда ему и дорога!) была чужда ВИ. Культурофобия не помешала Бердяеву сказать в последней книге, над которой он умер в Клараме: мы «спасать <...> должны не только себя, но и всю историю, и весь мир». Суммируя культуроборческий опыт предшественников, Бердяев в статье «Россия и новая мировая эпоха» (1947) так определяет «характерно русскую тему»: «Нужно перейти от творчества совершенных произведений, т. е. культурных ценностей, к творчеству совершенной жизни, к просветлению и преобразованию жизни» [2, с. 81, 314].

ВИ не склонен был, подобно Бердяеву, разделять святость в ее трансцендентной качественности и отношение к святыням как конфессиональное предпочтение в сфере религиозного поведения и церковного быта. Поскольку Бердяев считал, что

Русь совсем не свята и не почитает для себя обязательно сделаться святой и осуществить идеал святости, она — свята лишь в том смысле, что бесконечно почитает святых и святость, и только в святости видит высшее состояние жизни, в то время как на Западе видят высшее состояние также и в достижениях познания или общественной справедливости, в торжестве культуры, в творческой гениальности [3, с. 76–77].

Для ВИ проблема спасения культуры не имела ни антропологического, ни даже этического аспекта. Ивановская теология культуры ставила ее экклезиологически: шансы на спасение повышаются у культуры в той мере, в какой она воцерковлена.

Действие в человеке люциферических энергий, будучи необходимым последствием того умопостигаемого события, — отпадения от Бога, — которое Церковь называет грехопадением, составляет естественную в этом мире подоснову всей исторической культуры, в главных чертах ее языческой по сей день, и поистине первородный грех ее; ибо культура лишь отдельными частями «крещена» и только в редких случаях «во Христа облакается» [20, с. 566].

В этой реплике — начало философского сюжета о присутствии культуры на границе меж грехом и благодатью. В более широком смысле ниже он развернется на фоне обсуждаемого эпохой вопроса о потусторонней судьбе культуры.

ВИ была хорошо известна старая, но не утратившая обаяния теологумена апокатастасиса — всеобщего обращения-спасения всех без исключения созданий Божьих, и даже — в далекой перспективе — дьявола. В ряду адептов этой весьма комплиментарной по отношению к Творцу идеи числят Оригена, Дидима Александрийского (†395), Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского (V в.). В VI в. Церковь отвергла оригенизм как ересь; идея возродилась в IX в. у Иоанна Скота Эриугены, а в XIX в. — в так называемом примирительном богословии.

ВИ убежден в том, что не может не быть наследником спасения святой народ, населяющий свою Святую Землю, пронизанную благодатными эманациями Начальника Жизни. Культура есть топос символической и мифологической уродненности со всеми иерархиями тварного Космоса, ей имманентно вменены трансцендентные ценности горнего мира. Не может быть отрешенным от спасения народ, окормляемый на святой почве. На этой мысли возросли концепции софийного почвенничества Д и В. Соловьева; Традиция напрямую транслировала их в мировоззренческий горизонт ВИ. Соловьев высоко ценил социальную активность католического мира (на фоне келейного небрежения мирским в круге православия); явно католической огласовкой отмечена знаменитая реплика Соловьева из статьи «Любовь к народу и русский народный идеал (Открытое письмо к И. С. Аксакову)» (1884): «Русский народ в своем высшем идеале сверх аскетической святости <...> полагает и деятельную святость. Святая Русь требует святого дела» [31, с. 309]

Тому, что у ВИ применительно к Аристотелю названо «обмирщением» и «спасением» понятий ('ужас перед смертью', 'сострадание страстям героя') и «переносом» их в «свою забывшую священный язык культуру» [20, с. 601–602], — этому гипотетическому стремлению Аристотеля соответствует у ВИ палингенетический проект тотального воцерковления культуры, необходимым этапом которого он полагал мистериальное преобразование живой жизни.

Завершение этого сюжета — в редчайшей по четкости выводов статье Г. П. Федотова «О Святом Духе в природе и культуре» (1932; ср. В. Н. Ильин. «Аскеза и творчество», 1938).

Александризм

Эпоха, переживающая утрату привычных аспектов бытия и захваченная азартным пересмотром всей аксиологической шкалы, объективно нуждалась в немедленном изобретении некоей универсальной модели творческого поведения, которая как

фундировала бы возможности творческого выживания в условиях, невыносимых для выживания, так и была бы насыщена запасом позитивного будущего. Оглянувшись вокруг себя, символисты увидели по всему периметру существования руины обдрябшего народничества, увядшие цветники прекраснородушного либерализма, скучных толстовцев и жизнерадостных бомбистов, обширную коллекцию разновидностей «грядущего Хама», словом — весь негатив плывущей во тьму Империи.

Тогда символисты оглянулись назад в надежде обрести в прошлом опыт, достойный новаторской реконструкции. Это была еще одна попытка опереться на идею палингенезии, обоснованной еще романтической историографией (П.-С. Балланш. «Опыт социальной палингенезии» («Essais de palingénésie sociale»)). Всматриваясь в событийный рисунок современности, писатели и философы пытаются объяснить его примерами из прошлого (А. Блок в письме к матери объясняет взятие немцами Митавы и сдачу Львова примерами из Ключевского [8, с. 447]); аналоговая историология становится ведущей методикой в исторических науках; циклические концепции на Западе и в России следуют одна за другой.

Подобно тому, как классический Ренессанс возрождал упрощенную Античность, наш духовный ренессанс рубежа веков обратился к более масштабной, т. е. к мировой, культурной архаике, и первое, что было сделано на этом пути, это то, с чего начинается всякий модерн: новая концепция мифа.

Во времена культурных переломов актуализация фольклорной и литературной старины становится прелюдией к пересмотру эстетических канонов: Ренессанс, барокко, романтизм, европейский и отечественный авангард; рубеж двух последних веков не составил исключения.

Человек переходного времени конца XIX–XX вв. оказался запертым внутри квадрата, четыре точки которого составили: 1) релятивистская картина мира (А. Эйнштейн; Г. Кантор); 2) психиатрия ментальных разоблачений (фрейдизм); 3) жанрово-стилистический кризис в литературно-художественной классике; 4) массовые преступления против человечности (революционный террор).

Первоначальной реакцией на это положение стал беспрецедентный по мощности пассионарный взрыв в сфере культуры и всех форм научного знания. Особая ситуация сложилась на перекрестке философии и литературы, в топосе которого мы и обнаруживаем ВИ и немногих его единомышленников — инициаторов новой культуры «нового Средневековья».

Главной задачей наиболее одаренных инициаторов новаторского искусства слова стало практическое испытание его способностей к синтезу с иными типами творчества. Если иерархии Бытия коррелятивны смысловым уровням явленного в слове мифа, то владельцу жреческих глаголов предлежит работа по гармонизации ввергнутого в Хаос мира средствами мифопоэтической семантики и при участии научного дискурса.

Мыслить мифопоэтически означает воскрешать такие модели времени, как круг, спираль; такие дериваты ритмической динамики исторического процесса, как анамнезис, возврат, оглядка, повтор, цикл, а также такую эстетическую категорию, как ирония истории.

С. Гессен в статье о Герцене говорил: «Ныне мы переживаем время заката древней культуры, как уже однажды пережили ее народы Средиземноморья. Теперь снова наступило александрийское время» [10, с. 48]. Он почти дословно повторяет один из основных тезисов «Предисловия» сборника «О Мессии» (1909):

Авторы предлагаемых эссе в совместных убеждениях пришли к выводу, что одна из выдающихся примет нашей эпохи — все более возрастающее требование великого творческого синтеза, благодаря которому множество разделенных сект и школ, существующих сегодня в большинстве областей нашей духовной жизни, достигнут органического единства, чтобы решительно положить конец Александрийству нашего периода [10, с. 7].

Ср. ниже: «Александрийское настроение и следующая из него мессианская надежда привели Герцена к его национализму» [10, с. 50–51]; «Герцен не может стать новым иконоборцем. Он был римлянином александрийского времени» [10, с. 54].

Позже один из участников сборника, Ф. Степун, вспоминал в очерке «Два Гейдельберга» (1924):

Ни о христианстве, ни тем более о православии в нем не было и речи, но в нем определенно звучало то в основе романтически-славянофильское отрицание александрийски-эклетики культуры XIX века, которое неизбежно ведет к занятию религиозных, а в последовательном развитии и христианских позиций в историософии [10, с. 73–74].

«Александрийская» интуиция [30, с. 108–166] в историческом самосознании Серебряного века и века Герцена порождена общим для них культурным механизмом: из прошлого извлекается готовая и внятная в своих исторических возможностях ситуация «котла» (пассионарного брожения культурных энергий); она проецируется на современность — и так на перекрестке синхронизированных эпох возникает «рифма», из которой может быть извлечено что угодно: от постулатов «греческого возрождения» в духе Вяч. Иванова, Ник. Бахтина и Ф. Зелинского до «христианского социализма» в широком разбросе его идеологических версий: Фурье, Сен-Симон, Пьер Жорж Санд, Ламенне, Лакордер — с одной стороны, и общинный социализм герценовского толка — с другой. Эстетизованный опыт подобных экспериментов связан с трактовками александрийской темы в творчестве авторов Серебряного века и поэтической историологии этого времени.

Реплике Гессена «Социализм соответствует назаретскому учению в Римской империи» [10, с. 48] вполне отвечает дневниковая запись молодого Герцена:

Поразительное сходство современного состояния человечества с предшествующими Христу годами придает удвоенную важность истории разделения церкви и времени, предварившего евангельское учение. С одной стороны, древний мир был весь собран в один узел, в один царящий орган, в другом — в самом этом средоточии обличилась яркая необходимость возрождения (24 марта 1844) [12, с. 344].

Такова формула основного тезиса так называемого христианского социализма, возводящего свою генеалогию ко временам проповеди Спасителя. Оценивая ретроспективно новоградскую идеологию, Ф. Степун писал в статье «Г. П. Федотов» (1957):

Попытки многих ученых-социалистов доказать, что социализм является единственной правильной социально-экономической проекцией христианства, мне всегда казались таким же насилием, как и научные усилия христианской защиты капиталистического строя [33, с. 311].

Герцен, назвавший себя в письме к Прудону в августе 1849 г. «скифом» и «варваром по убеждению и рождению», не без удовольствия рассуждает о *barbaros* как историческом катализаторе процессов обновления усталого закатного мира Античности. Русские в этом «рифмующемся» смысле и есть *barbaros*; в письме в Ш. Либероллю, из-

дателю журнала «L'Homme» (1854) прямо сказано: «Варвары спокон века отличались тонким зрением; нам Геродот делает особую честь, говоря, что у нас глаза ящерицы» [13, с. 222]. Надо же: Геродот, описавший быт и нравы восточных племен, свидетельствует о диких соотечественниках Герцена...

В широком смысле 'варварство' соединяет, по Герцену, два значения: это, во-первых, свободное выражение национального духа народа, стихийно определяющего свой исторический путь (в этом смысле 'варварство' близко понятию народности, воплощающей, говоря словами Гегеля из «Логики», «субстанциональные интересы Отечества»). Во-вторых, это мировая историческая стихия, призванная к разрушительному обновлению мира «во времена палингенезические» [11, с. 21]. Варвары несут миру новизну, вливая свежую кровь в дряхлеющие, избыточно переутонченные культуры: «Древние германцы в своей непосредственности <...> выше образованных римлян» [14, с. 310].

Герцен, изобретатель (или тематизатор) термина 'рифма истории', предвосхитил аналоговую историософию Серебряного века.

Блок в статье 1905 г. о ВИ говорит о характере наступившей «переходной эпохи»: «Одна из таких переходных эпох нашла яркое выражение в древнем "александризме"»; далее идет характеристика эллинистических «сумерек» (чеховское словечко!) и вывод: «мы близки к их эпохе» [7, с. 7–8].

В 1906–1907 гг. сенсацией стала публикация «Александрйских песен» М. Кузмина. В рецензии М. Волошина Кузмину, в развитие авторского мифа, придумано «эллинистическое» житие с «красивыми» деталями: «Несомненно, что он умер в Александрии молодым и красивым юношей и был весьма искусно набальзамирован». И здесь же — вопрос одного «средиземноморца» всем остальным отечественным «александрйцам»: «Но почему же он возник теперь, здесь, между нами в трагической России, с лучом эллинской радости в своих звонких песнях и ласково смотрит на нас своими жуткими глазами, усталыми от тысячелетий?» [9, с. 473, 477]. Сходная реакция у Н. Гумилева: «...отдел "Александрйских песен" дает нам жизнь в высшем плане. Поистину не позади, а впереди нас его Александрия» [22, с. 509].

«Александрйское» мироощущение современников ВИ в статье «О веселом ремесле и умном веселии» (1907) сформулировал в интонациях мифоэстетического манифеста: «Казалось, с конца XIX столетия, что на вершинах европейской культуры наступил как бы новый "александрйский период" истории, — что опять повторился тот период, когда впервые в человечестве возник тип "теоретического человека» [19, с. 73].

У Н. Бердяева был повод сказать о ВИ в 1917 г. в статье «Кризис искусства»: «Он вечный александриец по своей настроенности и, как александриец, переживает он соборность, органичность и сакральность древней, архаической Греции» [4, с. 5].

Выявленные контексты александризма можно свести в упрощенную схему:

Эллиниство

Греко-римский мир
Классицизм
Первичная эклектика Александрии
Рим периода упадка
Гностики II в. н. э.
Теоретический человек
Миф
Хоровое действо

Варварство

Россия, Германия, Франция, Англия
Модерн, парнасизм, эстетизм
Вторичный александризм
Декаданс, усталость от культуры
Культурнический гностицизм
Аналитический человек
Символ
«Мистерия»

В дальнейшем судьба александрийской мифологемы раздваивается: с одной стороны, в среде высокоученых культуртрегеров эпохи она продуцирует движение «греческого Возрождения»; а с другой, умельчаясь до модного эстетского жеста и мировоззренческой «маски» (как «панмонголизм», «скифство», «мистический анархизм», «мэонизм», и прочие псевдокультурные «позы», вроде тех, что найдены на ложных высотах рериховского Тибета и в теософии Блаватской), может оказаться полупародийной грезой поэта-критика в жанре фельетона. В блоковских заметках 1908 г. «Вопросы, вопросы, вопросы» дан экфразис сновидения:

Думы о том, что литература во всей Европе и в России кончилась... наступает «коммунитарный период»... ожидается нашествие новых схолиастов, новой Александрии... на несколько веков... а потом придут новые арабы и сожгут библиотеку новой Александрии... исторический процесс завершен... от желтой расы ждать нечего, кроме погромов» [7, с. 337].

Что из этих ожиданий сбылось, мы знаем. И только догадываемся теперь, чему еще предстоит сбыться.

Эмиграция первой волны, которая увезла с собой Серебряный век, прихватила и александрийскую эстетическую ностальгию: в ней не только не исчезла, но крепла и осложнялась аргументивная логика исторического самоуяснения и метаисторического объяснения. В статье «Последние римляне» (1924) Е. Ю. Кузьмина-Караваева воскрешает александрийские интонации начала века: «После Агилы трава не росла, и нельзя было продолжать традицию римской культуры. Надо было начинать все заново, строить свою новую культуру» [21, с. 190–191].

Это слишком оптимистическое для 1920-х гг. суждение не отменяет того факта, что александризм — уже в форме культурнического пассаизма — сохранился в нашей поэзии до конца XX в. (А. Тарковский, И. Бродский). Если столько людей на рубеже двух последних столетий решали заняться творчеством ВИ, — это ли не свидетельство живучести александризма?

Агиократия

«Соборность, которой ничего не дано, чтобы победить мир, кроме единого Имени и единого Образа, для внутреннего зренья являет, однако, по мысли Достоевского, совершенное соподчинение своих живых частей и глубочайший гармонический строй. И, по признаку своего внутреннего строя, она может быть определена как агиократия, как господство святых» [20, с. 587].

Несколько скомканные последние страницы исследования ВИ не позволяют отчетливо представить контексты термина 'агиократия'. Слово это не является ни неологизмом, ни даже экзотизмом. Агиократические пророчества в Ветхом Завете звучат мрачно-торжественно: «Царство же и власть и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего, Которого царство — царство вечное, и все властители будут служить и повиноваться Ему» (Дан 7: 27).

По смыслу греческого этимона, термин этот — из ученого обихода правоведов, и в качестве такового ВИ мог встретить его в трактате П. И. Новгородцева, профессора Московского университета, участника сборника «Из глубины» (1918), а затем основателя Русского юридического факультета при пражском университете. Вероятно, ВИ знал опубликованную в 1926 г. Н. Бердяевым в четвертом номере «Пути» работу

П. И. Новгородцева, в которой 'агиократия' уже не 'власть святых' только, но более 'власть святынь', что существенно смещает смысл 'агиократии': властные контексты уступают место аксиологии святости:

Путь автономной морали и демократической политики привел к разрушению в человеческой душе вечных связей и вековых святынь. Вот почему мы ставим теперь на место автономной морали теонормую мораль и на место демократии, народовластия — агиократию, власть святынь [28, с. 579].

'Софиократия' как властная идея известна на Руси давно [см. 36], как давно бытовала она и в западной идеологии, начиная с платоновой геронтократии: старцы-архонты в его Государстве показывают образец наимудрейшего правления.

Согласимся, что 'власть святых' и 'власть святынь' — далеко не одно и то же. Первое понимание 'агиократии' спровоцировало милленаристские движения, в частности, в эпоху до и во времена Реформации. Так, известна история виттенбергского мятежника, саксонского суконщика Николая Шторха и мюнстерского идеолога анабаптизма Иоанна Лейденского; оба устроили подлинный террор во имя установления «царства святых» (1534). Это движение, отмеченное кровавыми революциями, дало истории Т. Мюнцера; хилиастические эксперименты меннонитов и братьев Гутнер, организовавших общины «моравских (чешских) братьев»; индпендентов (конгрегационалистов Роберта Брауна) и людей «пятой монархии», устроивших заговор против Кромвеля. Второй контекст ('власть святынь') придает 'агиократии' значение благодарной памяти о руководительных подвигах отцов-подвижников. На таком понимании строились некоторые теократические проекты, включая соловьевскую.

Задолго до того, как выражение 'Святая Русь' закрепилось в сознании русских, константинопольский патриарх Филофей Коккин сказал в июне 1370 г. в письме к великому князю московскому Дмитрию Ивановичу, будущему Дмитрию Донскому:

«Как общий отец, поставленный свыше Богом для всех живущих на земле христиан, я вечно и усердно тружусь во спасение их, молюсь Богу за них, но с еще более делаю это для вас (русских), этого обитающего в тех краях святого Христова народа» [26, с. 84].

В книге ВИ создана троекружная топология русской святости; в языке ее описания термин 'агиократия' контаминирует 'власть святых' и 'власть святынь':

Святая Русь есть Русь святынь, народом воспринятых и взлелеянных в сердце, и Русь святых, в которых эти святыни стали плотию и обитали с нами, далее же — широкая округа, этой святости причастная, ее положившая во главу угла, в ней выдающая высшее на земле сокровище, соборно объединяющаяся со своим богоносным средоточием внутреннею верностью ему в глубинах духа, не отделимая от него, при условии этой верности, и самим грехом, — все, одним словом, что нелицемерно именуется Христовою православною Русью [20, с. 583].

Иногда 'святость' и 'святыня' встречаются в рамках одной синтагмы:

Признание святости за высшую ценность — основа народного мирозерцания и знамя тоски народной по Руси святой. Православие и есть соборование со святынею и соборность вокруг святых [20, с. 379].

Уточнение ВИ мессианистских контекстов теософемы 'Святая Русь' — не просто дань амбициозной традиции, но важнейший термин исторической телеологии и суще-

ственнейший концепт его поэтической мифологии Памяти. Можно сказать и так, что ВИ, иницировавший своего рода теологию Памяти, трактует 'Святую Русь', 'святость' и 'святыню' не предикативно, но субстанционально, что позволяет ввести эти смысловые образы в круг религиозной аксиологии. Однако ВИ и весь духовный ренессанс Серебряного века прекрасно знает, что «Бог-Отец, Бог-Сын и Бог — Дух Святой — стоят выше тварных ценностей» [24, с. 84]. Не святость предлежит описанию и атрибутике (лишь при беатификации и канонизации таковые процедуры церковно-юридически оправданы), но сама Святость как неизреченно даруемая сопричастность Святыне Мира онтологически прообразует и обновляет дольную почву и тварную плоть насельников ее. Освященный народ на освященной земле — такова почвенническая, от Д наследуемая, историософская интуиция ВИ [см. 24]. Отметим терминологические уточнения 'агиократии': в статье 1916 г. «Польский мессианиззм как живая сила» обосновано особое качество польской души — «соборный субъективизм, меряющий историю летоисчислением ангелов» [20, с. 662] (ср. трактовку ангелократической темы в стихотворении «Суд», 1915).

Возможно предположить близость ивановского понимания агиократии представлениям популярного в Серебряном веке Иоахима Флорского (1132–1201) о завершающем мировую историю третьем эоне Святого Духа; его идеи развивали такие современники ВИ, как Н. Бердяев («Смысл истории», 1918) и Д. Мережковский («Лица святых от Иисуса к нам», 1938). Еще важнее здесь припомнить о стабильном ощущении ВИ разлитой в Бытии святости, которая может «сгущаться» в живых людей (так был им воспринят, по сообщению М. Альтмана, В. Хлебников), а может обнаруживать себя в озарениях интуитивной сопричастности души поэта Святыне Мира. Вот знаменательный фрагмент из седьмого письма «Переписки...» (с аллюзией на Евр 12: 1): «Будем верить в жизнь духа, в святость и посвящения, в незримых святых окрест нас, в бесчисленном слитном сонме подвигающихся душ, и бодро пойдем дальше...» [15, с. 30]. В контексте же предшествующей фразы (о соборности и внутреннем зрении) можно предположить и момент гносеологический, если прочесть 'агиократию' как 'власть святого знания'.

В «Повести о Светомире Царевиче» Хорс возглашает: «Знаменует слово, тебе доверенное, света и силы от всех иерархий и архонтов небесных стечение в единый венец славы и державы земной» [17, с. 317]. И в другом месте: «И сказал Хорс: "Свет архонтов небесных в нас пребывает, но недействен он без помощи венца сияющего"» [17, с. 405]. Мир будет отдан в удел праведникам, наследникам ангельских языков и софийного знания; агиократия пресуществится в софиократию [27, с. 19–24]. Старинные социо-теологемы 'народы-ангелы' и 'ангелы-народоводители' («вся библейская историософия и эсхатология зиждятся на представлении о народах как о личностях и ангелах» [20, с. 521]) получают в проектах ВИ (а также в творчестве Д. Андреева) впечатляющие образные реконструкции. О русском народе прямо сказано: «Народ-богоносец — живой светильник Церкви и некий ангел; но ока не кончилась всемирная история, ангел волен в путях своих» [20, с. 439]. Н. Бердяев в статье, посвященной памяти Вл. Соловьева, в интонациях некоей меланхолической обреченности выразил агиократическую идею на языке ареопагитской ангелологии и экклезиологии:

Церковная иерархия в существе своем есть иерархия ангельская, а не человеческая. В мире человеческом лишь символизуется небесная, ангельская иерархия. Система иерократизма, исключительное господство священства в жизни Церкви, а через Церковь и в жизни мира, есть подавление человеческого начала ангельским, подчинение человеческого начала ангельскому началу, как призванному водить жизнь. Она всегда есть господство условного символизма [5, с. 26–46].

Для Бердяева вопрос о спасении культуры обрел вид: «Будет ли спасен творческий человек и сохранится ли творчество в Царстве Божиим?» Персоналистский контекст этого запроса понятен: это все тот же чаадаевско-гоголевский комплекс: «Будет ли моя душа спасена?». Два великих безумца заплатили потерей душевного равновесия за мучительное визионерство по этому поводу. Лишь благодаря личному аристократизму и эстетству Бердяев сохранил позицию здравого смысла, но в голосе его звенит струна напряженного эсхатологизма.

При этом Бердяев мог высказываться о святости родной земли в духе новейшего почвенничества: «Мать-земля для русского народа есть Россия, Россия превращается в Богородицу» [3, с. 280]. Ср.: «Среди мира Россия — всего более земля, Святая земля, мать, удел Богородицы. <...> Соборно-единый русский народ в пределе своем может быть преобразен в подлинное Богочеловечество» [21, с. 225–256].

Разница меж дуалистическим «условным символизмом» («знаки» горнего в дольном) Бердяева и ивановской безусловно-символической онтологией причастности поэта-творца божественной теофании знаменует различие номиналистской и реалистской позиций (в средневековом смысле). Заметим, что Бердяев отлично понимал реальную угрозу номинализма, превращающего мир в семиотический театр теней; много писал об этом о. Павел Флоренский, но агиократию он понял как именно номиналистское искушение и соблазн ложного ангелоподобия и анге-лократии.

Положа руку на сердце, надо сказать, что по буквальному смыслу этих слов Бердяев прав: ‘ангел’ — «всего лишь» ‘вестник’, «служебный дух» (Евр 1: 14), почтальон и муравей Божий; традиция изображать ангелов с атрибутами культуры в руках (труба, арфа, лира, лютя, свирель, книга) не означает их способности к творчеству, скорее, наоборот: они сами по себе — святые «инструменты» радостного возгласа и ликующего песнопения...

Напомним все же, что христианская традиция знает особое богословие детства: ребенок как человекоангел и ангелочеловек есть неоспоримый наследник спасения, ибо «таковых есть Царствие Небесное» (Мф 19: 13–15). ‘Младенчество’ подано у ВИ сотериологично.

Возможно, дольным «черновиком» будущей агиократии ВИ, как и ряд его современников, полагал такой тип святой креативности, как иночество в миру; идея эта пришла к лидерам символизма от Гоголя и Достоевского. В связи с иноком Алешей Карамазовым сказано, что Д «под иночеством понимает <...> новый таинственный постриг, никаким внешним уставом не определенное и не определимое послушание и подвижничество в миру» [20, с. 387]. Пребывающий в чине ангельском инок (‘инок’ — греч. ‘одинокий’ <‘инокни’>) живет в векторе сакральной «посланности» в мир разобщенных людей: «посылается это безымянное и неуставное иночество» [20, с. 387] как раз для преодоления всеобщего одиночества в соборной общности дружества и приязни. Весьма близок этим представлениям В. Н. Ильин, автор яркого очерка о ВИ («Вячеслав Иванов», 1971); см. его статьи «Иночество и подвиг» (1926), «Аскеза и творчество» (1938), «Трагедия и Достоевский» (1963) «Иночество как основа русской культуры» (1974).

ВИ могли быть близки рассуждения Бёме о «материнском» («натуральном») языке, в который «впадает» простой человек (сократический «простак» Николая Кузанского, «простак» францисканской выделки Г. Сковороды и «неученый» Н. Фёдорова!); он именуется также и ангельским.

Ибо пойми только в точности свой материнский язык, — говорит нам тевтонский Сапожник, — ты найдешь в нем такое же глубокое основание, как и в еврейском или латинском, хоть ученые и кичатся ими, как безумные девы; это ничего не значит, наука их ныне на склоне. Дух свидетельствует, что еще прежде, чем настанет конец, иной мирянин будет больше знать и разуметь, нежели знают ныне умнейшие ученые... [6, с. 99].

Основная тема приложенного к тексту Бёме стихотворения Новалиса «Яков Бёме» [см. 6] в переводе ВИ — восприятие ангельских языков для чтения Небесной книги; см. также стихотворение ВИ «Язык» («Родная речь певцу земля родная...», 1937). Сверх того, что связь с Традицией здесь устанавливается без труда («Господь дал мне язык мудрых, чтобы Я мог словом подкреплять изнемогающего» (Ис 50: 4); «Если я говорю языками человеческими и ангельскими...» (1 Кор 13: 1)), общим источником для перечисленных авторов было, возможно, утверждение бл. Августина:

Ибо речь Божия возвышеннее действия Божия: она есть неизменяемая причина самого действия, не выражающаяся в звуке шумящем и преходящем, но представляющая собой силу, вечно пребывающую, временно же действующую. Эту речь говорит Бог ангелам святым, созданным далеко не так, как мы. Когда же и мы улавливаем нечто из такой речи своим внутренним слухом, приближаемся к ангелам и мы (De Civ. Dei. XVI, 6) [23, с. 165].

Мысль о «речевой агиократии», которая есть провиденциальная предпосылка Домостроительства Святого Духа и которая делегирована Троицей ангельскому сонму, и через них — святым праведникам, вполне отвечает как словесной теургии символистов, так и сочувственно воспринятой ВИ идее «непосредственного познания» Д. Языком святых и святым языком считал ВИ русский язык, одушевленный «преданием эллинизма»: в «стихии языка <...> посеяны <...> всякое гениальное умозрение <...> и всякая имеющая процвести в ней святость»; «язык наш свят»; «с таким языком народ наш не мог не исполниться верою в ожидающее его религиозное вселенское дело» («Наш язык», 1918 [20, с. 678–679]). Языковое единство нации свидетельствует об еще одной возможности соединить ее в соборе как типе мистической коллективности. Задолго до неокантианцев Д на не вполне внятном почвенническом жаргоне сформулировал принцип «общего сознания», а ВИ транскрибировал его формулы на языке теологии культуры. Для Д, — полагает ВИ, — в Народе-Личности есть «внутренняя святыня единого сознания» [20, с. 439], «святыня единого и всеобщего сознания» [20, с. 521].

ВИ создает эзотерическую по форме, герметическую по принадлежности к традиции и мессианстскую по замыслу «лингвистическую ангелологию», для которой язык святого народа («только Святая Русь — подлинная Русь» [17, с. 341]) освящает всяческое речетворение — от обиходного до литургического, потому что он есть драгоценный Дар Божий, переданный людям вестниками (= ‘ангелами’) и сам по себе суть вестнический и богодухновенный. Это святой язык, это язык святости, это язык святых, «иератическая речь пророчественная» («Заветы символизма», 1910 [18, с. 594]), это язык святого народа Святой Руси в ее вселенской миссии.

Вместо заключения

Герменевтический метод ВИ основан на культурных традициях античного языкового сознания, скрепленного с живыми образами русской культуры положением соборности. Античные тексты раскрываются символами судьбы в пространстве рус-

ского самосознания, которое находит в них энергичную динамику в воплощении своей культурно-эстетической формы. Понятие метода в работах ВИ менее точно отражает прикладываемое отношение ВИ к создаваемому тексту. Несмотря на присутствие системности и стилистического ригоризма в изложении, положение герменевтического метода у ВИ осуществляется из герменевтического дара, пронизанного мистической сакральностью древних языков в символическом понимании культурного текста. Герменевтический дар определил и судьбу ВИ, связав навсегда с Вечным Городом и его жизнь, и его произведения, в которых проникновенно выступает классическая форма античного образа. Движение духа в постижении смысла произведений ВИ направляется гармонией созданных символов-форм, в которых пульсирует живая энергия «Cor Ardens».

Введение античной мифологии в сюжетную линию русской литературы добавляет новую эстетически-цветовую гамму на палитру культуры, демонстрирует непрерывность духовного развития образа в литературе, раскрывает глубину и потенциал обозначенной формы в культурной традиции. Так, в произведении «Достоевский и роман-трагедия», в начале первой главы «Принцип формы» ВИ пишет:

Бросим же взгляд на работу этого Дедала. Его лабиринтом был роман или, скорее, цикл романов, внешне не связанных прагматической связью и не объединенных общим заглавием, подобно составным частям эпопеи Бальзака, но все же сросшихся между собой корнями столь неразрывно, что сами ветви их казались сплетшимися...

Выделим понятийные символы, расставленные ВИ в их бинарном соотношении: Дедал — Достоевский, лабиринт — произведение, заглавие — целостность.

Личность писателя Д раскрывается ВИ через мифологический образ Дедала, который был искусным мастером и сконструировал крылья Икару, дав возможность совершить первый переход за пределы человеческой природной формы. Дедал — мастер, творящий с помощью разума новые формы, вкладывая в них искусственные механизмы. Безусловно, Д воспринимается ВИ через образ Дедала как мастер отображающий на ватмане сложный чертеж человеческой психологии, ибо Д для ВИ — «великий зачинатель и предопределиватель нашей культурной сложности. До него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложным нашу душу, нашу веру, наше искусство». Таким образом, ВИ насыщает мистической гармонией сюжетный образ Дедала, ведь он не только творец прекрасных крыльев, но и создатель темного лабиринта миксантропического Минотавра. Дедал раскрывается через светлые и темные лики культуры, он измеряет пространство конструктивностью форм, находясь при этом за пределами физических измерений. В этом отношении творчество Д определено ВИ через понимание дуализма самого мироздания. ВИ пишет о Д:

Он был зодчим подземного лабиринта в основаниях строящегося поколениями храма; и от того он такой тяжелый, подземный художник, и так редко, видимо, бывает в его творениях светлое лицо земли, ясное солнце над широкими полями, и только вечные звезды глянут порой через отверстия миров.

Образ храма в русской культуре есть для ВИ явление греческого духа, который своими «корнями» прорастает из забытого, замкнутого лабиринто-циклического времени античной культуры. Мистицизм древнего мира прорывается сквозь время и через забытую этимологию имени воскрешает в тексте эстетическое пространство античного слова, которое, сплетаясь с современностью эпохи, образует символ.

Когда ВИ говорит о работах Д не объединенных общим заглавием, он подразумевает не объединяющий принцип жанр романа, которым можно охватить творчество Д (в этом случае он связывает понятие романа с положением лабиринта и выводит из литературной структуры произведения Д для их живого понимания), и не хочет выразить их уникальность, которая в силу своей единичности полагает факт независимости своего существования. Для Д, по ВИ, не существует культурной дискретности, он видит в Д принцип соборности, который соединяет прекрасные формы духовной жизни через глубинные символы христианского миропонимания, основанных на мистических корнях веры в вечную жизнь. Общее заглавие не может отразить глубину психологической формы произведений Д, и, поскольку понимание целостности для ВИ возникает на метафизическом уровне, то путь к нему лежит не через имя или категорию, но через символ.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества (1916) // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1899.
2. Бердяев Н. А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения / Сост. и предисл. В. Г. Безнососова; прим. Е. В. Бронниковой. — СПб., 1996.
3. Бердяев Н. А. О святости и честности (1918) // Бердяев Н. А. Судьба России. — М.: Советский писатель, 1990.
4. Бердяев Н. А. Кризис искусства. — М.: СП Интерпринт, 1990 (репринт 1918 г.).
5. Бердяев Н. А. Спасение и творчество. Два понимания христианства // Путь. — Париж, 1926. — № 2.
6. Бёме Я. Аугога, или Утренняя заря в восхождении / Пер. А. Петровского. — М.: Политиздат, 1990 (репринт изд. 1914).
7. Блок А. А. Собрание сочинений: В 8 т. — М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. — Т. 5.
8. Блок А. А. Собрание сочинений: В 8 т. — М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. — Т. 8.
9. Волошин М. «Александрийские песни» Кузмина (1906) // Волошин М. Лики творчества. — М.: Наука, 1988.
10. Гессен С. Герцен // О Мессии. Эссе по философии культуры Р. Кронера, Н. Бубнова, Г. Мелиса, С. Гессена, Ф. Степуна. Эссе по философии культуры / пер. с нем. А. А. Ермичева. — СПб.: РХГА, 2010.
11. Герцен А. И.: Собрание сочинений и писем: В 30 т. — М.: Наука, 1954–1956. — Т. 1.
12. Герцен А. И.: Собрание сочинений и писем: В 30 т. — М.: Наука, 1954–1956. — Т. 2.
13. Герцен А. И.: Собрание сочинений и писем: В 30 т. — М.: Наука, 1954–1956. — Т. 5.
14. Герцен А. И.: Собрание сочинений и писем: В 30 т. — М.: Наука, 1954–1956. — Т. 6.
15. Гершензон М., Иванов В. Переписка из двух углов. — СПб., 1921.
16. Гидини К. Литературная критика и герменевтика в работах Иванова о Достоевском. Некоторые общие замечания // Vjaceslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph: Beiträge des IV. Internationalen Vjaceslav-Ivanov-Symposiums, Heidelberg, 4–10. September 1989. — Heidelberg, 1993.
17. Иванов В. И. Собрание сочинений: [В 4 т.]. — Брюссель: [Foyer Oriental Chretien], 1971–1987. — Т. 1.
18. Иванов В. И. Собрание сочинений: [В 4 т.]. — Брюссель: [Foyer Oriental Chretien], 1971–1987. — Т. 2.

19. Иванов В. И. Собрание сочинений: [В 4 т.]. — Брюссель: [Foyer Oriental Chretien], 1971–1987. — Т. 3.
20. Иванов В. И. Собрание сочинений: [В 4 т.]. — Брюссель: [Foyer Oriental Chretien], 1971–1987. — Т. 4.
21. Кузьмина-Караваева Е. (Мать Мария). Святая Земля (1927) // Кузьмина-Караваева Е. Избранное. — М.: Советская Россия, 1991.
22. Кузмин М. Избранные произведения / Сост., подг. текста, вступ. ст. и комм. А. Лаврова и Р. Тименчика. — Л.: Художественная литература, 1990.
23. Книга Ангелов. Антология / Сост. Д. Дорофеев. — СПб.: Амфора, 2001.
24. Лосский Н. О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и Мировое Зло. — М.: Республика, 1994.
25. Лукаш В. Дьявол. Мистерия. — Берлин, 1923.
26. Медведев И. П. Русские как «святой народ»: Взгляд из Константинополя XVI века // Verbum. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. — СПб.: СПбГУ, 2000. — Вып. 3.
27. Миклушевич Б. В. Софиократия по Вячеславу Иванову // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения / Сост. Е. А. Тахо-Годи. — М.: Наука, 2002.
28. Новгородцев П. И. Восстановление святынь // Новгородцев П. И. Об общественном идеале. — М.: Пресса, 1991.
29. Розанов В. В. О писательстве и писателях. — М.: Республика, 1995.
30. Рычков А. Л. Александрийская мифологема у русских младосимволистов // Пути Гермеса. Материалы симпозиума 14 февраля 2008 г. / Отв. ред. А. Г. Петров. — М.: Центр книги Рудомино, 2009.
31. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — М.: Правда, 1989. — Т. 2.
32. Сологуб Ф. Мистерия мне // Весы. — 1907. — № 2.
33. Степун Ф. А. Портреты. — СПб.: РХГИ, 1991.
34. Титаренко С. Д. «Фауст XX века»: Мифопоэтика Вяч. Иванова. Монография. — СПб.: Петрополис, 2012.
35. Федотов Г. П. Собрание сочинений: В 12 т. — М.: Мартис, 1998. — Т. 2.
36. Чумакова Т. В. Идея софиократии в культуре Древней Руси // Философский век. Альманах. Вып. 17. История идей как методология гуманитарных исследований. — СПб.: Санкт-Петербургский Центр Исории Идей, 2001. — Ч. 1.
37. Шишкин А. Б. Толстой и/или Достоевский: Случай Вяч. Иванова // Лев Толстой или Достоевский: Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада. — СПб.: Наука, 2003.
38. Эллис (Л. Л. Кобылинский). Неизданное и несобранное. — Томск: Водолей, 2000.

ОТ МЕЛОСА — К ЛОГОСУ: МИФ И МУЗЫКА В ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА¹

Статья посвящена философии искусства поэта и теоретика русского символизма Вячеслава Иванова. Анализируется метатворческая концепция Вячеслава Иванова как явление нового философского и филологического мышления XX в. Предметом рассмотрения являются идеи мелоса в античной традиции как онтологические основания художественного мира поэта, философия мифа и механизмы порождения мифологической реальности. Главная задача — рассмотрение античной традиции, которая определила учение о ритме, числе, гармонии. В центре внимания музыкальная эстетика Пифагора, Платона, Аристотеля, на которой основаны оригинальные идеи Вячеслава Иванова. В статье показано, что музыка в художественной системе поэта играет роль интегратора единства мифологической реальности.

Ключевые слова: Вячеслав Иванов, философия искусства, символизм, античные традиции, мелос, логос, миф, музыкальная эстетика.

S. D. Titarenko

From Melos to Logos: the Myth and Music in the Vyacheslav Ivanov's art

The article is devoted to the philosophy of art of the poet and theorist of the Russian symbolism Vyacheslav Ivanov. The author analyses a metacreative concept of Vyacheslav Ivanov as a phenomenon of the new philosophical and philological thinking of the 20th century. A number of issues are under consideration, such as the ideas of melos in antique traditions as an ontological foundation of the artistic world of the poet, philosophy of the myth and mechanisms of the creation of mythological reality. The major task is to consider the ancient tradition which determined the study of rhythm, number, and harmony. The focus is made on the musical aesthetics of Pythagoras, Plato, Aristotle on which the original ideas of Vyacheslav Ivanov are based on. The article describes that music in the art system of the poet plays a role of an integrator of the unity of mythological reality.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, philosophy of art, symbolism, antique traditions, melos, logos, myth, musical aesthetics.

* Титаренко Светлана Дмитриевна — доктор филологических наук, доцент кафедры истории русской литературы Филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, svet_titarenko@mail.ru.

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 14-04-00420а «Образ Вяч. Иванова в отечественной и зарубежной культуре: история и современность».

Теургическую эстетику Вяч. Иванова (1866–1849) — поэта-мыслителя и теоретика русского символизма современные исследователи определяют как музыкальную, рассматривая его эстетические теории сквозь призму увлечения музыкой Бетховена, Вагнера, Скрябина [11, с. 299]. Изучение влияния русской и западноевропейской музыки на эстетику Вяч. Иванова — лишь один из аспектов большой и многогранной темы философии и мифологии музыки в его творчестве, требующей комплексного подхода. Речь должна идти, как представляется, о кардинальной для поэта проблеме мелоса как в аспекте восприятия и трансформации античных традиций, так и в связи с разработкой им принципов метафизической символической поэзии и поэтики интермедийности как мифопорождающей стратегии. В структуре его книг лирики «Кормчие Звезды» (1903), «Прозрачность» (1904), «Cor Ardens» (1911–1912) и в философской поэме-мелопее «Человек» (1915–1919), как и в других произведениях, важен символизм звукового и визионарного образов для формирования мифа «внутренней жизни». Понятие «миф внутренней жизни» принадлежит С. Лангер, которая, сопоставляя миф с музыкой, выяснила их общие принципы, основанные на глубинных переживаниях [31]. Наша задача — показать специфику музыкального начала в философии искусства и в поэтике Вяч. Иванова как способа конструирования мифа, который делал его лирику метафизической.

Доказательством музыкальной природы мифа в творчестве поэта может послужить складывающаяся в его философской эстетике и реализующаяся в поэтике теория мелоса. Идеи мелоса в античной эстетике, как известно, восходят к мифологии и философии пифагорейства. Исследования показали, что идея античного мелоса проникла в древности в структуру философского знания, что «самым важным, пожалуй, оказывается то, что идея мелоса выражала в античности высшую степень синтеза музыкального материала и слова» [26, с. 13]. Поэтому в центре нашего внимания будет музыкальная природа мифа в платоновско-пифагорейской традиции, которая оказала большое влияние на философию искусства Вяч. Иванова. Как вспоминал С. К. Маковский, Иванов «вернулся из Италии, насыщенный образами античных мифов и всем мирозерцанием, связывающим их с пифагорейцами, орфистами, посвященными в элевсинские таинства» [18, с. 118].

Для Вяч. Иванова был важен собирательный опыт культуры всего человечества и его обрядово-мифологические истоки, явленные в слове как онтологической реальности. Метафизика сознания становится у него основой художественного мышления, символический язык создается через миф, понимаемый как «динамический вид (modus) символа», а символ «как движение и двигатель, как действие и действенное слово», как писал он [12, т. II, с. 595–596]. Это позволяет говорить о мифопоэтическом дискурсе в его творчестве как аналоге философского, объединяющего личное и сверхличное, «родное» и «вселенское» начала. Поэтому творчество Вяч. Иванова оценивается как тип художественности, в котором наблюдается, говоря словами А. Ф. Лосева, «синтез науки, религии, искусства и философии» [17, с. 14]. Речь идет о возврате к глубинным духовным истокам понимания литературы и философии как типах духовного опыта. В этом плане религия, философия и художественное творчество в попытках объяснения этого явления накопили немалый опыт, восходящий к глубокой древности, к синкретизму «мусических искусств», о чем писал Вяч. Иванов, объясняя природу своего онтологизма.

Природа мифопоэтического онтологизма Вяч. Иванова имеет свои особенности, отличающие его подход. В своей работе «Очарование отраженных культур», рассма-

тривая книгу Вяч. Иванова «Борозды и межи», Н. А. Бердяев разделяет онтологизм истинный и онтологизм «отраженных культур», который он не принимал в творчестве Иванова как насаждаемый им канон реалистического символизма. Он также исходил из гносеологической установки, которая была чужда поэту. Сверхфилологическое начало, по мысли Бердяева, закрывает от Иванова истинное бытие, поэтому он познает не «первичное» бытие, а «вторичное», «отраженное». Бердяев считает, что у Иванова-художника специфическое творческое познание, которое уводит его от жизни. Для Иванова, по мнению философа, важно было всегда бытие универсальное.

Подобную точку зрения на онтологизм Вяч. Иванова высказал и Андрей Белый в статье «Вячеслав Иванов». Это свидетельство того, что проблему онтологизма Бердяев, Белый и Иванов понимали по-разному. Сам поэт об этом писал в статье «Мысли о поэзии»: «Поэзия рождает бытие в бытии, вторично создает знакомый нам мир, обновляет космос» [12, т. III, с. 657]. В этой модели мира актуализируются идеи тождества микрокосма и макрокосма, воссоздание мира реального происходит на языке символов сверхреального, происходит космологизация времени и пространства, становление мира определяет некий природно-космический закон, большая роль принадлежит семантике универсальных символов и космологическим образам «гармонии сфер».

Судя по материалам «Автобиографического письма» [12, т. II, с. 17], Вяч. Иванов, занимаясь в 1886–1890 гг. в Берлинском университете в семинаре у Э. Целлера (1814–1908), историка античной философии, хорошо знал его работы. Книга Целлера «Очерк истории греческой философии», написанная в 1882–1883 гг., была широко известна в европейской интеллектуальной среде. Ее издания на немецком языке были в личной библиотеке Вяч. Иванова [21, с. 307, 328]. В книге большой раздел посвящен пифагорейству. Целлер указывает, что пифагорейский союз явился своеобразной «организацией мистерий», средоточием чего были «оргии», получившие большое распространение; главным догматом стало мистическое учение о переселении душ; пифагорейцы считали, что «сущее основано на подражании числам», поэтому космос составлен из чисел. Обоснование числа как основы мировой гармонии было присуще вслед за пифагорейцами Аристотелю (Метафизика, I. 987 b).

В связи с числовой символикой, согласно пифагорейскому учению, все укоренено в десяти противоположностях [28, с. 52–53]. Аристотель считал, что из чисел пифагорейцы выводили пространственные фигуры: «так, два есть число линии, три — число плоскости, четыре — число тела» [28, с. 54].

Центральная идея пифагореизма — «теория струн», или «гармония сфер». Согласно ей, семь планет рассматриваются как звучащие струны одной небесной гармонии сфер. Они соответствуют «струнам» души человека. «Душа называлась, — пишет Целлер, — гармонией — может быть, гармонией своего тела» [28, с. 55], подчеркивая, что пифагореизм — это философия, основанная на религиозной мистике и вере в откровение, т. е. это философия как вариант теологии, веры в то, что человек может постичь высшую мудрость через соответствие своей души мировой гармонии. Кроме того, Целлер полагал, что пифагорейское искусство было магическим, и через очищение человек восходил к высшему миру. Основная тенденция развития пифагореизма и платонизма, как считает Р. В. Светлов, состоит не в синтезе «дуализма и монизма», а «в превращении платоновской и аристотелевской иерархии бытия в иерархию космологическую» [23, с. 292], и именно в связи с этим можно говорить о теории идей Платона и о космоонтологических иерархиях, включающих четыре уровня: Божество, Бытие-Интеллект, Стремление-Душа, Материя-Космос [23, с. 292].

Среди рукописного наследия Вяч. Иванова, сохранившегося в ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН (Ф. 607. № 223) встречаются записи, представляющие собой выписки из Платона, Плутарха и конспекты по античной философии, свидетельствующие о том, что его волновало учение пифагорейской философской школы, особенно такие идеи, как «гармония души», «основа гармонии — число», «число существует», «число считается вещью», «принцип гармонии» и другие. Эти идеи нашли отражение в исследованиях Вяч. Иванова, посвященных дионисийской религии, — в книгах «Эллинская религия страдающего бога» (Верстка книги. 1917), «Дионис и прадионисийство» (Баку, 1923), а также в статье «О Дионисе орфическом» (1913).

Дионисийская религия, как считал Ф. Ф. Зелинский, раскрывает внутреннюю логику пифагореизма. Именно она трансформировала пифагореизм в орфизм и сделала его формой космогонии (из частей разорванного титанами Диониса возникло целое) и дала философско-математическое обоснование орфизму [10, с. 126–127]. Пифагорейцы создали учение о созидательной и направляющей функции числа, возникающего из предела и беспредельности. А «предел», по мысли Лосева, «есть принцип расчленения, рассечения», чтобы через число понять гармонию [14, с. 289].

В философии искусства Вяч. Иванова большую роль играет метафизика числа, восходящая к пифагорейству. Он считал число основой мелоса, поэзии и ритма, указав на это в цикле философских фрагментов и афоризмов «Спорады». «Лирика, прежде всего, — писал он, — овладение ритмом и числом, как движущими и зиждущими началами внутренней жизни человека; и, чрез овладение ими в духе, приобщение к их всемирной тайне» [12, т. III, с. 119].

Философия числа многогранно анализировалась русскими философами, например, П. А. Флоренским и С. Н. Трубецким. Трубецкой, анализируя пифагорейскую символику, указывал, что число «счисляет, объединяет множество, осуществляет в нем единство», через которое познается мировая гармония, «является символом всеединства» [25, с. 178, 184]. Отождествление числа с сущностью вещи или явления, с ее идеей — философская традиция, о которой А. Ф. Лосев пишет в работе «Музыка как предмет логики» [13, с. 533–534].

А. Ф. Лосев, как известно, считая себя учеником Вяч. Иванова, испытал большое влияние идей его философии искусства. Анализируя символическую числовую структуру музыкального творения, он подчеркнул, что «именно музыка есть понимание и выражение, *символ*, выразительное символическое конструирование числа в сознании» [13, с. 498].

Символизм чисел как архетипическое выражение сущности идей важен в структуре художественного мира Вяч. Иванова. На нем основаны многие его стихотворения, например, «Дни недели» из книги «Кормчие Звезды», «Орфей» из сборника «Прозрачность», целый ряд циклов из «Cor Ardens» и другие. Миф числа формируется в поэзии Иванова как миф о власти платоновских идей и их взаимосвязи с бытием и сознанием человека.

Числовой символизм — основа полифоничности языка искусства, по Вяч. Иванову. Ему принадлежит определение полифонии как общего свойства музыкального и словесного искусств. В статье «Две стихии в современном символизме» (1908) он писал о господстве в искусстве двух начал: ознаменовательного и преобразовательного.

Полифония в музыке, — замечает он, — отвечает тому моменту равновесия между ознаменовательным и изобретательным началом творчества, который мы видим в искусстве Фидия. В полифоническом хоре каждый участник индивидуален и как бы субъективен.

Но гармоническое восстановление строя созвучий в полной мере утверждает объективную целесообразность кажущегося разногласия [12, т. II, с. 545].

По его мнению, наступившая в европейской музыке полоса господства монологизма в форме «клавесина-фортепиано» — это подмена многоголосия хора и идей мировой гармонии, основанных на принципе «нераздельности и неслиянности». Господство дионисийского принципа он связывал с экстатической природой музыкальных состояний души, аполлоновского — с визионарностью. Двудеинство дионисийского и аполлоновского и их синтез — аналог мировой гармонии, отражающейся в состояниях души.

Эйдос звука, согласно платоновско-пифагорейской теории, связан с гармонией сфер, космической гармонией Мировой Души. В статье «Мысли о поэзии», опираясь на исследования А. Н. Веселовского [5, с. 121–122], Вяч. Иванов утверждал, что язык лирики, развиваясь из первоначального синкретизма, является носителем древнего мифа, раскрытие которого возможно в поэзии. Глубоко новаторской стала разработанная Вяч. Ивановым, вслед за Веселовским, идея обрядового мелодизма. В плане одной из лекций Иванова указывалось:

Происхождение ритма. Ритм и заговор. Пра-миф и обряд. Метафора в словотворчестве. Синкретическое искусство. Хор в синкретическом искусстве: альтернатива (амебейность), первоначальное действо... <...> Музыкально-оркестрический характер хоровой лирики. Ее виды. Противоположность гимна и дифирамба. Борьба струнной и хоровой музыки, ее влияние на общую культуру и разрешение в Дельфах: синтез Аполлона и Диониса... [20, с. 389–390].

Как видно из этих набросков, «прамиф» у Вяч. Иванова формируется в обрядовом синкретическом искусстве при ведущей роли хоровой лирики и определяется мифопоэтическими образами богов «музических искусств»: Аполлона — символа гармонического лада и Диониса — экстатического.

Отталкиваясь от идей Веселовского об абсолютном преобладании ритмико-мелодического начала в обрядовых формах поэзии, где ритмический звукообраз становится носителем смысла, поэт понимает лирику как сплав мелоса, логоса и слова. Но если Веселовский, по словам его исследователей, считал своим главным собеседником и оппонентом Аристотеля [29, с. 7], то Иванов — Платона [3, с. 45].

Кроме того, ряд изложенных Ивановым положений совпадает с теорией исторической поэтики, разработанной Веселовским. Рассматривая учение о красоте, как оно воплощается в развитии поэзии, Веселовский выделяет проблему гармонии, заимствованную из музыки. Поэзия развилась, по его мысли, из хорового начала [4, с. 179, 186]. Принцип организации лирического текста на основе диалогических хоровых партий показателен для лирики Вяч. Иванова, особенно для таких книг, как «Кормчие Звезды» и «Прозрачность». Излюбленные жанры поэта — гимны, оды, дифирамбы, псалмы. Они имеют подчеркнута мелодическую основу и основаны на поэтике экстатического говорения, дифирамбического восторга, музыкального звучания хоров и диалогичности. Иванов мыслил под симфоническим принципом архитектонику целого, организованную варьированием тем, леймотивов, звуковых повторов и созданием ритмодинамики при доминировании коллективного хорового начала или ведущего «голоса» в диалоге, как в античной трагедии или лирике.

Отмечая в статье «Предчувствия и предвестия» (1906) необходимость создания нового большого стиля, он пишет о главенстве архитектуры в античности, когда хор

и хоровод предписывали зодчеству создание круговой колоннады. В современной культуре, по его мнению, должна главенствовать музыка как «текущая архитектура», потому что «все творчество будущего будет возникать “из духа музыки” и вливаться в ее всеобъемлющее лоно» [12, т. II, с. 91]. Будущая органическая эпоха, по его мысли, предстанет «в утонченнейшем своем аспекте, — быть может, как фетиш-мелодия или музыкальное внушение», а музыка как «зачинательница и руководительница всякого синтетического действия» будет властвовать во всей художественной сфере, так как она представляет собой полюс динамики [12, т. II, с. 92]. Скрытая музыка, как пишет Иванов далее, присуща всем искусствам, так как они основаны на ритме и внутреннем движении, и отсюда — устремленность к неизреченному, «составляющему душу и жизнь эстетического наслаждения: и эта воля, этот порыв — музыка» [12, т. II, с. 93].

В статье «О “Цыганах” Пушкина» (1908) Иванов, рассматривая философию звука, рождающегося из имени Мариула, как звукового «пленения», указывает на особый музыкальный всепронизывающий мелодизм поэмы. В другой статье — «К проблеме звукообраза у Пушкина» (1925) — он выдвигает понятие звукообраза. Это, по его мнению, словесная формула древности, которая была частью заклинательной речи и образовывала «единое звуковое ядро» как «органическое единство мелоса, мифа и голоса» [12, т. IV, с. 345]. Единство господствующего словосочетания «в пределах данного мелоса», как считает Иванов, имеет символический смысл. «О символической природе звукового ядра можно говорить потому, — пишет он, — что оно уже заключает в себе и коренной звукообраз, как морфологический принцип целостного творения...» [12, т. IV, с. 345].

Здесь прослеживается то, что современными исследователями квалифицируется как движение от мелоса — к логосу [26, с. 12–19]. Рассматривая мелос в европейской культуре как основу философской мысли, М. С. Уваров называет имена Августина, Боэция, Абеляра, Гегеля, Ницше, Андрея Белого, М. Хайдеггера и других, у которых музыкальность символизирует духовный поиск [26, с. 17]. И миф здесь играет немало важную роль. Уваров пишет:

... удивительная этимологическая и содержательная связь, существующая между понятиями «logos» и «mythos», позволяет понять, каким образом идея logos'a (слова) и mythos'a (тоже — слова!) входят в классический период европейской культуры фактически в нераздельном виде. Мысль, слово, речь, говорение, голос, чтение, эпос — все эти важнейшие понятия возникали в слитном и нераздельном пока единстве logos'a и mythos'a. Мифология вплеталась в культуру, врывалась в нее, делая своим подспорьем рациональную идею логоса [26, с. 13].

Поэтому способом соединения мифа и логоса становится у Вяч. Иванова то, что в античной музыкальной эстетике получило название мелоса-гармонии. Это понятие широко используется со времен античности [см. 2; 7; 19].

Понятие мелоса-гармонии родственно тому, что Иванов называл пневматологией. Пневма (*греч.* — πνεῦμα, первоначально — дуновение, а также — дух) — термин древнегреческой философии. Пневматология — философско-эзотерическое учение о всепроникающем и все формирующем духе — пневме. Оно обосновывалось у древнегреческих философов и получило развитие у христианских мыслителей. Указывая на наметившуюся в религиозной мысли парадигму, Е. А. Торчинов пишет, что все великие религии мира учат человека соединению с высшим. Этот символический «путь на небо», по его мнению, заключается «в некоторой психической (душевной),

духовной — психе, пневма) трансформации человека, в его духовном преображении, просветлении и пробуждении его сознания» [24, с. 10].

Этот путь связи человека с непостижимыми тайнами высшего божественного мира всегда был в центре внимания Вяч. Иванова. В книгах «Эллинская религия страдающего бога» и «Дионис и прадионисийство» он писал о выходе за пределы реальности через различные формы экстаза. Именно экстаз позволяет достичь трансперсональных состояний божественного вдохновения, о чем многократно писал Платон в своих диалогах «Ион» (533e — 535a, 542a), «Федр» (244b — e, 245a — b) и других. Речь идет о понимании инспирации как иррациональной духовной силы или возвышенном «иступлении» души, когда поэзия становится неким божественным даром. В развитии теории экстаза Вяч. Иванов опирается и на философию Платона, и на последующую за Платоном традицию.

Идея мелоса-пневмы, например, в книге «Кормчие Звезды», очень важна для понимания метафизической природы поэзии Иванова и ее мифопоэтики. Причем во всех сборниках понятие мелоса претерпевает многообразные трансформации на уровне развития мифопоэтического сюжета. Идея мелоса становится принципом архитектуры, ритмо-мелодических законов и особых версификационных стратегий. Также она может стать метафорой «духовного зрения», например, в книге «Прозрачность», «солнечного восхождения» — в «Cor Ardens», всепронизывающего лунного мира — в «Нежной Тайне». Философию мелоса можно рассматривать как аналог соловьевского всеединства, так как в основе теории гармонии сфер в пифагорейской философии была идея всеединого мира [25, с. 178]. На принципе соответствий и подобий в античной философии строились космологические мифы.

В связи с традициями античного мелоса, как нам представляется, у Иванова появляется жанровое и композиционное понятие *мелопея*. Мелопеей он называет философскую поэму «Человек» (1915–1919), которая является одним из значительных его экспериментальных творений. Причем определенного обоснования в эстетике поэта понятие *мелопея* не получило и оставалось долгое время весьма условным обозначением данного произведения. Анализируя поэму, С. С. Аверинцев и М. Л. Гаспаров стремились перевести его на язык традиционных литературоведческих терминов, называя мелопею лирическим циклом или лирической композицией, так как в теоретической поэтике нет таких жанровых обозначений [1, с. 14; 6, с. 234].

Понятие *мелопея* было взято Вяч. Ивановым из античной музыкальной эстетики. В основу этого древнегреческого слова, как можно убедиться в результате этимологического анализа, положен целый ряд значений. Мелопея (*греч.* μέλο=ποίη, melopoia) — сочинение песен или музыки к песням. Оно связано значениями со словом μέλος — песнь, лирическое стихотворение, мелодия, лад. Это же слово μέλος имеет второе значение — член. С ним связан глагол μελίζω — расчленять, рассекать на части [8, с. 793–794; 9, с. 1069]. В этих же значениях указанные слова встречаются у Аристотеля (Политика. 1341b 20–30) и Платона при размышлении о ритме и строе (Государство. III. 398 d).

Рассматривая античное учение о мелосе в эстетическом аспекте, Е. Герцман пишет о том, что в представлении древних греков музыка имела большое значение, она понималась как творческая способность к познанию мелоса [7, с. 115]. Понятие мелос имело четыре смысловых уровня и трактовалось как 1) музыкальное звучание, или музыкальная организация звуков; 2) наука создания произведений в мелосах и ритмах на основе звуковысотной организации; 3) синтез звуковысотности и ритма; 4) комплекс

слова, звуковысотности и ритма, или музыкально-организованное звучание на основе гармонии [7, с. 119–121].

Систематизированные здесь идеи античной музыкальной эстетики подтверждаются материалом философских диалогов Платона. В диалоге «Пир» речь идет о том, что музыкальная мелодия в ее строе и ритме связана с любовным, эротическим началом. Когда речь заходит о двойственности Эрота (Эрота музы Урании и музы Полигимнии), Платон пишет, что Эрот музы Урании — прекрасной небесной любви — требует искусства мелопеи:

Но когда строй и ритм нужно передать людям, то есть либо сочинить музыку, что называется мелопеей, либо правильно воспроизвести уже сочиненные лады и размеры, что достигается выучкой, тогда эта задача трудна и требует большого искусника (Пир. 187 с).

В диалоге Платона «Государство» говорится, что мелос «нисколько не отличается от слов без пения», т. е. он должен согласовываться с «образчиками изложения» и основываться на музыкальных ладах (Государство. III, 398d). Причем Платон, по свидетельству А. Ф. Лосева, безусловное значение придавал не бессловесной музыке, а музыке, которая должна была согласовываться со словом, музыке, в которой осуществлялся бы синтез слова, лада и ритма на основе числа [15, с. 137].

Мелопея «Человек» создается Вяч. Ивановым параллельно подготовке книг «Эллинская религия страдающего бога» и «Дионис и прадионисийство», а также изданию статьи «О Дионисе орфическом». Она представляет особый интерес как экспериментальное произведение, основанное на традициях античного мелоса, претворенных в мифе творческого становления.

На пифагорейскую музыкально-орфическую традицию указывает прежде всего сам архитектурный образ поэмы: отдельные стихотворения трансформируются в строфы, обозначенные буквами греческого алфавита с выделением высшей точки (ακμῆ) по принципу звукоряда, основанного на повышении или понижении тонов. В письме к С. К. Маковскому Иванов указал именно на это своеобразие. «Под “антимелосом”, — писал он, — я разумею стихотворение, написанное в тех же метрико-ритмических формах и в том же числе строф, как соответствующий “мелос” (относящееся к нему антифонно или антистрофически)» [22, с. 150]. Здесь же в рисунках-схемах Вяч. Иванов воспроизводит оригинальную по замыслу композицию произведения, когда две полярные ритмико-мелодические линии стихов организуются принципом соответствия и симметрии по типу античной строфы и антистрофы (две параллельные линии — 12 стихов), вторая часть с контрапунктом, или, в терминологии Иванова, «акме» (17 стихов) символизируется треугольником, а венок сонетов (15 стихов) основан на понятии круга как принципе возврата. Круг повторяется в эпилоге произведения как воплощение гармонии, целостности и завершенности. Если в первой части Иванов использует простой контрапункт как одновременное или последовательно сменяемое господство двух мелодий мелоса и антимелоса, то постепенно ко II части переплетение мелодий становится сложным. Поэма Иванова основывается на параллельном ведении темы, ее взаимопереплетении (I часть), восходящих и нисходящих мелодиях и ритмах, которые объединяются в высшей точке — ακμῆ (II часть). Восходящая и нисходящая части объединяются лейтмотивным возвращением, «вращением» темы, ее мелодическими линиями в третьей и четвертой части. Круговой Эпилог можно уподобить хору, завершающему симфоническое звучание целого.

Не случайно поэма была задумана Вяч. Ивановым как большая книга стихов из более чем двухсот стихотворений [22], слагающихся в единую мистерию, т. е. тему можно было развивать и варьировать, как в музыке, на основе ритмических и мелодических партий, звуковых соответствий рифм и философии числа. Вся композиция поэмы имеет подобие музыкальной структуры, основанной на принципе симметрии, ритмического и метрического контраста. Она основана на символизме числа как «внутренней идее» композиции и пифагорейской системе антиномий в общей структуре частей (I. Аз Есмь. II. Ты Еси. III. Два Града. IV. Человек един. V. Эпилог), т. е. на принципе, близком античной прикладной музыкальной эстетике. Это принцип строения мотивов, говоря словами А. Ф. Лосева, как «мелодий (*meloróia*), ритмов (*rhythmoróia*), отдельных стихотворений (*poiësis*)» [16, с. 624]. Многие из указанных выше строк поэмы основаны на восходящей и нисходящей части (мелосы и антимелосы, венки сонетов). На принципе повторности ритма и мелодии в строках как твердых формах создаются мотто (в глоссах), заключительное четверостишие (в старофранцузской балладе), строки магистрала (в четырнадцати строках венка сонетов), рифмующиеся созвучия (в октавах, терцинах, сонетах). Принцип повторности реализован в круговой композиции венка сонетов, что давало возможность поэту называть свою поэму циклом. Кроме того, мелосы и антимелосы, как и венок сонетов «Два града», основаны на учении об оппозициях (дихотомиях) — центральном в музыкальной и числовой эстетике пифагорейства. Причем при наброске плана к комментарию поэмы П. А. Флоренский выделил именно платоновско-пифагорейскую систему бинарных оппозиций, обогащенную символикой христианского гнозиса [27, с. 8].

В мистериальных таинствах пифагорейцев был утвержден принцип преодоления диады или антиномики сознания, так как на антиномичном принципе бытия — вечной борьбе да и нет — основана космогония пифагорейцев. Дуальные оппозиции нашли отражение в замысле поэмы, о котором Иванов говорил при комментировании поэмы:

Само собой, что подлинное узрение того, что говорится здесь, это подлинное понимание <к> музыке сфер в нас и т. д. Все эти ясные внутренние прозрения явлений редкие, и мы на периферии также редко видим Живущего в нас, как и Бога, понятого <?> трансцендентно. Уже небольшого внутреннего опыта нужно, чтобы услышать в себе Хаос и иррациональное. <...> Успели ли мы просветить Хаос? [30, с. 34–35].

Понятие «музыка сфер» отсылает к платоновско-пифагорейской традиции чувственного космоса и к пифагорейской орфической теологии. Вместе с тем оно воплощает сокровенные основы пифагорейского учения, согласно которым музыка как воплощение числовой гармонии есть воплощение учения о душе-гармонии, не случайно музыка оказывает на душу человека очистительное катарсическое воздействие. Еще Аристотель придавал большое значение катарсическому очищению, вызываемому сочетанием ладов, и эффекту исцеления, размышляя о связи мелопеи и ритма (Политика. 1341b 20–30). Подтверждение этому положению находим в диалоге Платона «Пир», где говорится:

А согласие во все это вносит музыкальное искусство, устанавливающее, как и искусство врачебное, любовь и единодушие. Следовательно, музыкальное искусство есть знание любовных влечений, касающихся лада и ритма.<...> И Эрос здесь один (Пир. 187 cd).

О музыке как основе преодоления дионисийской разорванности души Иванов писал в книге «Эллинская религия страдающего бога», указывая, что Платон писал

о методе очищения посредством экстаза. В системе пифагорейско-платоновской космологии считалось высшим сакральным знанием учение о душе-гармонии, в соответствии с которым музыка «как физическое первотело души» ниспадает в тварный мир, где она как принимает различные образы, теряет сферическую идеальную форму и пронизывает человека. Только музыка как состав высшей души человека, воплощая гармонию сфер, не дает ей распасться. И смысл души — вновь стать сферической, т. е. воплотить в себе идеальную гармонию сфер, или, говоря словами Вяч. Иванова, «просветить Хаос».

Понятие мелоса связано в поэме-мелопее с идеей становления «музыкального мифа». Понятие «музыкальный миф» вводит А. Ф. Лосев в работе «Музыка как предмет логики». Если миф — «магическое развернутое имя», то музыка — невербальный способ этого развертывания. Таким образом, традиции античного мелоса играют значительную роль в философии искусства Вяч. Иванова и в его поэтике мифа. Идеи мелоса становятся интеграторами художественного единства и определяют мифотворческие стратегии поэта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова // Иванов Вяч. Лики личности России: Эстетика и литературная теория. — М.: Искусство, 1995. — С. 7–24.
2. Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. — М., 1971.
3. Альтман М. С. Разговоры с Вяч. Ивановым / Сост. и подгот. текстов В. А. Дымшица, К. Ю. Лаппо-Данилевского. — СПб.: Инапресс, 1995.
4. Веселовский А. Н. Синкретизм древнейшей поэзии и начала дифференциации поэтических родов // Веселовский А. Н. Избранное: Историческая поэтика. — М.: РОССПЭН, 2006. — С. 173–305.
5. Веселовский А. Н. Определение поэзии // Веселовский А. Н. Избранное: Историческая поэтика. — М.: РОССПЭН, 2006. — С. 81–170.
6. Гаспаров М. Л. Вячеслав Иванов // Русская поэзия Серебряного века. 1890–1917. Антология. — М.: Наука, 1993. — С. 234–235.
7. Герцман Е. В. Античное учение о мелосе // Критика и музыкознание: Сб. статей. — Вып. 3. — М.: Советский композитор, 1987. — С. 120–132.
8. Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсманом, профессором императорского Санкт-Петербургского университета. 5-е изд. — СПб., 1899. — С. 793–794.
9. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. — Т. II. — М., 1958.
10. Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. — Т. I. — М., 1915.
11. Зенкин К. В. Музыка в философско-эстетических воззрениях Вячеслава Иванова. Прогнозы и реальность // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения / Сост. Е. А. Тахо-Годи; отв. ред.: А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. — М.: Наука, 2002. — С. 299–304.
12. Иванов Вяч. И. Собр. соч. / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт; введ. и примеч. О. Дешарт. — Т. I–IV. — Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987.
13. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. — М.: Мысль, 1995. — С. 405–602.
14. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. — Т. I. — М.: Искусство, 2000.
15. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. — Т. 3. — М.: Искусство, 2000.

16. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. — Харьков; М.: Искусство, 2000.
17. Лосев А. Ф. Высший синтез как счастье и ведение // Лосев А. Ф. Высший синтез: неизвестный Лосев. — М.: ЧеРо, 2005. — С. 13–33.
18. Маковский С. К. Вячеслав Иванов в России // Воспоминания о Серебряном веке. — М.: Республика, 1993.
19. Мелос: Книги о музыке / под ред. И. Глебова [Б. В. Асафьева] и П. П. Сувчинского. — Кн. 1. — СПб., 1917.
20. Обатнин Г. В. Несколько положений (о поэзии Вячеслава Иванова) // Лотмановский сборник. — Вып. 3. — М.: РГГУ, 2004. — С. 381–406.
21. Обатнин Г. В. Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией: VIII междунар. конф. (28 окт. — 1 нояб. 2001, Рим) (Europa Orientalis. XXI, № 1–2). — Salerno, 2002. — С. 261–343.
22. Переписка Вяч. Иванова с С. К. Маковским / Подг. текста Н. А. Богомолова и С. С. Грецишкина; вступ. ст. Н. А. Богомолова; коммент. Н. А. Богомолова и О. А. Кузнецовой // Новое литературное обозрение. — № 10. — М., 1994. — С. 137–164.
23. Светлов Р. В. Комментарии // Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. с десятого нем. изд. С. Л. Франка. — СПб.: Алетейя, 1996.
24. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. — 4-е изд. — СПб.: Азбука-классика. Петербургское востоковедение, 2005.
25. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. — М.: Мысль, 2003.
26. Уваров М. С. Мелос и логос философии // Вестник Санкт-Петербургского гос. ун-та. — Сер. 6. — 2003. — Вып. 2 (14). — С. 12–19.
27. Флоренский П. А. [Комментарии к поэме «Человек»] // Иванов Вяч. Человек [Репринтное издание]: Приложение: Статьи и материалы / Сост. А. Б. Шишкин. — М.: Прогресс-Плеяда, 2006.
28. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. с десятого нем. изд. С. Л. Франка. — СПб.: Алетейя, 1996.
29. Шайтанов И. О. Классическая поэтика неклассической эпохи // Веселовский А. Н. Избранное: Историческая поэтика. — М.: РОССПЭН, 2006. — С. 5–49.
30. Шишкин А. Б. К истории мелопеи «Человек»: творческая и издательская судьба // Иванов Вяч. Человек [Репринтное издание]: Приложение: Статьи и материалы. — М.: Прогресс-Плеяда, 2006. — С. 17–50.
31. Langer S. Philosophy in a New Key. — Cambridge, 1951.

Мир и война

(к 100-летию начала Первой мировой войны)

УДК 37 (091)

*В. А. Щученко**

ПРОБЛЕМА СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ПРЕРЫВНОСТИ В РУССКОЙ МЫСЛИ НАЧАЛА XX СТОЛЕТИЯ

Проблема прерывности обозначилась в русской естественнонаучной и философской мысли в конце XIX в. под влиянием революционных событий и Первой мировой войны идеи аритмологии, разработанные в трудах основоположника философско-математической школы, видного представителя неолейбницианства Н. В. Бугаева, наполнялись социо-культурными смыслами. Непрерывность, а соответственно и эволюционистские представления о ходе общественной жизни все решительнее отвергались в качестве формы развития. Прерывность получает теперь социальные и культурно-исторические импликации, что выражается, в частности, в использовании понятия катастрофы. Нарастает аксиологическое напряжение, особенно явно выраженное у Е. Н. Трубецкого. Множатся призывы к религиозно-нравственной стойкости.

Ключевые слова: прерывность, непрерывность, неолейбницианство, аритмология, аналитика, эволюционизм, катастрофизм, мировая война, революционные события.

V. A. Shchuchenko

The socio-cultural discontinuity problem in Russian thought of the early twentieth century

The discontinuity problem appeared in the Russian scientific and philosophical thought in the late XIXth century. Under the influence of revolutionary events and the First World War, the ideas of arrhythmology, developed in the writings of N. Bugaev, the founder of the philosophical school of mathematics and a prominent representative of neo-Leibnitzism, acquired socio-cultural meanings. The continuity and, respectively, evolutionary ideas about the course of public life were increasingly rejected as a form of development. Today discontinuity has social and cultural implications, which is reflected in particular in the use of the concept of disaster. The axiological tension which is especially clearly expressed in the works of Ye. Trubetskoy is growing. Appeals to religious and moral courage are multiplying.

Keywords: discontinuity, continuity, neo-Leibnitzism, arrhythmology, Analytics, evolutionism, catastrophism, world war, revolutionary events.

Любое событие, а тем более такое великое событие, как Первая мировая война, есть проявление неких скрытых процессов, знаменующих собою переход от одной

* Щученко Владимир Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, искусства и гуманитарных наук Русской христианской гуманитарной академии, vladalex40@mail.ru.

общественной реальности к другой, от одного исторического периода к другому, специфическому по отношению к первому, от одной исторической эпохи к другой. Социальные противоречия обострились и выплеснулись на поверхность общественной жизни уже в период неудачной для России войны с Японией (1904–1905), а затем и революционных событий (1905–1907).

Мыслящие люди России (философы, писатели, ученые, церковные деятели) вполне сознавали с той или иной степенью определенности кризисный характер надвигающихся перемен, используя для их обозначения выразительные возможности философии, религии, литературы и искусства.

Не претендуя на всесторонний охват духовных отражений общественного бытия кризисной эпохи, обратим внимание на процесс философского, а зачастую и религиозно-философского осознания проблемы прерывности социокультурного развития начиная с первых лет XX столетия. Два момента могут быть здесь выделены. Во-первых, это обостренное внимание русских мыслителей первой четверти XX века к теме прерывности в ее философско-математическом выражении, а также к проблеме кризисности, или даже катастрофизма, с опорой на религиозно-философский подход. А во-вторых, это быстрый временной переход от философско-математического осмысления проблемы прерывности к анализу социокультурных проявлений этой прерывности (кризис, катастрофа, Апокалипсис и др.).

Уже в 1898 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» (№ 45) появилась статья основоположника Московской философско-математической школы, видного представителя русского неолейбницианства Н. В. Бугаева [3].

Неолейбницианство явилось в России, прежде всего, реакцией на антиперсоналистические течения в философии XIX в. Среди этих течений — механицизм, растворяющий личность в функционирующей совокупности корпускул; гегельянство, растворяющее личность в растворяющейся совокупности понятий; эмпириокритицизм, растворяющий личность в потоке ощущений; историософия, опирающаяся на понятийные тотальности типа «эпоха», «нация», «класс», где личность — только проводник действия этих тотальностей; антропология Л. Фейербаха, растворяющая личность в родовом человеке, «человеке вообще» и др. [4, с. 633–634; см. также 2].

Неолейбницианец Бугаев — создатель аритмологии, в центре которой стояло противопоставление теории разрывности, прерывности аналитическому мирозерцанию, опирающемуся на непрерывность, эволюционизм. Существенно видоизменяя монадологию Лейбница, Бугаев писал о взаимопроницаемости монад, о наличии разрывов в монадах различных порядков, о монадологической солидарности, о существовании в мире монад отношений симпатии, любви. Монады способны к совершенствованию, стремятся поднять психическое содержание монады до психического содержания целого мира. Иерархия монад находит свое завершение в безусловном. Если аналитика, господствовавшая с эпохи Возрождения до начала XX века, исходила, по убеждению Н. В. Бугаева, из принципа детерминизма, теории эволюции, непрерывности в природе и теории прогресса в обществе, а также сводила все высшее в человеке к низшим, элементарным функциям и тем самым игнорировала идею Творца, то аритмология развивала идеи свободы, веры, творчества, опираясь на идею прерывности, «зернистости» творения, а в социальной и культурной сферах — и на предствлениях о мировых катастрофах, переворотах, о ритмической смене типовых культур [2, с. 73–74].

Нужно подчеркнуть, что аритмология удерживала также идею развития, синтеза, наследования, а это существенно повышает ее методологическое значение при иссле-

довании исторического процесса вообще, и истории культуры в особенности. В мире идет процесс развития, духовного накопления, культурного синтеза, но форма его проявления — прерывная, скачкообразная, сопровождающаяся падениями и подъемами. Тут есть и еще один важный момент: развитие, с точки зрения представителей эволюционной монадологии, имеет духовно-иерархический, а не материальный и «демократический» характер. Монады солидарны, «соборны», они оказывают психическое воздействие друг на друга, образуют психические комплексы, они совершенствуются, устремляясь к бесконечному совершенству. Эта сторона монадологии не ускользнула от Л. М. Лопатина (1885–1920).

Монады, — писал он, — будучи психическими центрами, капитализируют свое прошлое и прошлое комплекса, к которому они принадлежат в привычках, способностях, инстинктах и т. д. Поэтому рядом с мировыми законами сохранения вещества и энергии имеет место закон сохранения времени, прошлого. Он может быть выражен формулой: прошлое не исчезает, а накапливается. Вместе с этим психическое содержание и потенциальная энергия в монадах постоянно увеличивается. Это значит, что совершенство монад и комплексов постоянно растет. Таким образом, основа жизни и деятельности монады, самым ее существом поставленная ей задача, — этическая: совершенствоваться и совершенствовать других. Взаимная борьба сложных монад вытекает из стремления их к идеалам высшего и более совершенного развития... Принцип солидарности есть основной принцип взаимных отношений между монадами. Это начало для монад высшего порядка называется любовью. Любовь себя и других выражается в жизни, в самодостаточном и свободном стремлении монад к своему и чужому совершенству: мир и монада, жизнь мира и монады совпадают в этой любви... Высшая и конечная цель деятельности монады состоит в том, чтобы снять различие между монадой и миром, как совокупностью всех монад, достигнуть бесконечного совершенства и стать над миром [1, с. 236].

Монадология Бугаева предстает в качестве оригинального и целостного учения, в котором эволюционистская, законосообразная и линейная картина мира оказывается лишь частным проявлением сущности мировой действительности — прерывной, нелинейной, развивающейся по модели динамического иерархизма, совершенствования. Прерывность становится здесь существеннейшей чертой, позволяющей рационально объяснить не только процессы природного мира, но и реалии общественной жизни и культуры. Аритмология оказывается, таким образом, также и весьма развитой философией культуры, более того — оригинальной концепцией историко-культурного процесса.

Аналитика, аналитические функции, по мнению Бугаева, характеризуются непрерывностью явлений, постоянством и неизменностью законов, возможностью понять и оценить явление в его элементарных обнаружениях; сложить элементарные явления в одно целое; точностью и определенностью осмысления явления во всех его прошлых и будущих состояниях. Аналитика редуцирует высшее в человеке к низшему (к материи, например). Аритмология, в свою очередь, фиксирует внимание на прерывности, на вопросах целесообразности и красоты, на проблемах свободы, добра и зла. В аритмологии утверждаются идеи индетерминизма, свободы, воли Творца как источника творного мира. Фатализм, объявляющий свободу иллюзией, восходит, по убеждению Бугаева, к аналитическому мировоззрению.

Бугаев прямо связывает сущность христианства со способностью человека «к бесконечному совершенствованию себя и других». В этом совершенствовании, сопряженном с христианской любовью и мудростью, являет себя не только солидарность всех

людей мира, но и солидарность человечества и природы. Об этом говорил он в ходе прений по реферату В. С. Соловьева в 1891 г. [5, с. 359].

Спустя немногим более десяти лет (после русско-японской войны и волнений 1905–1907 гг.) к проблеме прерывности обращается В. Ф. Эрн. В статье «Идея катастрофического прогресса» [16] он напрямую обращается к религиозно-философскому осмыслению прерывности исторического процесса, настаивая не просто на том, что прерывность — неотъемлемый атрибут истории, но и на том, что эта прерывность катастрофична для человеческого сообщества. Тут явно ощущается нарастание социокультурного беспокойства, поворот от научно-философского осмысления названной проблемы к ценностно-напряженному религиозно-философскому анализу.

Учившийся в Московском университете у Л. М. Лопатина и друживший с Андреем Белым, сыном Н. В. Бугаева, и П. А. Флоренским, В. Ф. Эрн утверждает, что совершенно невозможно признать абсолютное целью прогрессивно ориентированной деятельности. Вечное, абсолютное и безусловное не может существовать во времени и бессмысленно стараться безусловное и конечное воплотить в условном, относительном и конечном. Отношения вечного, безусловного и бесконечного, с одной стороны, и временного, относительного и конечного, с другой — «принципиально антиномичны». Антиномичны время и вечность, а также абсолютное и относительное. Прогрессивная эволюция невозможна, ибо из бесконечного увеличения конечной величины не получится актуальной положительной бесконечности — абсолютной, божественной полноты бытия. Воплощение абсолютных начал в относительном, вечного во временном и конечном принципиально невозможно. Эрн утверждает, что абсолютное может проявить себя не в эволюционной и непрерывной деятельности людей, подчиняющихся условиям пространства и времени и обусловленных законом причинности, а в процессах прерывных — иррациональных, сверхпозитивных и мистических. Первые принадлежат феноменальному миру, и они рациональны, позитивны и естественны; вторые принадлежат миру ноуменальному, и именно они иррациональны и мистичны.

Перерыв — это действие трансцендентного мира и цель этого по видимости катастрофического процесса — перевод исторического развития на качественно новую высшую ступень, из которой процесс опять развивается непрерывно.

Прерывное развитие, — пишет Эрн, — это значит такое развитие, в котором сочетаются два ряда процессов: процессов непрерывных и процессов прерывных. Первые, будучи по существу эмпирическими, подчиняются условиям времени и пространства, причинно обусловлены, принадлежат «нашему» феноменальному миру. Они растут, развиваются, зреют и закон их роста понятен эмпирическому уму, рационален, позитивен, естественен. Процессы же прерывные как раз обратны, они — продукт иного, ноуменального мира. Врезываясь в процессы естественные, они их прерывают, переводят на качественно новую ступень до известного пункта процесс развивался опять непрерывно. Эти перерывы и являются иррациональными, сверхпозитивными, мистическими. Каждый перерыв — это та реальная, в пределах нашего мира лежащая точка, где два мира: мир «этот» и «тот», мир сущего и мир существующего, мир абсолютной свободы и мир причинной обусловленности соприкасаются в реальном взаимодействии. И это соприкосновение, как огонь палящий, сжигает всю шелуху естественного развития, а подлинно ценное этого процесса, обогащаясь соприкосновением с «мирами иными», питаясь ими, продолжает дальнейший свой рост. Иррационально творение мира, иррационально появление органического в теоретическом, появление сознания в органическом, появление самосознания в сознающем, наконец, рождение истинного и единственного Сверхчеловека по природе

своей, Иисуса Христа, — в человечестве, иррациональн рождение внутреннего человека в каждом из нас, рождение, делающее нас, членов естественного человечества, членами мистического Богочеловечества — Церкви. Все это перерывы в развитии мирового существования [16, с. 215–216].

Прерывное, по мысли Эрн, есть сверхъестественное, «таинственное вмешательство высших сил», то, что люди называют чудом. Где же в этом случае оказывается сам человек, как относится он к этим перерывам и катастрофам — как существо пассивное и страдающее или как существо, несущее в себе частицу Логоса-Слова Божьего? Очень глухо говорит Эрн в своей статье, что и человек вроде бы участвует как активный деятель, как «революционер» духа, но только в периоды катастроф, так сказать, в периоды «романтически-героические». Вот единственная фраза из указанной статьи на эту тему:

Понятие прерывности, приложенное к идее прогресса, показывает, что формы развития человечества вовсе не так уж просты, идилличны и прямолинейны, как это думает позитивное понимание. Нет, истинными и существенными толчками вперед были те величайшие грозы и революции духа, те взрывы энтузиазма и веры, когда эмпирическое и посястороннее, бушуя, вздымалось столь высоко, что достигало высот ноументального, потустороннего мира и, заряжаясь его энергией, переворачивало в нашем мире все вверх дном [6, с. 216].

Ну, а что же делает христолюбивый народ в периоды постепенного развития? На этот вопрос следует ответ, выдержанный в духе драматического противопоставления земного и небесного, в духе романтически-героического мироотвержения.

Линия развития человечества, всегда непрерывная, будет и дальше себя продолжать, никогда не может преобразиться в иные формы существования, вдруг оборвавшись, перевести человечество в иные измерения. Из всего нудного, злого, страдающего мира, находящегося в рабстве у Времени и Смерти, дробного, хаотичного, всегда косного и несвободного, — никакие дальнейшие фазы прогресса никуда вывести нас не могут. Будет осуществлен социализм, настанет царство экономической справедливости, может быть, всечеловеческой солидарности, но мир всегда останется Гробом, ибо всегда в нем будут гнить умирающие, всегда останется Тюрьмой, ибо в ней будут сидеть в «свободном» ожидании обреченные Смерти; чем состояние это лучше состояния «троглодитов» — я не знаю; знаю только, что иных перспектив нет для позитивного понимания [16, с. 217].

В чем не прав и в чем все-таки прав мыслитель?

Он прав, конечно, в том отношении, что исторический прогресс имеет катастрофическую форму, что глобальные, прерывающие эволюционное развитие катастрофы далеко не всегда, и далеко не исчерпывающе поддаются рациональному анализу, что изучение каузальных связей и законов далеко не всегда результативно. Человечество будет и дальше оказываться перед лицом неожиданных катастроф, прерывающих каузальные ряды, резко поворачивающих направление развития мира в тот или иной период. Тут и выступает сверхъестественное и чудесное. Эта интеллектуальная установка, как мы увидим, будет проводиться и другими русскими мыслителями.

Ошибается же он там, где говорит об оставленности человека Богом в периоды спокойного, эволюционного развития, существенно обесценивая тем самым позитивное, т. е. христиански осмысленное мирозидательное начало, где в будущем он видит только и исключительно эсхатологическую перспективу, топя в половодье трагического мировосприятия живительную струю творческого миропрятия,

оптимизма и божественной упорядоченности, которые в последнем счете выражены в христианстве сильнее, чем тенденции мироотвержения и пессимизма.

Через два года — в 1911 г. — он снова обращается к теме прерывного и непрерывного применительно к философии истории и философии культуры. Эволюционизм, — пишет он, — исходит из понимания космической жизни и истории по схеме непрерывно истекающего однородного времени, откуда и вырастает человекобожие. В христианской традиции логизма история и жизнь рассматриваются с точки зрения прерывности, а тем самым, добавляет он, и катастрофизма [17, с. 292].

Проблема прерывности находилась также в русле математических, философских и социокультурных штудий П. А. Флоренского.

В 1900 г. он поступил на физико-математический факультет Московского университета на отделение чистой математики. Здесь он испытал большое влияние аритмологии Бугаева, внес в нее, что было теоретически существенно, идеи теории множеств Георга Кантора. Характерно, что уже в этот ранний период своего научного творчества Флоренский разворачивает аритмологию в мировоззренческую плоскость, рассматривая прерывность как философскую проблему, как «философско-математический синтез», и шире — как явление культурно-исторического характера [4; 8–11].

В своей работе «Автореферат» [7] — написана около 1925–1926 гг. в связи с предложением редакции Энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат; опубликована в сокращенном и несколько измененном виде (Энциклопедический словарь Русского Библиографического института «Гранат». Изд. 7. М., 1927. Т. 44. Стлб. 143–144.) — П. А. Флоренский подчеркивает, что его мировоззрение сформировалось под влиянием математических начал, понимаемых в смысле теории функций и аритмологии, выделяя в связи с этим понятие дискретности, где последнее выступает в качестве условия существования отдельных устойчивых систем, форм как таковых, но настаивая одновременно на идее существования прерывности, обеспечивающей связи в мире: «В мире господствует прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Неприемлемое позитивизмом и кантианством как нарушающее непрерывность, тем не менее закономерно и соответствует функциям прерывным, многозначным, расплывающимся, не имеющим производной и проч [ее]. С другой стороны, дискретность реальности ведет к утверждению формы или идеи (в платоно-аристотелевском смысле), как единого целого, которое «прежде своих частей и их собою определяет, а не из них слагается» [7, с. 40–41].

Примечательно, что в видоизмененной в статье в Энциклопедическом словаре Русского Библиографического института «Гранат» Флоренский определяет культуру как систему ценностей, ориентированных на абсолютное и действующих в человеческом сообществе в соответствии с законом эктропии (Логоса), и в этом своем качестве культура противостоит энтропии, всеобщего уравнивания (Хаосу), при том — что в данном случае должно быть особо выделено — само определение культуры рассматривается в контексте соотношения прерывности (в отношении связей) возможности духовного возрастания, эктропии, свободного выбора в многозначном мире и дискретности (в отношении формы и «идеи»).

Вот это определение, не вполне развернутое, развитое, вызывающее и по сей день споры и уже этим рационально значимое и влекущее к выявлению в нем новых многообещающих смыслов:

Свою жизненную задачу Ф [лоренский] понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. Основным законом мира Ф [лоренский] считает принцип термодинамики — закон энтропии, всеобщего уравнивания (Хаос). Миру противостоит закон эктропии (Логос). Культура есть борьба с мировым уравниванием — смертью. Культура (от «культ») есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ миропонимание, из которого далее следует культура. Всеобщая мировая закономерность есть функциональная зависимость, понимаемая как прерывность в отношении самой реальности. Эта прерывность и разрозненность в мире ведет к пифагорейскому утверждению числа как формы и к политике истолкования «идей» Платона как первообразов [13, стлб. 143–144].

Эктропийный процесс как процесс культурного творчества мыслится здесь как процесс прерывный и дискретный, как процесс возрастания, движения к высокоорганизованным формам. Притом это не процесс, понимаемый в духе саморазвития как «последней причины» (по Ф. Энгельсу), а процесс, исток которого лежит вне мира и обнаруживается вначале в вере и культе, которые и обуславливают миропонимание, а затем и ценностный мир культуры. Именно культура в последнем и высшем своем проявлении выступает как «отблеск» этого культа и этой веры — прежде всего в имманентно данных формах ориентации на абсолютные ценности. Концептуальная значимость этого подхода, разделяемого практически всеми русскими религиозными мыслителями, заключается в том, что культура понимается в контексте сокровенной возможности перехода личности к высшим духовным иерархиям, к духовному «возрастанию», что и предполагает наличие прерывности, «перерыва, постепенности». Источник этого прерывного по своему характеру эктропийного «возрастания» лежит, по мысли Флоренского, не в божественном Логосе, только и исключительно, а и в человеке и его культурном творчестве, в «соработничестве» Бога и человека.

Это культурное, творческое соработничество Бога и человека имеет два направления: вверх — если человек устремлен к божественному Совершенству, божественному Логосу, или вниз — если человек отстает от абсолютного, безусловного и вечного Слова Божия. История, как ее понимает Флоренский, есть также смена двух эпохальных периодов: упадка, когда действующий в истории народ отстает от Бога, или подъема, когда народ возвращается к абсолютным ценностям, зафиксированным в Слове. Тут надо подчеркнуть, что конкретно данная история в ее неповторимом, индивидуализированном культурно-историческом генезисе, в ее случайных поворотах, в ее вариативности, наконец, в неисчислимом многообразии факторов, определяющих общественную жизнь в конкретный исторический период — все это как бы выпадает из его поля зрения. Его историческое видение антропологично, а не социально.

Он сторонится политики, Великая война, революционные бури — все это на первый взгляд как бы не отражается в его творчестве. Он как бы не живет в историческом времени, а его понимание прерывности — математично и философично. Культура обращена к культу, а человек — к Богу. Однако он, вне всякого сомнения видит и пытается понять (правда, с высоты философско-математических умозрений) природу разлома, прерывности, кризиса в современной действительности, рассуждая и в этом случае предельно метафизически, метаисторически.

Историзм Флоренского несет в своем основании черты философской абстракции и в существенной своей части (хотя не всецело) ею определяется. Он не только выламывается из общего потока конкретных исторических штудий вполне обозначившихся уже в первой трети XX века (преодоление номотетической односторон-

ности), но в значительной степени обращен к историзму языческого, античного типа (циклическое видение истории), отступая тем самым от того глобального поворота, который был задан христианским подходом к историческому процессу (преодоление циклизма, необходимость исторического развития, конкретизация и индивидуализация в историческом движении, интерес к духовности, метаисторическим началам общественного развития и др.).

Во-первых, философ явным образом игнорирует момент непредсказуемости исторического процесса, понимание истории как движения к небывшим состояниям развития человечества, заданного божественным Началом, актом Боговоплощения. Его историософская концепция несет ясно выраженные черты циклизма. Если тут есть и прерывность, то это прерывность циклических возвратов. Достаточно вспомнить в этой связи его мысль о подчиненности исторического и в том числе историко-культурного процесса ритмической смене двух типов культур — возрожденской, субъективной, характеризующийся раздробленностью, индивидуализмом, статичностью, аналитичностью, иллюзионизмом и др., с одной стороны, и культуры средневековой, культуры объективного типа — динамичной, органичной, опирающейся на принцип соборности, синтетичности, реализма, аритмологии, конкретности и др. — с другой.

Во-вторых, хотя Флоренский и декларирует свою приверженность к установке на историческую динамику и прерывность, его картина исторического бытия остается в большей мере пессимистической, несущей отблеск своего грозного времени, статичной. Можно согласиться с С. С. Хоружим, который утверждал, что онтологическая ценность истории и соответственно онтологическая ценность духовного пути человека тут равны нулю. В самом деле, ведь, писал же П. А. Флоренский: «Не есть ли история мира, во мраке греховном протекающая, — одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века...» [12, с. 23]. Но если «ночь Вселенной» есть «не-сущее», то, как подчеркивает Хоружий, и земная жизнь Христа как историческое событие, случившиеся «при Понтийском Пилате», Ироде и Тиберии, становится чем-то ничтожным, обесмысливается. Ибо отрицание истории означает и отрицание исторического Христа Евангелия [14].

Но тут есть и другая сторона — острое переживание исторической трагедии, разворачивающейся на его глазах, и интенсивное стремление преодолеть эту трагедию на путях своеобразного христианского стоицизма.

Идея прерывности исторического развития, «надтреснутости мира» в той или иной мере затрагивалась и другими русскими мыслителями (В. В. Зеньковским, Н. О. Лосским, С. Л. Франком и др.). Некоторые из них разрабатывали эту проблему глубоко и обстоятельно, избегая при этом издержек романтически экзальтированного отношения к историческим катастрофам, высоко оценивая мирозидательные устремления человечества к гармонии и согласию, — как в периоды упорядоченного развития, так и в периоды катастроф. Обратимся в этой связи к работе Е. Н. Трубецкого «Смысл жизни» (1919), где идея прерывности, «катастрофичности» исторического развития, прямо обусловленная великой войной и революционным хаосом, соотносилась с установкой на миропрятие и мирозидание, несла в своем содержании антиромантический заряд.

В истории, по мысли Трубецкого, есть эволюционное движение от низших иерархических ступеней к высшим, от зверочеловечества к Богочеловечеству. Есть общее стремление ввысь как в душе каждого отдельного человека (и не только героя!), так и в историческом развитии человечества. Трубецкой — убежденный противник

концепции циклизма, воззрений, согласно которым общество, как и любой другой организм, не развивается, а неизменно повторяет один и тот же цикл — от рождения к смерти. Он подвергает критике известное положение К. Н. Леонтьева о том, что всякий организм движется от исходной простоты к «цветущей сложности», а затем к «вторичному упрощению», «уравнительному смешению» и, наконец, к смерти.

Прогрессивная эволюция есть итог творческого соработничества человека и Бога, а высшее предназначение культуры с ее творческими импульсами — строительство дома Божия [6, с. 286]. Понятно поэтому, почему всякая катастрофа и конец мира мыслится философом как акт богочеловеческий, предполагающий не только «величайшее чудо Божие», но и «проявление высшей энергии человеческого естества» [6, с. 292].

Однако до того, как наступит последний акт истории, человечество переживет не одну катастрофу. Причем каждая последующая катастрофа будет глубже и шире предыдущей, распространится на все большую часть земного шара.

Каждая катастрофа — свидетельство близости мира к его вечному концу, знак «отречения от утопического и относительного». Каждая катастрофа знаменует и будет знаменовать собою «метафизическую близость цели» [6, с. 281]. Всякая катастрофа как «суд огня» и как «сила судящего Логоса», подчеркивает Трубецкой, протекает в ситуации нарастания и обострения мировых противоположностей. В период катастроф обостряется борьба между людьми, разделяющими иерархически высокие ценностные ориентации, и силами темными, злыми, «зверочеловеческими». «Господство срединности, «однообразного серого цвета жизни» в эти периоды завершается. Противостояние добра и зла обостряется. Катастрофа высветляет мировую иерархию ценностей, резко отделяет «сгустившуюся над миром тьму» и «усилившиеся религиозное искание», «массовое озверение» и «духовный подъем». «Страдания, — заключает он, — выковывает духовные силы» [6, с. 274].

Историческая катастрофа является, согласно Трубецкому, движущей силой духовного просветления, способом избавления от дуалистических разрывов, а также предпосылкой восхождения человечества на новый, более высокий уровень культуры. В этом смысле всякая катастрофа как перерыв постепенности, как скачок к более высокому состоянию — благотворна. «Страшно выговорить это слово, потому что причинная связь между духовным ростом и неблагополучием показывает, до чего благополучие бывает нужно человеческой душе» [6, с. 275].

Трубецкой, как видим, усматривает в катастрофах и в периодах спокойного эволюционного развития единый богочеловеческий процесс, «соработничество» человека и Бога. Разница между катастрофой и эволюционным развитием заключается, по его убеждению, в том только, что в первом случае сильнее проявляет себя сила судящего Логоса, «суд огня». Трубецкой далек от мироотречного уклона; человек призван активно действовать как в периоды катастроф, так и в периоды эволюционного спокойного общественного строительства, когда в общественной жизни идет «выметание сора», когда культуросозидающая деятельность нацелена на упорядочение общественного бытия, на лад бытия, бытєйную гармонию.

Представления русских мыслителей о прерывности в развитии мира, в том числе и в исторической действительности имеют для историка культуры существенный методологический интерес. Во-первых, здесь есть идея наследования, синтеза, совершенствования, что привносит новые смыслы в понимание культурно-исторического процесса. Во-вторых, совершенствование личности и общества не столько эволюционно, не столько «горизонтально» (скажем даже не столько цивилизационно, т. е.

не может быть редуцировано к естественным и научно-техническим факторам), сколько является совершенствованием, учитывающим катастрофы, перерывы постепенности, скачки, в том числе в периоды войн и революций. В-третьих, наконец, в эволюционной монадологии и у христианских мыслителей есть плодотворная идея о вертикальной, духовной направленности развития, вертикали, возвышающейся над всеми катастрофами, подъемами и упадками зримой, событийной истории, вертикали метаисторического характера, где духовный вектор личности устремлен к Богу, его вневременному вечному Слову.

Эволюционная монадология во много созвучна более поздним синергетическим подходам (проблемы порядка и хаоса, нелинейности развития и др.), а также концепциям представителей «конкретного» историзма XX в., таких как М. Вебер, Э. Трельч, Р. Дж. Коллингвуд, К. Ясперс, К. Доусон и др. (исследование процессов накопления, синтеза, капитализации духовных состояний, акцент на прерывности и противоречивости исторического прогресса, включение в исторический процесс духовной, ценностно значимой компоненты, мысль о духовных религиозных истоках культурного поворота и др.) [см. 15].

Исторические уроки Первой мировой войны сегодня не забыты, но не должны быть забыты и свидетельства современников — русских философов, которые оставили нашим современникам, во-первых, прозорливый теоретический анализ проблемы прерывности, а во-вторых — примеры религиозно-нравственной стойкости перед лицом социокультурных катастроф.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лопатин Л. М. Философское мировоззрение Н. В. Бугаева // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. — М., 1995.
2. Половинки С. М. Бугаев Николай Васильевич // Малый энциклопедический словарь. — М., 1995.
3. Половинкин С. М. В. С. Соловьев и русское неолейбнищество // Вопросы философии. — 2000. — № 2.4. Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против Хаоса // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб., 1996.
5. Положения к чтению Владимира Соловьева «О причинах упадка средневекового мирозерцания». 2. Прения по реферату // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — Т. 2. — М., 1989.
6. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Трубецкой Е. Н. Избранное. — М., 1995.
7. Флоренский П. А. [Автореферат] // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. — Т. 1. — М., 1994.
8. Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм // Богословские труды. — 1983. — Сб. 24 и др.
9. Флоренский П. А. О типах возрастания // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. — Т. 1. — М., 1994.
10. Флоренский П. А. Об одной предпосылке мировоззрения // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. — Т. 1. — М., 1994.
11. Флоренский П. А. От переводчика [Вступительная статья к переводу: И. Кант. Физическая монадология] // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. — Т. 1. — М., 1994.
12. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. — Т. 2. — М., 1990.

13. Флоренский Павел Александрович (Автобиографическая статья) // Энциклопедический словарь Русского Библиографического института «Гранат». 7-е изд. — М., 1927. — Т. 44. — Стлб. 143–144.
14. Хоружий С. С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки // П. А. Флоренский: Pro et contra. — СПб., 1996. — С. 556.
15. Щученко В. А. Вечное настоящее культуры. — СПб., 2001.
16. Эрн В. Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В. Ф. Сочинения. — М., 1991. — С. 215–217
17. Эрн В. Ф. Послесловие. На пути к логизму // Эрн В. Ф. Сочинения. — М., 1991. — С. 292.

МИРОВАЯ ВОЙНА КАК ИСТОРИОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА (К СТОЛЕТИЮ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ)

За несколько лет до начала Первой мировой войны Л. Н. Толстой и В. С. Соловьев сформулировали две полярно противоположные позиции относительно войны — абсолютно пацифистскую и христианскую, восходящую в отечественной традиции к известной формуле свт. Филарета Московского: «Прощай врагов своих, сокрушай врагов Отечества, гнушайся врагами Божиими». В дальнейшем большинство отечественных мыслителей примыкало ко второму направлению, за исключением, разумеется, социалистов-марксистов, для которых война есть революционное продолжение классовой борьбы. Наиболее фундаментальную концепцию Великой войны предложил В. Ф. Эрн, согласно которому на ее полях происходит сражение между православным Логосом и агрессивным духом германского феноменализма

Ключевые слова: война, мир, пацифизм, милитаризм, христианский логос, Россия.

A. L. Kazin

World War as historiosophical problem (To the centenary of the First World War)

Shortly before the outbreak of World War I Leo Tolstoy and Vladimir Solovyov had formulated two diametrically opposed attitudes on the war. Tolstoy position was absolutely pacifist, but Solovyov's attitude was Christian, having its roots in the national tradition to the famous formula of Patriarch Philaret of Moscow: «Farewell enemies, crush the enemies of the Fatherland, shun the enemies of God». The majority of Russian thinkers adjoined to the second direction later on, except the Socialist-Marxists who considered the War as continuation of the revolutionary class struggle, of course. The most fundamental concept of the Great War proposed Vladimir Ern, who declared that on fields of War there is a battle between the Orthodox Logos and aggressive spirit of the German phenomenalism.

Keywords: war, peace, pacifism, militarism, Christian Logos, Russia.

Метафизика войны

Первая мировая война — ключевое событие XX в. Нет сомнения, что первая и вторая мировые войны суть одна и та же война, разделенная двадцатилетним версальским перемирием. Маленькая деталь: по настоянию Гитлера капитуляция Франции

* Казин Александр Леонидович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой искусствознания Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения, kisgukit@yandex. ru.

в 1940 г. была подписана в том же железнодорожном вагоне на том же самом месте, где в 1918 г. была подписана капитуляция Германии. Более того, мы и сейчас, в начале XXI в. живем в мире, обусловленном Первой мировой и ее результатами. Распад Российской Империи, образование СССР, возвышение США, гитлеровский оккультный рейх, красное знамя над Берлином, последующий крах Советского Союза, нынешнее противостояние России с Западом — начало этой цепочки восходит именно к августу 1914 г. Разумеется, роковую цепь породил не выстрел в Сараево (школьный пример различия повода и причины). Тогда что же?

Самый простой ответ лежит на поверхности: борьба за рынки. Для капитала начала XX в. это важнейшая тема. Она лишним раз подчеркивает враждебность капитализма самой жизни человека (около 20 млн жертв 1-й войны и около 50 млн — 2-й). Однако в новых рынках и колониях была заинтересована прежде всего Германия. Российская Империя могла вообще не вступать в эту войну. Однако вступила.

Германия, как известно, объявила России войну после того, как та заступилась за православную Сербию. (Не лишним будет упомянуть здесь, что и в две предыдущие войны — Балканскую и Крымскую — Россия оказывалась втянутой по причинам религиозно-национального характера: освобождение святынь и братьев-славян.) Первая мировая война отличается для России в этом плане только масштабами. Не случайно президент В. В. Путин при открытии памятника героям этой войны в Москве на Поклонной горе 1 августа 2014 г. подчеркнул духовно справедливый ее характер. Однако тут возникает вопрос: не слишком ли велика цена? Одним из итогов той войны стало большое сербское монархическое государство, приютившее после революции многих русских эмигрантов. Но ведь погибла православная Российская Империя. Или не совсем погибла?

Русская национальная мысль основательно поработала над осмыслением войны вообще, и Великой войны 1914–1917 гг. в особенности. В феномене войны для русского сознания сплетены два антиномических тезиса, совместить которые рационально практически невозможно. Война есть основное явление нашего мирового эона — повторял Н. А. Бердяев в ряде своих работ, имея в виду как социально-антропологическое, так и духовно-религиозное состояние бытия, история которого началась грехопадением первых людей под влиянием Змея, продолжилась убийством Каином своего брата и закончится, как известно, апокалиптической войной небесных сил накануне Страшного суда. Вместе с тем война есть пространство проявления высшей христианской силы — самопожертвования, ибо «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя» (Ин 15: 13).

За несколько лет до начала Первой мировой войны Л. Н. Толстой и В. С. Соловьев сформулировали две полярно противоположные позиции относительно войны — абсолютно пацифистскую и христианскую, восходящую в отечественной традиции к известной формуле свт. Филарета Московского: «Прощай врагов своих, сокрушай врагов Отечества, гнушайся врагами Божиими». В дальнейшем большинство отечественных мыслителей примыкало ко второму направлению, за исключением, разумеется, социалистов-марксистов, для которых война есть революционное продолжение классовой борьбы. Наиболее фундаментальную концепцию Великой войны предложил В. Ф. Эрн, согласно которому на ее полях происходит сражение между православным Логосом и агрессивным духом германского феноменализма («От Канта к Круппу»). Впоследствии, в 1925 г., эту линию по-своему продолжил И. А. Ильин применительно к «белой идее» — национальной борьбе против интернационал-коммунизма («О со-

противлении злу силою»), за что удостоился определений вроде «небесного ЧК» и «кошмара злого добра».

Так или иначе, война осмыслялась в русской мысли на религиозно-метафизическом уровне, эта трагическая тема связывалась с противоборством основных действующих лиц мироздания. Новым здесь было установление связи Великой войны XX в. с состоянием модернистской европейской цивилизации, которая под лозунгами гуманизма и прогресса готовила столкновение наиболее цивилизованных народов в истории. *Выражаясь категорично, Первая мировая явилась саморазоблачением модерна и переходом в постмодерн, т. е. началом конца евро-американского мира.*

Война против государства

Нравится нам это или нет, мы должны признать нисходящий, инволюционный характер исторического процесса на Западе и отчасти в России — в той мере, в какой она разделяет судьбу Запада. Однозначно прогрессируют только технологии — все остальное, по меньшей мере, спорно. В частности, государственность становится воспоминанием, полицейской надстройкой, «ночным сторожем» — чем угодно, только не волей к властвующей истине. В свое время идеальную природу государства отразил в своих «Законах» и «Государстве» Платон, для которого порядок социума был прямым продолжением божественной гармонии космоса (космос, как известно, и означает «порядок»). Правда, уже в позднем Риме статуя кесаря нашла себе место в храме рядом со статуей Юпитера, иногда даже отождествляясь с ней (император Август в образе «царя богов и людей»). Указанное отождествление стало символом дальнейших преобразований власти в Европе, где католическая церковь оказалась во многом продолжением языческой римской державы — во всяком случае, в плане ее институционального устройства (князь-папа), борьбы за светскую власть с королями (папоцезаризм) и т. п.

Начиная с эпохи Ренессанса в Европе развивается процесс постепенного слома классической западно-христианской парадигмы Средневековья, с его четким разделением на «град земной и град небесный», с его феодально-монастырским общественным устройством. Возрождение означало инициацию нового — модернистского проекта для Запада. Точка сборки власти с этого времени медленно, но верно смещалась от сакрального к светскому, от теоцентрического к антропоцентрическому. Реформация в Германии сама отделила королевскую власть от церкви, в Англии король создал собственную церковь. Во Франции XVII — XVIII вв. стали временем абсолютизма в Старом свете, от «короля-солнца» Людовика XIV до Наполеона, осуществлявших именно антропоцентрический (модернистский) принцип в политике. Точкой приложения власти здесь оказывается государственность как таковая, уже не сакральная (за которую отдала жизнь, например, Жанна д'Арк), а именно светская (даже революционная, как в случае с Бонапартом). Собственно, наполеоновская (а до него кромвелевская) диктатура, несмотря на весь свой грозный военно-политический арсенал, отодвинула сектор власти в Европе еще дальше от центра — от государственности к экономике, материально-хозяйственной жизни вообще. Буржуазные революции сделали свое дело. Государственность превратилась в корпорацию по производству обывательского блага. Ее центром стал нищенский моргающий «последний человек», который, наконец, обрел свое счастье: «...у нас есть свое маленькое удовольствие для дня и свое маленькое удовольствие для ночи».

Духовно-политический смысл Первой мировой войны и заключался в том, что она ликвидировала остатки христианской государственности в Европе. Были уничтожены крупнейшие континентальные империи — Российская, Германская, Австро-Венгерская, а заодно и мусульманская Османская. По сути, их спровоцировали убить друг друга. Иудео-кальвинистский англосаксонский мир взял верх над «страной святых чудес», как называл Европу А. С. Хомяков. К власти в старой Европе пришли в основном масонские ложи — «буржуазные республиканцы, рядящиеся в мистические одежды» (Т. Манн). Официальный масонский титул Керенского, например, звучал «Генеральный секретарь Верховного совета» ложи. Даже младотурки руководились теми же идеями. Остались, конечно, декоративные монархии вроде голландской или шведской, но реальной сверхдержавой в результате Первой мировой стал глобальный финансовый интернационал в псевдогосударственной оболочке США.

В России, однако, дело обстояло несколько иначе.

Война за государство

Вопреки всему сказанному относительно старой Европы, *Россия — и прежде всего русская власть — не проделала (во всяком случае, не проделала до конца) подобного нисходящего движения от классики к модерну*. Вплоть до февраля 1917 г. у власти в России находился самодержавный (а не декоративный) православный государь — случай для Европы немислимый. Со времен старца Филофея с его Третьим Римом и Иоанна Грозного с его образом священного Царства русская мысль все более утверждалась в том, что Россия — страна не европейская, существующая по другому принципу. «Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой; ее история требует другой мысли, другой формулы» (А. С. Пушкин). В основе отечественной цивилизации лежит устойчивая духовно-онтологическая структура, которая воспроизводит себя под разными именами и знаменами на протяжении вот уже тысячи лет. Внешне она напоминает знаменитую матрешку, в сердцевине которой находится религиозно-языковое ядро — православная вера и славяно-русский язык. Вокруг этого ядра с течением времени нарастают культурные оболочки — культура, государственность, технологии. Отсюда и наше национальное отношение к войне, власти, собственности и свободе. Почти все понимали — а многие понимают до сих пор — что державная вертикаль в России — не чья-то выдумка или «отсталость», а естественная и даже единственно возможная форма социальной организации народа, который хочет жить *по правде*. Государство на Руси (а государство вообще — это организованная воля к власти) успешно действует лишь в той мере, в какой оно несет на себе священную харизму. Коль скоро оно эту харизму утрачивает, в стране начинаются войны, смуты и революции.

Война 1914 г. была направлена прежде всего против классического христианского государства в России.

Война и либералы

Русский двадцатый век начался, как известно, с японской войны и революции 1905 г. «Свободолюбцы» и японцы действовали в одном направлении — воевали против православной Империи. Именно тогда многолетняя либерально-революционная

пропаганда — от Радищева до анархистов — дала свои плоды: забастовки, убийства жандармов, восстания на флоте, бунты инородцев. Модернисты были последовательны: журнал «Золотое руно» вышел в 1905 г. в стилизованной японской обложке. Революцию 1905 г. не дал довести до конца простой русский народ, благословленный на это св. Иоанном Кронштадтским. В то же время «прогрессивное общество» рукоплескало террористам и посылало поздравления с победой в войне японскому императору...

Конечно, в тогдашней России были и другие интеллектуальные силы, которые предупреждали либеральную (от кадетов до социалистов) интеллигенцию, что добром дело не кончится. В 1909 г. в Петербурге вышел знаменитый сборник «Вехи», где лучшие русские умы (кстати, сами бывшие марксисты и либералы) призывали отечественных «демократов» одуматься и не доводить дело до нового взрыва. Однако на них дружно накинута объединенный фронт «борцов за народное счастье», от Милюкова и Мережковского до Ленина. Мудрые предостережения веховцев были искусно замолчаны или дискредитированы, все «порядочные люди» с ума сходили от ненависти к «царизму», и 2/15 марта 1917 г., надев красные банты, поздравляли друг друга с освобождением.

Война и императорская власть

Февраль 1917 г. — это главная русская трагедия XX в. В сущности, февральская революция была хорошо срежиссированным «информационным» переворотом, которому был нужен только повод. На это и рассчитывали те, кто войну провоцировал. Прав был Лермонтов: «Настанет год, России черный год, когда царей корона упадет». На протяжении всех 304 лет своего существования династия Романовых вела борьбу за православное царство на Руси.

Конечно, не надо Романовых идеализировать. Один Бог без греха. Наиболее серьезным упреком монархии Романовых является, во-первых, «синодальный плен» церкви и, во-вторых, крепостное право. Однако во времена Синода петербургские императоры оставались такими же благословленными на царство христианскими государями, как и до Петра. Что касается зависимости крестьян от помещиков, то, вопреки либеральным преувеличениям, крепостное право осуществлялось на Руси во многом как родовая, семейная организации жизни. Точно сказал об этом в 1918 г. С. А. Аскольдов в статье «Религиозный смысл русской революции»:

Русь была до отмены крепостного, а отчасти и после него страной рабов и рабовладельцев, но это не мешало ей быть Святой Русью, поскольку крест, несомый одними, был носим со светлой душой и в общем и целом с прощением тех, от кого он зависел, поскольку и те и другие с верою подходили к одной и той же святой чаше. Так праведность десятков миллионов очищала и просветляла в единстве народного сознания грех немногих тысяч поработителей, к тому же грех, часто ясно не сознаваемый в качестве такового ни той, ни другой стороной [1, с. 233–234].

Об опасности большой войны как «спусковом крючке» революции говорили императору Николаю II такие разные люди, как, например, бывший министр внутренних дел П. Н. Дурново и Григорий Распутин. Но вошедший в силу российский атеистический либерализм жаждал своей социальной войны не меньше, чем тевтонский милитаризм — войны национальной. Внутренние и внешние противники русской

монархии нашли друг друга в лице левых западников — интернационал-коммунистов, желавших поражения собственному правительству (совсем как издатели «Золотого руна» девятью годами ранее).

Если бы царская Россия сохранила набранную в начале XX в. экономическую динамику, она, как подсчитано специалистами, к 40-м годам XX в. вышла бы на первое место в Европе (или даже в мире) по уровню своего хозяйственного и технологического развития. И до Москвы и Волги немцы в Первую мировую не дошли — бои шли в Галиции и Польше. До победы над Германией в марте семнадцатого оставалось совсем немного. Но Бог судил иначе, и мученик Николай причислен теперь к лику святых вместе со всем своим зверски убитым семейством.

Война и революция

Как и следовало ожидать, за девять месяцев «демократической» власти, к октябрю 1917 г., Россия была доведена до полного развала. После падения монархии Милюков, Керенский и К^о попытались слепить умеренную парламентскую республику из распадающейся Евразии, но их власть на глазах сужалась, как шагреновая кожа. Уж на что ненавидел большевиков Иван Бунин, доходя в «Окаянных днях» до социального расизма («белая» русофобия), однако даже он указал настоящих виновников русской трагедии февраля 1917 г. — тех самых деятелей «прогрессивного блока» в широком смысле слова, которые много лет раскачивали в разные стороны корабль Российской Империи. Начали эту «раскачку» планировавшие цареубийство декабристы, продолжили «шестидесятники», поклонявшиеся дарвиновской обезьяне, а закончили респектабельные думцы — либералы и националисты. Принимать отречение царя отправились октябрист Гучков и националист Шульгин — в высшей степени символическая пара.

Разрушив традиционную и успешную для России монархическую государственность, интеллигентская власть оказалась полностью несостоятельной — одинаково в военном, экономическом и особенно в идейном плане. Либеральные утопии о правовом государстве в стиле французской республики в стране, привыкшей жить по вере и присяге, свидетельствовали прежде всего о непереходимой пропасти между «белой» и «черной» костью в России, между ее «мозгом» (во многом, к сожалению, импортированным из европейских университетов) и всем остальным составом нации. Вот характерные слова бывшего царского генерала — персонажа философского полилога С. Н. Булгакова «На пиру богов»:

Россия есть царство или же ее вообще нет. Этому достаточно научило нас Смутное время. Этого не понимали только самодовольные «вожди» (интеллигенты-либералы. — А. К.), которые самоуверенно расположились после февраля в министерских креслах, как у себя дома. Но пришли другие люди, менее хитроумные (большевики. — А. К.), и без церемонии сказали: позвольте вам выйти вон. Ну, иных и помяли при этом — без этого перевороты не обходятся. А я вам скажу — и отлично сделали. Уж очень отвратительна одна эта мысль об «окадеченной», конституционно-демократической России. Нет, уж лучше большевики «style russe», сарынь на кичку! Да из этого еще может и толк выйти, им за один разгон Учредительного собрания, этой пошлости всероссийской, памятник поставить надо. А вот из мертвой хватки господ кадетов России живую не выбраться б! [2, с. 159].

Что верно, то верно.

Война и советская власть

Конечно, интернационал-коммунистическая «ленинско-троцкистская гвардия» — это настоящие демоны революции («красная» русофобия). В конце 1930-х гг. меч братоубийственной войны, который они подняли, обрушился на них самих. Вместе с тем, нравится это кому-либо или нет, именно большевики собрали рухнувшую Россию почти в прежних имперских границах. Вопреки собственному презрению к исторической России, Ленин и Троцкий ввели «отчавившую» Русь в жесткие дисциплинарные берега, выиграв Гражданскую войну. Кстати, за красных воевало немногим меньше царских офицеров и генералов, чем за белых. Однако подлинным создателем СССР был, конечно, Иосиф Сталин, построивший на основе национал-большевизма фактически новую сверхдержаву, взявшую в 1945 г. Берлин, овладевшую ядерным оружием и первой вышедшую в космос. Причем у него не было колоний и волшебных источников нефти, все приходилось делать на энтузиазме, страхе и рабском труде. Если бы этого не произошло, сейчас уже не было бы не только русского народа, но и многих других, примкнувших к нему племен. Стоило ли спасение Руси такой цены? Тут каждый выбирает свое. В мае и августе сорок пятого Россия в лице СССР взяла реванш за «похабный» Брестский мир и за Цусиму. Не случайно антикоммунист Бунин вскакивал в 1945 г. с места при появлении советского полковника в парижском театре.

Война и современная Россия

Возможно, Россия сегодня — это единственная в мире страна, сохранившая христианский потенциал жизни и культуры, в отличие от нехристианского (языческого) Востока, или от постхристианского Запада, практически расставшегося с верой уже в эпоху Просвещения. На протяжении последних трехсот лет Запад ведет перманентную войну против православной Руси. Первая мировая — только одно из ее сражений. Сегодня, ровно через сто лет после 1914 г., мы имеем очередное обострение указанного — религиозно-мировоззренческого, по сути — противостояния. В качестве тарана для России ныне используется Украина. Будем надеяться на успешный для нас исход этой цивилизационной войны.

Прав политолог А. С. Панарин: «В русской истории действуют два тайных принципа — союз грозного царя с народом против изменников-бояр и союз пророчествующей церкви с “нищими духом” против сильных и наглых» [3, с. 22]. Самые демократические законы и самые либеральные избирательные правила всегда оставались (и останутся) в России только на бумаге потому, что русский народ неизменно перерабатывает навязываемые ему извне принципы «под себя», под свою коренную духовно-онтологическую структуру. Нам, живущим в современной России, необходимо взять в XXI в. все лучшее, что было создано предками в истории — и царской, и императорской, и советской. Войны на земле всегда были, есть и будут. Важно извлекать из них уроки для мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции // Из глубины. — М., 1991.
2. Булгаков С. Н. На пиру богов // Из глубины. — М., 1918.
3. Панарин А. С. Испытание глобализмом. — М., 2000.

ВОПРОС О ПАТРИОТИЗМЕ В РУССКОЙ МЫСЛИ НАЧАЛА ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В русском сознании времени Первой мировой войны выделяются три идейные установки — неославянофильская, неозападническая и марксистская, — различно толкующие основания патриотической самоидентификации личности. Рассматривается содержание дискуссии о сущности национального чувства, состоявшейся в журнале «Русская мысль» в 1915–1917 гг. Делается вывод о субъект-объектной природе патриотического сознания.

Ключевые слова: национализм, патриотизм, христианство, война, марксизм, личность, государство, Родина, Бердяев Н. А., Ленин В. И., Муретов Д. Д., Плеханов Г. В., Струве П. Б., Трубецкой Е. Н.

A. A. Ermichev

Patriotism in Russian thought during the beginning of World War I

There are three major ideologic attitudes distinguished in Russian public mind of World War I: neo-slavophilism, neo-westernism and Marxism. Each of three provided different interpretation for the grounds of patriotic self-identification. The author analyses the discussion about essence of the patriotic sentiment («Russian thought» magazine, 1915–17 yrs) and infers the subject-object nature of this essence.

Keywords: nationalism, patriotism, Christianity, War, Marxism, personality, state, Motherland, N. A. Berdyayev, V. I. Lenin, D. D. Muretov, G. V. Plekhanov, P. B. Struve, E. N. Troubetzkoy.

I

Объявление Германией войны России 1 августа 1914 г. было встречено русскими с огромным патриотическим возбуждением. В Петербурге народ преклонил колени перед императором и с удовольствием разгромил германское посольство. В Думе левый П. Н. Милюков братался с правым В. М. Пуришкевичем. Мировая война стала постоянной темой русской мысли, вдохновляя ее на новые философские, историософские и культурфилософские обобщения.

* Ермичев Александр Александрович — доктор философских наук, профессор кафедры философии РХГА, 7723516@gmail.com

Это было трудное для России время. Росла промышленность, земля переходила в руки крепких крестьян, развивалась кооперация. Но тогда же обострялись социальные противоречия, консолидировалась оппозиция и готовила внедумские выступления. Мог повториться 1905 г. Война временно притушила разгоравшийся огонь революции.

К 1914 г. значительно изменился культурный и идейный ландшафт страны. В общественном сознании внятно обозначились неославянофильские и неозападнические установки, вдохновляемые идеалами — в первом случае — христианского гуманизма, а во втором — секуляризированного, светского гуманизма. Предложенное деление не нужно абсолютизировать. Такое образование, как петроградское «новое религиозное сознание», использовало ценности названных установок в зависимости от возникших теоретических или практических задач.

Тем не менее, учитывая эту поправку, можно говорить, что в русском сознании обозначились два экстремальных социокультурных проекта. Один из них вызревал в русском духовном ренессансе, который видел будущую Россию христианской объединительницей народов, великим Востоко-Западом, новой Александрией, на этот раз — славянской. Второй экстремальный проект принадлежал социалистическим партиям: они знали, что социализм является лучшим способом разрешения вековечных русских проблем, а большевики даже подумывали о мировой социалистической революции.

Сторонники первого проекта оценили войну как знамение свыше, а вторые говорили о ней как о естественном и даже необходимом продукте досоциалистической истории.

В общественном сознании России наметилось три подхода в осмыслении феномена патриотизма или национализма. При первом из них патриотизм/национализм рассматривался как способ самоидентификации народа по религии и вере; при втором — самоидентификация покоилась на секулярных основаниях — на культуре и общественности. Но тогда же определился третий подход. Он не мог не возникнуть в стране, давно заболевшей освободительным движением. «Впрочем, — заметила однажды З. Н. Гиппиус, — не обошлось и без нашего “русского” вопроса: желать ли победы... самодержавию? Ведь мы вечно от этой печки танцуем (да и нельзя иначе, мы должны!)» [6, с. 385]. С 1915 г., в связи с первыми военными поражениями, обнаружившими тотальную неподготовленность государственного аппарата к экстремальным условиям, этот вопрос снова возник в русской жизни, но в совершенно необычной и радикальной форме. Одна из социалистических групп — большевики, догматически восприняв марксистское учение о классах и классовой борьбе, настаивали на первостепенном значении единства людей по классовому признаку, отрицая традиционный национальный патриотизм. При этом национальное не отрицалось, но свою ценность обретало лишь в подчиненной сопряженности с классовым. Правильно было любить *социализм* и только в связи с ним — социалистическое *отечество*.

Во всех случаях мы имеем дело с развитым, серьезным патриотическим сознанием, представлявшим Родину сложным образованием, в форме некоего прочного сплава прошлого, будущего и настоящего. Очень точно сказал об этом С. А. Аскольдов:

...Россия, понимаемая не в плоскости исторического феноменализма, а в ее национальном бытии есть не только то, чем она была, но и то, что она будет. И только ценностью этого «было» и «будет», которое в то же время составляет ее мистическое «есть», оправдывается ее кровавая жертва [1, с. 2].

II

Религиозный подход преимущественно был свойственен москвичам из Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева и книгоиздательства «Путь». Москвичи-неославянофилы придерживались установки, выраженной в их программном документе — в предисловии к «Сборнику первому. О Владимире Соловьеве». Здесь утверждалось, что «общая религиозная задача России и ее призвание» заключаются в том, чтобы «послужить в мысли и в жизни всестороннему осуществлению всеенского христианского идеала» [16, с. 3]. Эта установка только упрочилась в военные годы. Правда, в связи с тем, что Россия оказалась в союзе с Англией и Францией, некоторым москвичам — в частности В. Ф. Эрну — пришлось откорректировать свой славянофильствующий антиевропеизм и ограничить его нападками на Германию.

Московские мыслители, воодушевляясь потенциальной мощью России и сознавая, что с войной она *in actu* становится мировой державой, иногда сбивались с миссионизма на messiанизм. Например, Н. А. Бердяев в статье «Положительный и отрицательный национализм» (1916) пишет о патриотизме как о «творческом национализме» и заключает: он-де

не может ограничиваться задачей созидания национальной культуры, духовной и материальной, он неизбежно переступает свои границы и соприкасается с национальным messiанизмом. Так было, например, у Фихте в Германии, так было у славянофилов, Достоевского, Соловьева, которые не могут быть названы националистами в строгом смысле этого слова [4, с. 230].

Претензии на messiанизм корректировал Е. Н. Трубецкой; он верит в религиозное призвание России, но не решается назвать русских народом-богоносцем [См. об этом 8, особенно гл. I и II, с. 148–159].

Уже на второй день войны Е. Н. Трубецкой в газете «Русские ведомости» публикует статью «Патриотизм против национализма». Всегда уверенный, что прочность человеческому общежитию придается религией, связью с Безусловным, мыслитель подчеркивает историческое призвание России скорее ссылкой на особенности ее истории и географии. Потому, что русские — христиане, а еще и потому, что русский народ

проникнут прежде всего чувством необъятной широты и величия русской родины, в которой есть место для объединения великого многообразия племен. И в этой сверхнародности русского патриотизма, в этой его преданности целям не узконациональным, а общечеловеческим — надежда других народов. Призвание России — быть освободителем народов. Оно навязывается ей силой исторической необходимости... [22, с. 9]

Русский патриотизм — сверхнациональный, сверхнародный — Е. Н. Трубецкой противопоставил немецкому национализму с его стремлением к господству над иными народами.

Той же самой исторической необходимостью Е. Н. Трубецкой обосновывал русский интерес к положительному вопросу о Константинополе и о приливах:

Всеми сторонами нашей жизни мы с ним (то есть с вопросом о Константинополе. — А. Е.) связаны. Это для нас — вопрос и о нашем хлебе насущном (здесь имелись в виду Босфор и Дарданеллы. — А. Е.) и обо всем нашем политическом могуществе (Царьград в славянском мире. — А. Е.) и о нашей культурной миссии и о самом духовном Я России» [23, с. 3].

И ведь так полагал нее он один, а вся мыслящая Россия — от консерваторов до либералов!

Идея сверхнационального русского характера не была новой и давно имела свою формулу, предложенную Достоевским. Она позволяла делать широкие историософские обобщения. Например, Н. А. Бердяев пишет о России как Великом Востоко-Западе.

III

В конце XIX — начале XX вв. Россия как будто признала свою некультурность и с готовностью пошла на выучку к капитализму. Европеизация, культивирование всех сфер ее жизни — от промышленности и земледелия до политических институтов становились все более заметны. Даже славянофильствующий «духовный ренессанс» зарождался в лоне русского европеизма. Идея культуры становилась одной из главных в отечественном сознании. Быть может, ориентированные на ценности культуры идейные течения и институты следует назвать неозападническими. Выдающимися репрезентантами нового западничества в соответствии с русскими культурными традициями стали преимущественно петербуржцы — Религиозно-философское общество, редакции журналов «Русская мысль» и «Северные записки». Случилось даже так, что последний русский том неозападнического «Логоса» в 1914 г. был издан не в Москве, а в Петербурге.

Журнал «Русская мысль» по праву играл доминирующую роль в формировании сознания либеральной веховской интеллигенции. Идейным руководителем его редакции был П. Б. Струве, который, по его собственному признанию, любил европейскую культуру как «солнце, тепло и чистый воздух». Неозападник и патриот П. Б. Струве вместе со своим другом С. Л. Франком сохранял и поддерживал идеологическую линию издания. То была линия национального либерализма, формулу которого П. Б. Струве предложил в статье 1901 г. «В чем же истинный национализм?»

По его соображениям, истинный национализм — он же — патриотизм — заключается в том, чтобы желать Родине лучшего и способствовать его нарастанию. Лучшим же всегда является либерализм, т. е. «признание неотъемлемых прав личности» «на свободное творчество и искание, создание и отвержение целей и форм жизни» [19, с. 30]. Отныне национальный либерализм навсегда остался идейным стержнем социально-политического поведения П. Б. Струве, что разумеется, не исключало новых пояснений этой концепции и ее развития в духе либерального консерватизма. Наиболее существенные из них были предложены в статьях «Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества» (1908) и «Великая Русь и Святая Русь (1914). Здесь раскрывались новые содержания патриотического сознания П. Б. Струве, а именно: выделение национально-культурного значения государственности, личной ответственности за историю, осознание православных оснований русской культуры. Но эти дополнения и пояснения ни на йоту не ослабили верность П. Б. Струве «национальному европеизму» или «национальному строительству на общечеловеческих началах». «... Меня, старого западника на... славянофильской мякине не проведешь. Я — западник и потому — националист. Я — западник и потому — государственный» [20, с. 74].

Другим центром неозападничества в Петрограде было Религиозно-философское общество. Проблемы войны занимали внимание петроградцев весь сезон 1914/1915 г. С докладами выступали ведущие идеологи петроградского неохристианства — З. Н. Гиппиус, А. А. Мейер, Д. С. Мережковский и яркие философы — С. И. Гессен и Д. М. Койген.

Позиция петроградцев в отношении происходивших военных событий значительно отличалась от позиции москвичей. В прениях по докладам были отвергнуты, с одной стороны, «проповедь старого славянофильства», которую на одном из заседаний предложил С. М. Соловьев, а с другой — выдвинутое Г. А. Василевским обвинение немецкого протестантизма в отрицании действительности. Самым существенным было то, что петроградцы категорически выступили против религиозного оправдания войны. Первое заседание военного сезона 24 октября А. А. Мейер и Д. С. Мережковский посвятили обличению «религиозной лжи мессианизма», накрепко, по их мнению, связанного с империализмом, а на втором, 5 ноября, З. Н. Гиппиус в докладе «История в христианстве» провела резкую черту между христианством и войной. Все они исходили из бесспорного для всех христиан тезиса об абсолютной ценности личности, человеческой жизни.

В своем дневнике Гиппиус изложила сокровенную мысль доклада: «Должно каждому данному часу истории говорить “да” или “нет”. И, сегодняшнему часу я говорю, со dna моей человеческой души и человеческого разума — “нет”... И войне я скажу: никогда нельзя, но уже никогда и не надо» [6, с. 387]. Из окна квартиры на Шпалерной она видит ликующую толпу православных петроградцев и рассуждает о том, что христианские истины только постепенно обнаруживают себя в истории. Возрастание культуры когда-нибудь приводит к пониманию всеми того, что сегодня понимают немногие.

Уместно напомнить, что свою позицию З. Н. Гиппиус подтвердила в эмиграции, в 1925 г., когда она оценивала знаменитую книгу И. А. Ильина «Сопrotивление злу силою»: «Насилие есть насилие, убийство — убийство, и доказать, что с христианской точки зрения оно не “грех”, а какая-то “негреховная неправедность” нельзя, сколько не старайся» [7, с. 353].

В Петроградском РФО «культурническую» линию в еще более чистом виде продолжил неокантианец, ученик Г. Риккерта и руководитель русского журнала «Логос» С. И. Гессен. В феврале 1915 г. он выступил с докладом «Идея нации». Он говорил об истинном патриотизме и находил, что таковой реализуется в совместной работе по осуществлению общечеловеческих ценностей в национальной жизни. Постепенно эти последние становятся фактом национальной жизни и включаются уже в национальную традицию. Тогда же, между прочим, обнаруживает свою несостоятельность альтернатива национализма и космополитизма.

Многие неозападники тоже не были против империалистических вождедений в войне. Босфор и Дарданеллы манили их так же, как и москвичей. В рамки культурнической установки хорошо вписалась идея Третьего, славянского Возрождения, проповедуемая петербуржцами Ф. Ф. Зелинским, И. Ф. Анненским и Вяч. Ивановым. В Москве эту идею подхватил и основательно разрабатывал А. К. Топорков, который тогда же сотрудничал с петроградским журналом «Северные записки».

IV

Европейская социал-демократия, следуя решениям Штутгартского и Базельского конгрессов II Интернационала, могла бы предотвратить мировую бойню, но не сделала этого. В связи с этим и русские социалисты оказались в трудном положении. Одни никак не могли определиться, «желать ли победы самодержавию», другие сразу стали оборонцами. Третьи хотели превратить начавшуюся империалистическую войну

в гражданскую — за социализм, чтобы прекратить всяческие войны вообще. Среди этих последних выделялись своей сплоченностью большевики. Еще на Штутгартском конгрессе II Интернационала (1907) в резолюцию об антимиитаризме, предлагавшую в случае войны поднять против нее рабочих (забастовки и проч.) В. И. Ленин вместе с Р. Люксембург и Ю. О. Мартовым внес существенную поправку. Согласно поправке европейская социал-демократия должна была «не только бороться против возникновения войн или за скорейшее прекращение уже начавшихся войн, но и за то, чтобы использовать создаваемый войной кризис для ускорения падения буржуазии» [10, с. 72]. Истоки такой поправки нужно искать в «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса, а ее дальнейшее развитие — в политической практике В. И. Ленина и его соратников по превращению империалистической войны 1914 г. в войну гражданскую.

В российской социал-демократии самым заметным представителем «оборончества» стал Г. В. Плеханов; В. И. Ленин наиболее ярко и грубо выражал позицию пораженцев-интернационалистов. Но оба политика были уверены, что они стоят на страже интересов рабочего движения в России.

Г. В. Плеханов полагал, что подобно тому, как «татарское иго замедлило наше экономическое, а с ним и культурное развитие», вызвав к жизни самодержавие, так и «немецкая победа остановит наше экономическое развитие, положит конец европеизации России и увековечит этот старый порядок» [12, с. 70–71]. Победа России в этой войне нисколько не поможет самодержавию потому, что борьба с внешним врагом в значительной степени пробуждает самодеятельность трудящихся масс. Царизму будет нелегко справиться с теми силами, которые благодаря войне выдвинутся на нашу историческую сцену. Близкие Г. В. Плеханову социал-демократы-оборонцы — В. И. Засулич, А. Н. Потресов и др. в 1916 г. выпустили сборник «Самозащита», широко обсуждавшийся в печати. В этом сборнике они — по справедливым словам Н. А. Бердяева — «делают усилия доказать, что защита России не нарушает марксистского благочестия» [3, с. 183].

Напротив, антогонист оборонцев В. И. Ленин показывал, что «марксистскому благочестию» более соответствует желание военного поражения самодержавия. В этом и выражается настоящая любовь к Родине. «Чуждо ли тем, великорусским сознательным пролетариям, чувство национальной гордости? Конечно, нет! Мы любим свой язык и свою родину...» [11, с. 107] — писал В. И. Ленин в статье 1914 г. «О национальной гордости великороссов». Но любовь Ленина и ленинцев — особенная. Будучи правоверными марксистами, они на первое место в своем отношении к действительности ставят классовый подход. Тогда их любовь к Родине выступает чем-то вторичным от социально-классового анализа российских реалий. Они прежде всего любили Истину — социализм, потом — трудящихся, и особенно пролетариат как носителя Истины, и только потом — родину, которая представала пространством социального и культурного творчества трудящихся масс или 9/10 населения страны. Теперь в триедином образе России — прошлого, будущего и настоящего — все становилось особенным. Из прошлого ценится все, что способствовало пробуждению масс, — наследие Радищева, декабристов, революционеров-разночинцев 70-х гг. XIX в. Будущая Россия виделась демократическим и социалистическим союзом равноправных народов. Однако главным для ленинцев было настоящее, а таким настоящим была жизнь революционного класса великорусской нации, которая уже преподает человечеству «великие образцы борьбы за свободу и социализм». Для народника

и гуманиста В. И. Ленина Родина — это такие трудящиеся, которые не хотят быть рабами, а отвоевывают свободу — для себя и для всех.

Вывод большевистского вождя был однозначен: «Интерес... национальной гордости великороссов совпадает с *социалистическим* интересом великорусских (и всех иных) пролетариев» [11, с. 110]. Естественно, что войну 1914 г., которую некоторые публицисты назвали Второй Отечественной, В. И. Ленин назвал «ложно-национальной».

Абсолютизация классового подхода к столь тонким материям, как национально-культурное бытие или патриотизм, и неверна, и опасна. О классовой любви к родине — что у оборонцев, что у интернационалистов — Н. А. Бердяев с укоризной замечал:

...Неужели родину не следовало бы защищать, если бы это не было полезно для международного социализма и для рабочего класса? Неужели допустима любовь к родине лишь в меру ее полезности для пролетариата? Это все равно, что допустить любовь между мужчиной и женщиной потому лишь, что это способствует повышению умственного образования, или полезно для физического развития людей [3, с. 183].

V

«Есть разные способы любить свое отечество...» — писал в свое время П. Я. Чаадаев, а названные выше три разных патриотизма прямо-таки понуждали к решению вопроса о природе любви к родине. Н. В. Устрялов, ученик П. Б. Струве, который потом из-за любви к родине станет сменовеховцем, пояснял:

Каждый мыслящий человек стремится так или иначе осознать, осмыслить — выработать определенную *теорию патриотизма*. Что такое любовь к отечеству, где ее корни, в чем ее смысл? Каким образом ее познать и должно ли ее оправдать или осудить? Если она подлежит оправданию, то в какой форме и в каком отношении? Как возможен истинный национализм? [25, с. 9].

Знания о ценностной сущности патриотизма углубила дискуссия о его природе, состоявшаяся на страницах журнала «Русская мысль» в 1915–1917 гг. Дискуссия началась с выступлений Д. Д. Муретова «Правда нашей войны» (№ 6 за 1915 г.) и «Этюды о национализме» (№ 1 за 1916 г.) Непосредственное участие в ней приняли П. Б. Струве, Е. Н. Трубецкой и Н. А. Бердяев. На нее откликнулись В. В. Розанов, М. О. Гершензон, Д. М. Койген, Н. Ф. Сумцов. В «Проблемах Великой России» выступили Н. В. Устрялов и А. М. Ладыженский.

Зачинщик дискуссии Д. Д. Муретов выступил с двумя утверждениями, которые дополняли одно другим, образуя авторскую позицию. Первое утверждение определилось еще 5 февраля 1916 г. на заседании Петроградского Религиозно-философского общества, когда обсуждался доклад С. И. Гессена «Идея нации». Д. Д. Муретов говорил: патриотизм или национализм «допускает право уединенной интимной любви, которая не может входить в предустановленную мировую гармонию».

Русский патриот, — продолжал он, — отстаивает свое право сказать: немецкая культура выше, народ лучше нашего, но я сохраняю за собою право своей индивидуальной любви к своему народу; своей привязанности к данной культурной индивидуальности я не хочу и не могу уступить [13, с. 126].

Природа, основа и сущность патриотизма — это только простая любовь к своему народу, которая не нуждается ни в доказательствах, ни в оправданиях; она — почти физиология нормального человека, его действия в мире. Такая любовь есть не что иное, как платоновский Эрос, вынуждающий людей на творчество культуры. Национальный эрос — это гений народа.

Другое утверждение Д. Д. Муратова — об определяющей роли Эроса в истории и культуре. Благодаря Эросу возникает единство людей, возникает народность как историческая личность — уникальная и присутствующая в народе в каждый данный момент. Для каждого отдельного человека народность выступает ценностью его существования, что как раз и образует нужное единство.

Подобные сюжеты не были в новинку для русского слуха. Но дальше у Муратова следовали иные рассуждения, обнажившие опасности патриотического сознания. Автор уверял, что «ради великой любви к своей родине» и «веры в ее назначение» человек может принять на себя некий грех, некое преступление против морали. Сам Муретов был грешен против украинского национализма. Дело в том, что в решении этого вопроса Д. Д. Муретов был сторонником П. Б. Струве. Этот последний, считая, что русские еще только становятся нацией, складываясь из множества населяющих Россию народов, видел в великой русской культуре основу такого процесса. Поэтому его пугал пробуждавшийся украинский культурный сепаратизм. В этом духе Д. Д. Муретов стал рассуждать о национализме большого и малого народа. Украинский малый национализм — поучал он — возводит ничтожные языковые и иные культурные отличия своего бытия на уровень особого национального сознания. Эти претензии, по Муратову, не выдерживают никакой критики. Мы не позволим — грозил автор, — чтобы часть русского народа, а именно украинцы, читали бы Пушкина в переводе на «мову».

Сразу по выходе первого номера «Русской мысли» с «Этюдами», 10 февраля, Муретову дает отпор защитник украинской культуры Н. Ф. Сумцов. Статья его называлась «Этюды по человеконенавистничеству». «Разделение национализма на великий и малый — говорилось там, — не выдерживает ни малейшей критики. Где взять мерило? И какое? Фунты? Пуды? Аршины? Версты? Национализм по своей внутренней сущности исключает возможность количественного определения» [21, с. 3].

С такой схватки собственно и началась упомянутая дискуссия в «Русской мысли». Оппонент Д. Д. Муратова Е. Н. Трубецкой отстаивал христианский патриотизм, руководимый нравственным законом. Позицию своего противника он однозначно именуется «новым язычеством» и аморализмом — очень опасным практически, так как ссылкой на национальный эрос легко оправдать любой «зоологический национализм», любое человеконенавистничество. Е. Н. Трубецкой не принял муратовское уподобление патриотической любви чувству к любимой женщине. Он полагает что в любви к родине есть «нечто объективно должное»:

Родина нам мать, а вовсе не возлюбленная, ибо мы ее не избираем, а от нее рождаемся; и наше отношение к ней именно отношение любящих сынов, а не любовников..... Любовь к родине, в отличие от эроса, не могущего быть обязанностью, есть нечто объективно должное и притом, безусловно должное [24, с. 81].

В. В. Розанов, откликнувшийся на дискуссию несколькими «анти-Трубецкими» статейками, защищал Д. Д. Муретова. Он справедливо указал на абстрактный характер нравственного закона, замечательно подчеркнул многообразие и богатство

жизни, когда ее ситуации не могут уложиться в прокрустово ложе категорического императива, и... и нескрываемо оправдал возможные формы его нарушения в «чаду войны». Больному можно и даже нужно солгать — это ли не аксиома реальной жизни? — восклицает В. В. Розанов и добавляет: что может быть «всеобщее и безусловное» жизни человека, стоящего перед направленным на него штыком? Приходите, немцы, и забирайте голыми руками всех... [15, с. 327].

Так в полемике открылась ее режущая острота, когда вдруг в противоречии сошлись любовь к Родине и требования морали. Участники дискуссии стали согласовывать эти ценности.

На вопрос о соотношении этики и патриотизма оригинально отвечал Н. В. Устрялов. Исходя из платоновского «эрос есть рождение в красоте» и следуя все-таки Д. Д. Муретову, он находит, что Родина есть «эстетическая категория».

И здесь, быть может, — уверяет Н. В. Устрялов — в результате исследования придется придти к убеждению, что красота конкретно осуществляет, но вместе с тем творчески дополняет, «исправляет» нормы отвлеченного добра. В случае разлада между всеобщим законом этики и конкретным императивом эстетического порядка нужно отдать предпочтение последнему — «начало Красоты выше и “окончательнее” нежели начало Добра» [25, с. 12].

Ценностный антиолизм, обнаруженный в дискуссии, понуждал ее участников прикоснуться к вопросу о сорасположенности ценностей, их стереометрии. Н. А. Бердяев тоже видел, что жизнь богаче морали. Он замечает, что во имя морали иногда попираются ценности культуры, как, например, в толстовстве. Он полагает, что жизнь заполнена конфликтами ценностей, расположенных не рядом на шкале добра и зла, а совсем по-иному. Любовь к Родине и мораль — думает Н. А. Бердяев — это разнородные ценности. Затем автор «Смысла творчества» говорит:

В земной человеческой жизни нет предустановленной гармонии ценностей, она полна трагических конфликтов совсем не морального порядка. Абсолютная гармония ценностей есть лишь в глубине божественной жизни. Но, возможно, что трагический конфликт есть и в самой божественной жизни и что им порожден весь мировой процесс с его болью [2, с. 46–47].

Поддержал Д. Д. Муратова П. Б. Струве. Уверенный в том, что «исторические задачи и пути народов и государств не могут быть рассматриваемыми с точки зрения хотя бы и самых возвышенных начал индивидуального поведения» [17, с. 96], он говорит о каком-то «высшем голосе, приказывающем нам безропотно приносить величайшие жертвы, бессмысленные и нетерпимые с точки зрения индивидуального разума» [17, с. 96]; все это порождает в человеке «столкновения и борения», «более глубокие и более мучительные, чем простые конфликты различных нравственных обязанностей» [18, с. 101].

Но Е. Н. Трубецкой упрямо стоял на категорическом императиве, полагая его проявлением Божественной воли и справедливости, настаивая на моральном суде над историей:

...Вся суть моих воззрений на национальную политику сводится к тому, что есть сверхнародная правда над народами, что у народов есть права, которые не должны быть попираемы другими народами, что нужно уважать духовную личность каждого данного народа, что народы не должны глотать живьем друг друга как звери [24, с. 88].

Е. Н. Трубецкой тоже видит, что патриотический долг может вступить в противоречие с индивидуальной этикой. Увы! Антиномия закона и благодати снята только в Евангелии, а не на земле; на земле же Е. Н. Трубецкой видит только человека, раздавленного мучениями совести.

Обращаясь к утверждениям о какой-то существующей вне человеческой морали, но якобы исторически оправданной претензии государства и государственности на управление человеком (чем злоупотреблял П. Б. Струве), Е. Н. Трубецкой пророчески предупреждал о соблазне «грядущего рабства»:

Государственная необходимость, возведенная в безусловный принцип, действительно может оправдать самые невероятные, самые неприемлемые для индивидуальной совести жертвы. Приходится ради нее отказаться от самой совести и притом не только в области этики социальной! [24, с. 89]

В споре приняли участие сторонники «культурнического» обоснования патриотизма — москвич М. О. Гершензон и недавно ставший перербуржцем Д. М. Койген.

М. О. Гершензон выступил в духе своей статьи в «Вехах» «Творческое самосознание», в которой он призывал интеллигенцию к самовоспитанию. Он осознает опасность националистического безумия, но патриотизм не должен превращаться в самостоятельный орган управления нашей жизнью. Нужно просто серьезно и существенно работать над разрешением различных задач, возникающих перед обществом. Это — главное, и только к этому может и должен «нечувствительно примешиваться» патриотизм. Будем воспитывать бушующие в человеке стихийные силы, и тогда приблизимся к их гармонии. Станем здоровыми и сильными. Здоровая нация не говорит о национальном эросе [5].

Д. М. Койген тоже против преувеличенных оценок социального и культурного значения национального эроса. Для него эрос — это только предпосылка культуры. Но в культуре народ обнаруживает себя только в сотрудничестве с другими народами и при этом так, чтобы создаваемое народом имело «общегодную ценность».

Пока Муретов и ему подобные не станут на точку зрения духовного и морально-политического соревнования народов, его «национальную» эротику придется отнести к той же области, где покоятся нездоровые мечтания Достоевского *et tutti quanti* [9, с. 2].

* * *

«Любить Россию, если действительно — то нельзя, как Англию любит англичанин. Тяжкий молот наша любовь — настоящая», — так выдохнула З. Н. Гиппиус [6, с. 385]. Такие слова ее полновесно подтверждаются всей историей русской мысли — от Котошихина, Чаадаева и Печерина вплоть до сегодняшних ненавистников России. Разумеется, трудно любить страну с такой трудной историей — как бы не уговаривал нас Розанов. И все же хочется принять слова Василия Васильевича: ее, Родину, «мы должны любить именно когда она слаба, мала унижена, наконец, глупа, наконец, даже порочна. Именно, именно когда наша “мать” пьяна, лжет и вся запуталась в грехе, — мы и не должны отходить от нее...» [14, с. 299]. Но предположим, что участники дискуссии приняли бы эту максиму; наверное, истинная любовь к родине может быть только такой, а не иной... Вопрос-то все равно остается: — *как любить?*

Дискуссия об истинном национализме блистала именами выдающихся участников и россыпью богатых идей, но теоретическая ее результативность невелика. Пожалуй, участники дискуссии были согласны между собой только в одном, полагая патриотиз-

мом деятельную любовь к Родине, вдохновляемую каким-то идеалом. Такой бедный знаменатель можно было предугадать — обсуждаемый вопрос — совсем не из тех, которые разрешаются теоретически.

Есть что-то правильное в том, что последние страницы дискуссии пришлось на январь 1917 г. Потом пришел Февраль, а за ним — Октябрь и существование двух России. Совершенно не интересуясь, правильно или нет то или иное теоретическое разрешение вопроса о патриотизме, окончательно разрешает его сама жизнь, и, с точки зрения многих умных людей, жизнь совершенно неправильная. Дело в том, что патриотизм принадлежит к числу субъект-объектных отношений. Именно поэтому он снова и снова возникал — и в СССР, и в русском зарубежье, и в постсоветской России. Ясно, что патриотизм — это жизнь в истине. Но кто знает истину?

Что касается теорий патриотизма, то в них мы находим лишь односторонние или даже искаженные воспроизведения каких-то жизненных ситуаций. История теории тоже важна. Она не научит не ошибаться, но чему-то научит.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аскольдов С. А. Отзвуки славянофильства в годы войны // Русская мысль. — 1916. — № 3.
2. Бердяев Н. А. К спору между князем Е. Н. Трубецким и Д. Д. Муретовым // Русская мысль. — 1916. — № 8.
3. Бердяев Н. А. Об оправдании любви к отечеству // Бердяев Н. А. Футуризм на войне. Публицистика Первой мировой войны. — М., 2004.
4. Бердяев Н. А. Положительный и отрицательный национализм // Бердяев Н. А. Футуризм на войне. Публицистика Первой мировой войны. — М., 2004.
5. Гершензон М. О. Спор о национализме // Биржевые ведомости. — Петроград, 1916. — 16 ноября. № 15927.
6. Гиппиус З. Н. Дневники: В 2 т. — Т. 1. — М., 1999.
7. Гиппиус З. Н. Меч и крест // Современные записки. — Париж, 1926. — Кн. 27.
8. Голлербах Е. А. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. — СПб., 2000.
9. Койген Д. М. Об оргиазме в национализме // День. Петроград. — 1916. — 9 мая. № 126.
10. Ленин В. И. Международный Социалистический конгресс в Штутгарте // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 16.
11. Ленин В. И. О национальной гордости великороссов // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 26.
12. Плеханов Г. В. О войне. 5-е изд. — Пг., [Б. г.].
13. Религиозно-философское общество в Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. — Т. 3: 1914–1917. — М., 2009.
14. Розанов В. В. Опавшие листья. Короб первый // Розанов В. В. Уединенное. — М., 1990.
15. Розанов В. В. Князь Е. Н. Трубецкой и Д. Д. Муретов // Розанов В. В. Собрание сочинений. В чаду войны. Статьи и очерки 1914–1918 годов. — М.; СПб., 2008.
16. Сборник статей о В. Соловьеве С. Булгакова, В. Иванова, князя Е. Трубецкого, А. Блока, Н. Бердяева, В. Эрн. — Брюссель, 1994.
17. Струве П. Б. По поводу спора кн. Е. Н. Трубецкого с Д. Д. Муретовым // Русская мысль. — 1916. — № 6.
18. Струве П. Б. Национальный эрос и идея государства // Русская мысль. — 1917. — № 1.

19. Струве П. Б. В чем же истинный национализм? // Струве П. Б. Избранные сочинения. — М., 1999.
20. Струве П. Б. Спор с Д. С. Мережковским // Струве П. Б. *Patriotica*. Политика, культура, религия, социализм. — М., 1997.
21. Сумцов Н. Ф. Этюды по человеконенавистничеству // Южный край. — Харьков, 1916. — 10 февраля. № 13198.
22. Трубецкой Е. Н. Смысл войны. — Вып. 1. — М., 1914.
23. Трубецкой Е. Н. Национальный вопрос, Константинополь и Св. София. Публичные лекции. — М., 1915.
24. Трубецкой Е. Н. Государственная мистика и соблазн грядущего рабства. По поводу статей П. Б. Струве и Н. А. Бердяева // Русская мысль. — 1917. — № 1.
25. Устрялов Н. В. К вопросу о сущности национализма // Проблемы Великой России. — 1916. — 10 (23) декабря. № 18.

Из архива русской мысли

Московский журнал «Философские науки» вот уже несколько лет публикует статьи С. Н. Корсакова об участии русских и славянских философов в работе Всемирных философских конгрессов. Историк отечественной мысли не нужно указывать на ценность подобных публикаций. Между тем, в заметке «О Всемирных философских конгрессах начала XX века» автор написал, что «первые шесть Всемирных философских конгрессов и поныне совершенно неизвестны у нас даже специалистам. А ведь в этих форумах участвовали русские философы, причем участие их было довольно активным» (См. Философские науки. 2011. № 1. С. 124). Теперь журнал стал рассказывать о них, прибегая к свидетельствам участников указанных конгрессов. В № 1 за 2011 г. была напечатана заметка Ю. И. Айхенвальда о Первом Всемирном конгрессе, предложенная им в № 4 «Русской мысли» за 1901 г. В следующем номере «Философские науки» републиковали статью Г. И. Челпанова о Втором Всемирном конгрессе из «Вопросов философии и психологии» за 1904 г. Напечатанная в «Журнале Министерства народного просвещения» в 1909 г. большая статья Н. А. Васильева о Третьем конгрессе воспроизводится в 5-м и 6-м номерах «Философских наук» за 2012 г.

Наш «Архив русской мысли» дополняет публикации об этом важном и интересном предмете своими материалами.

К. В. Артем-Александров

ПЕРВЫЙ МЕЖДУНАРОДНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС В ПАРИЖЕ

Первый Международный Философский конгресс прошел в Париже с 1 по 5 августа 1900 г., во время проведения в столице Франции V Всемирной выставки. В свою очередь выставка стала большим форумом для множества научных, образовательных, просветительских и иных совещаний и конференций — медиков, психологов, преподавателей социальных наук, феминисток, сторонников мира, орнитологов, вегетарианцев, журналистов и т. д. и т. п.

Что касается Философского конгресса, то он был созван по инициативе журнала «Revue de metaphysique et de morale» — его редактора Ксавье Леона и близких журналу авторов — Э. Галеви, А. Лаланда, Л. Брунсвика, Л. Кутюра. В Comité de patronage конгресса были приглашены русские — Н. Я. Грот (он скончался за год до открытия конгресса) и А. В. Васильев.

Двести участников этого съезда работали в четырех секциях: общей философии и метафизики, морали, логики и истории науки и истории философии.

Во вступительной речи председатель конгресса Эмиль Бутру напомнил участникам о словах Эрнеста Ренана, который во время Первой Всемирной выставки опасался, что праздники промышленности и механических наук означают печальное торжество материи над духом. Бутру не разделял пессимизма Ренана:

Выставка 1900 года представляет собою союз промышленности и науки, труда и мысли, полезного и прекрасного, союз материальных сил с нравственными, реального с идеальным. Об этом свидетельствует все вокруг нас; но самым разительным доказательством является участие в празднестве Франции тех, задача которых — мыслить наиболее бескорыстным образом, какой только возможен для человеческого ума» [1, с. 49].

Естественно, главной темой речи Бутру стало взаимоотношение философии и науки. Он подчеркивал, что еще недавно слишком смелые построения Шеллинга и Гегеля оттолкнули науку от философии. Эти времена проходят. Философы признают достоинства науки, которая вносит строгость и достоверность в изучение жизни и даже души человека. Философские дисциплины благодаря науке полностью содержания устремляются к точности и истинности своих утверждений. Тем яснее обнаруживается сознание самостоятельной и относительно автономной философии. В человеческой душе еще не исчезло стремление оценивать вещи с точки зрения целого и согласовывать мысли и действия с идеей этого целого, этого подлинно существующего. Это стремление и называется «философским духом» в подлинном смысле этого слова [1, с. 52]. Свой спиритуалистический позитивизм Бутру представлял разновидностью единой и всеобщей философии, как она мыслилась Аристотелем, Лейбницем и Гегелем.

Тематика, заявленная Бутру, обсуждалась на секционных заседаниях. Один из докладов, например, назывался «Аргумент в пользу человеческой свободы, почерпнутый из физического детерминизма». А на секции логики и истории науки Жюль Таннери демонстрировал результативность взаимодействия философии и науки: «Математическая логика — разве это не органический синтез науки и философии? Алгебра и логика — разве не позволяет их сочетание проникнуть в механизм дедукции?» [3, с. 49]. В сциентистском духе профессор Женевского университета Гур толковал «О прогрессе в истории философии». Медленный и скромный, но несомненный и заметный прогресс в развитии философии существует. Он идет двойкой: посредством все большей экспансии понятия и доказательства в философии, из которой вытесняется поэзия и мифология, и посредством позитивного решения проблем в пределах научной философии.

Итоговыми выступлениями на конгрессе можно считать доклады Ф. Тённиса «Творческий синтез» и заключительное слово Бутру. От наступившего XX в. Тённис ожидал синтеза всех предполагаемых теорий:

Можно предсказать, что XX век, восприняв у Спенсера принципы эволютивной истории жизни, духа и культуры, у Канта — идею реорганизации социального строя, у Гегеля — идею метафизической обработки основ наших знаний, — XX век осуществит творческий синтез интеллектуальных систем, рожденных великими народами [3, с. 49].

В заключительном слове Бутру двумя пунктами обозначил свое видение результата работы конгресса. Во-первых, все признавали необходимость тесного единения фи-

лософии с науками и сохранения независимости по объекту и принципам. Во-вторых, философы соглашались признать «равноправность философии познания и философии действия, из которых ни одна не должна вредить другой, стеснять другую». Столь невеликая теоретическая результативность — убеждал Бутру — не должна смущать: как бы философы ни хотели выработать общечеловеческое сознание, мысль каждого из них еще не сбросила уз индивидуального характера, она у каждого из участников конгресса еще неполна, узка, искусственно определена и ограничена.

Русскими участниками заседаний конгресса были А. В. Васильев (доклад «Принципы исчисления вероятностей») и В. И. Ивановский (доклад «О возможности философской терминологии, общей для всех философов»).

Оба русских были активны и в организационном отношении. Васильев внес предложение для Оргкомитета будущего конгресса: наметить наиболее важные темы для обсуждения, доклады по которым подготовили бы самые известные философы. Помимо того, по найденным темам предлагалось собрать обширную библиографию.

Ивановский в союзе с А. Лаландом внес резолюцию, одобряющую инициативы, направленные на улучшение и придание большей определенности философской терминологии (создание словарей и специализированных обществ). Третьим русским участником конгресса был неизвестный автору Н. М. Знаменский (возможно, духовное лицо).

Были представлены, но по каким-то причинам не состоялись доклады киевлян В. В. Лесевича «Сопоставление позитивизма и эмпириокритицизма» и Н. Н. Шиллера «Основные понятия механики».

Из-за болезни не смог приехать на конгресс Б. И. Чичерин, но его доклад «Метафизика — есть ли наука?» был зачитан на секции Общей философии и метафизики, которой руководил А. Бергсон. Метафизика, конечно же, является наукой, говорилось в докладе. Понятие об Абсолютном существе есть не что иное как

необходимая идея разума, без которой он не может постигнуть самое существование относительного. Возможно ли, чтобы законы разума были неприменимы к этому Существу, которого бытие составляет для него необходимое требование, логически вытекающее из самих законов? Это было бы явным противоречием [3, с. 656].

К высшим задачам метафизики как раз и принадлежит «приложение умственных категорий к Абсолютному существу». Далее Чичерин подытоживал:

...Философия и религия призваны не враждовать друг с другом, а соединиться для того, чтобы снова возвести человечество к тем возвышенным вершинам, откуда открываются ему совокупные горизонты и откуда оно может обозревать тот обширный путь, который предстоит ему совершить, и ту цель, которой оно должно стремиться достигнуть. Светоч, призванный руководить им в этом шествии, есть Разум, которому нечего отречься ни от одного из своих прав, и, который, несмотря на его ошибки, есть отражение вечного Света, данное человеку для познания вещей [2, с. 656–657].

Прений по докладу по причине отсутствия докладчика не было, но отклик на него прозвучал в докладе англичанина Уодена (Woden) «Гегельянство в современной философии», в котором автор признавал — вслед за Чичериним — право метафизики развиваться в плане умозрительной науки.

Можно предположить, что заседания конгресса посещали М. М. Ковалевский, Е. В. де Роберти, И. И. Мечников, А. И. Чупров и другие русские ученые, которые

участвовали в работе русского отделения Международной выставочной школы, организованной при Пятой Всемирной выставке.

Конгресс принял решение о периодическом, раз в три года, созыве совещаний подобного типа. Для реализации этого замысла была создана постоянно действующая комиссия, в состав которой были делегированы два русских участника конгресса — А. В. Васильев и В. Н. Ивановский. Помимо них в комиссию вошел Козловский из Польши, пока бывшей в составе Российской империи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ивановский В. Н. Международный философский конгресс в Париже // Журнал Министерства народного просвещения. — 1901. Апрель. — С. 47–85.
2. Чичерин Б. Н. Метафизика есть ли наука? // Вопросы философии и психологии. — 1900. — Кн. 54 (IV). — С. 640–657.
3. Ю. А. Международный философский конгресс в Париже // Русская мысль. — 1901. — № 4. — Стр. 2. — С. 45–53.

УДК 231.74

А. Ю. Григоренко*

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И СОВРЕМЕННОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Статья посвящена анализу сущности современной постмодернистской философии и ее влияния на развитие христианской теологии. Особое внимание уделено исследованию «теологии религий». «Теология религий» — понятие, которое используется в современной теологии для обозначения исследований в области отношений между христианством и другими религиями. Представители этого направления считают, что «теология религий» должна включать не только христианство, но и все другие религии, и даже светские идеологии. Они считают, что все религии являются в равной степени истинными. Автор статьи пытается разобраться, правы ли эти теологи.

Ключевые слова: теология, религия, постмодернизм, философия, христианство.

A. Y. Grigorenko

Postmodern Theology of Religion and Contemporary Science of Religion

The article analyses contemporary postmodern philosophy and its influence on theology to-day. A special attention is paid to the investigation of the “theology of religions”. “Theology of religions” is a term, used in contemporary theology to refer to religious reflections upon the relations between Christianity and other religions. Some theologians say that all religions are truth. Author of article is not agreed with such view.

Keywords: theology, religion, postmodernity, philosophy, christianity.

Истоки постмодернизма, как известно, приходятся на 60–70-е годы прошлого столетия, когда в умах молодых европейцев и американцев буйствовали лозунги идеологов знаменитой контркультуры. Конец XX в. — это пик постмодернизма. Что будет дальше — неизвестно, но очевидно, что и век постмодернизма уже близится к концу. Каково влияние постмодернизма на религию и науку о религии? Поиск ответа на этот вопрос и является целью настоящей статьи.

Эпоха постмодернизма, в отличие от эры модернизма XIX — начала XX вв., кажется безразличной и равнодушной к вере, религии и религиозному мышлению [3, с. 145].

* Григоренко Андрей Юрьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения РГПУ им. А. И. Герцена, relig-rgpu@yandex.ru.

Но это лишь кажимость, ибо постмодернизм настроен по отношению к христианству по меньшей мере негативно: он пытается лишить христианство таинственности, сорвать с него покровы святости, превратить его в одну из форм мировоззрений, вроде коммунизма. Причины такого отношения к христианству коренятся в самой природе постмодернизма, его главных характеристиках. В настоящей статье мы попытаемся проследить, как основные идеи постмодернизма влияют на развитие западной теологии. Оговоримся при этом, что исследовать влияние постмодернистской философии на развитие современной теологии в целом крайне сложно (см., напр. [9]), для этого потребуются усилия целого коллектива исследователей; и отразить его в рамках одной небольшой статьи невозможно. Поэтому автор настоящей работы ограничился лишь одним аспектом этой проблемы: влиянием постмодернизма на формирование в западном богословии так называемой теологии религии.

Как известно, принципы постмодернизма в систематическом виде были сформулированы французским философом Ж. Ф. Лиотаром, который еще в первой половине XX в. проповедовал отказ от общих положений, провозглашал плюрализм идей и относительность истины, что оправдывало, по его словам, сосуществование локальных, конкурирующих друг с другом теорий и концепций, основанных на совершенно противоположных мировоззренческих основаниях. Последователи Лиотара (прежде всего французские философы второй половины XX в. Ж. Батай, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр и др.) также выступили с критикой претензий человеческого разума на познание истины, которую они отрицали, полагая ее пережитком прошлого. Отрицая понятие истины, отрицая ее объективность, они вообще исключили последнюю из жизни людей, лишив человека любых, в том числе и нравственных, ориентиров [2].

Исключив истину из мира людей, французские философы-постмодернисты одновременно стали отрицать истинность Библии и Откровения Бога, выступая, якобы во имя равенства всех религий, против претензий христианства на монопольное владение истиной. В результате они уравнивали христианство с другими религиями (с древним и современным язычеством, с религиями Нью-Эйдж, с восточными культурами и т. д.), а также со светскими идеологиями.

Одним из первых представителей постмодернистской философии, который заинтересовался религиозными проблемами, был французский философ Ж. Батай, посвятивший исследованию религии целый ряд своих ранних и зрелых сочинений: «Внутренний опыт» (1943), «Теория религии» (1948), «Сумма атеологии» (1972) и некоторые другие. В этих работах он лишал христианство уникальности как религии, обещающей человеку спасение, пытался противопоставить ему как равноценную альтернативу новые формы религиозности.

Влияние постмодернистской философии на современную культуру оказалось весьма значительным; она стала популярной даже среди западных теологов, что отчасти было подготовлено экуменическим движением [1, с. 181–190]. Под влиянием идей философов-постмодернистов в западном богословии возникает целый ряд течений и направлений, представители которых пытаются подвергнуть классическое христианство ревизии и деконструкции [4]. В литературе эти направления и течения получили название «постмодернистская теология», или теология «мегаперехода» (англ. megashift), под которой следует понимать попытки значительной группы христианских теологов перейти от традиций классического христианства к постмодернистскому пониманию Евангелия. Одной из разновидностей теологии «мегаперехода» явля-

ется так называемая «теология религии» — «термин, используемый в современной (постмодернистской. — А. Г.) теологии для обозначения различных теологических размышлений относительно взаимоотношений между христианством и другими религиями» [6, р. 76]. Наиболее ярким примером такой теологии стала книга, вышедшая в 1987 г. под символическим названием «В направлении к универсальной теологии религии». В Предисловии к этой книге Леонард Свидлер пишет, что «теология религий» должна включать все религии и идеологии, даже светские, ибо многие неверующие в классическом смысле все равно верят в свои истины [11, р. 54]. Он считает, что все религии и идеологии являют собой, по сути дела, одно и то же мировоззрение, хотя и выражают его в различных культурных и языковых формах. И это следует принимать и не настаивать поэтому на преимуществах одних доктрин над другими, а идти путем создания всеобщей религии, в которой всем религиозным традициям было бы комфортно. Борцов с идеей уникальности христианства и его монополии на обладание истиной сегодня достаточно много среди нынешних протестантских теологов-постмодернистов [7; 8].

Такие взгляды постмодернистских философов и теологов оказали влияние и на развитие светского религиоведения. Ведущий западный религиовед конца XX в. Н. Смарт утверждает, что современное религиоведение должно срочно расширить объект своего исследования и перестать быть исследованием одних только религиозных понятий и идей, к которым ранее причисляли лишь иудео-христианские представления о Боге. По его словам, современная наука о религии должна стать философией всех мировоззрений, к которым он причисляет как традиционные религии, так и религии новые, а также светские идеологии. Он настаивает на том, что современное религиоведение не должно игнорировать светские идеологии, ибо между религиями как мировоззрениями широких масс и светскими идеологиями не существует большого различия: и те и другие принадлежат к многообразному миру «символического освоения мира». Предметом такого религиоведения и является изучение тех идеологических систем, которые играли и играют важную роль в жизни человечества. Потребность современного общества в таком религиоведении, по мнению Смарта, крайне велика, ибо оно будет весьма полезным в современном фрагментарном мире для разработки общих, объединяющих всех людей нашей планеты, различающихся по языку, культурным стереотипам, цвету кожи, воззрениях. В конечном итоге Смарт так формулирует свое видение современного религиоведения и его предмета:

«Религиоведение конца XX столетия одновременно с исследованием традиционных религий должно заняться изучением так называемых светских символов и идеологий (национализм, марксизм, демократия), которые сегодня конкурируют с религиями и одновременно сами являются религиозными доктринами» [10, р. 170].

Что означают все эти рассуждения известного западного религиоведа? Только одно: нет разницы между традиционными религиями и религиями Нью-Эйдж, нет разницы между христианством, проповедующим, что нет перед Богом ни эллина, ни иудея, и фашизмом с его делением людей по расовому признаку. К сожалению, наши отечественные религиоведы сегодня поддались влиянию авторитета западных постмодернистских исследователей религии и, отказываясь давать общее определение религии, соединяют нередко в одно целое несоединимое.

Однако вернемся к постмодернистской теологии, точнее к постмодернистской «теологии религий». Ее сторонники утверждают, что Бог присутствует в вере и в жизни

людей, которые относятся к самым различным религиозным традициям, даже не религиозным. Всем им открыт путь к вере, и мы должны уважать их мнение. Оставаясь верными своим взглядам, мы не должны навязывать их другим. Приверженность своим ценностям и своей традиции должна сочетаться с уважением к иным традициям. Такого мнения придерживается, например, американский теолог Джон Хик, который считает, что «у Бога много имен». Он пишет, что Божественная реальность может восприниматься различными путями; по-разному можно и откликаться на нее, воспринимать ее и сознать ее. «Все такие весьма разнообразные виды знания о Вечном Существо отражают тем не менее лишь различные культурно обусловленные формы восприятия одной и той же Божественной реальности» [5, р. 190]. Чтобы быть более убедительным, Хик уподобляет верующих различных религий альпинистам, которые должны покорить вершину одной и той же горы. Как альпинисты могут это сделать, восходя на гору разными маршрутами, так и верующие поднимаются к Богу разными путями.

Традиционное христианство настаивает на том, что спасение возможно посредством одной только веры в искупительную жертву Иисуса Христа. «Теология религии» учит, что спасаются и те, кто принадлежит к другим религиозным традициям, т. е. без веры в Христа. Они считают, что Св. Дух может даровать спасение даже тем, кто Христа не знает. Так, пишет один из постмодернистских теологов,

«можно, конечно, верить, что мы обретем спасения именно через Христа, но при этом не следует отрицать, что существуют и иные способы контакта между Богом и человеком. Можно держаться христианской веры, не порицая при этом иные пути веры. Можно поэтому утверждать спасение во Христе, не утверждая при этом, что нет спасения вне Христа» [5, р. 75].

Христос при этом считается не столько жертвой, сколько примером. Да и примеров Спасителей, по мнению постмодернистских философов и теологов, имеется так много в других религиях, что Христос в этом смысле вовсе не уникален для истории человечества: сотериологические личности имеются и в зороастризме, и в буддизме, и в иудаизме и в других религиозных традициях, которые существовали и существуют сегодня [5, р. 52, 75].

К чему на практике приводят такие рассуждения? Только к одному: сегодня во имя ложно понимаемой толерантности в Европе даже запрещают публично демонстрировать свою христианскую принадлежность, а в Конституции Европейского союза, несмотря на все просьбы папы Иоанна Павла II, забыли отметить роль христианства в объединении европейских народов. Более к этому автор добавить ничего не может.

ЛИТЕРАТУРА

1. Прилуцкий А. М. Влияние экуменических организаций на религиозную ситуацию в северо-западном регионе // Регионология. — 2008. — № 62. — С. 181–190.
2. Проворова Е. Н. Гомосексуализм в эпоху постмодерна. Смещение границ нормативности // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — 2008. — № 54. — С. 182–184.
3. Шмонин Д. В Схоластика как философия образования // Вопросы философии. — 2011. — № 10. — С. 145–154.

4. Deconstruction and theology / Ed. Hick J. — New York: Orbis Books, 1982.
5. Hick J. God has many names. — Philadelphia: Westminster Press, 1982.
6. Lareland P. Postmodernity: Christian identity in a fragmented age. — Minneapolis, 1997.
7. The myth of Christian uniqueness: toward a pluralistic theology of religions / Ed. Hick J. and Knitter D. — New York: Orbis Books, 1987.
8. The myth of pluralistic theology of religions / Ed. Gavin D. Costa. — New York: Orbis Books, 1990.
9. Shmonin D. Theology in Secular and Denominational Universities in Contemporary Russia: Problems and Prospects for the Development of Religious Education // Islamic Education in Secular Societies / Ednan Aslan, Margaret Rausch (eds.). — Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang edition, 2013. (Wiener Islamstudien. Bd. 4). — P. 237–246.
10. Smart N. Worldviews: crosscultural explorations of human beliefs. — London: Basingstoke, 1990.
11. Swidler L. Towards a universal theology of religion. — New York: Orbiss Book, 1987.

СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОЦЕДУРЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ ОПРЕДЕЛЕНИЙ РЕЛИГИИ)

В статье рассматриваются знаковые аспекты процедуры определения и выделяется проблематика, связанная с определением сложных понятий. Показывается важность определения для организации междисциплинарного знания, а также рассматриваются семиотические аспекты определения как коммуникативной процедуры. Посредством введения понятия «семиотическое соглашение» предлагается способ элиминации метафизики, а также демонстрируется возможность остенсивного определения сложных понятий на примере определения религии. Формулируется вывод о том, что осмысленность сложных понятий является следствием их семиотической организации, а определение представляет собой не только подбор соответствующих дефиниенсов, но и селекцию дефиниендумов. Предлагается семиотическое понимание «религии» как принципа, в соответствии с которым разнородные понятия, образующие содержание различной лексики (ритуал, намаз и пр.), организуются в классы.

Ключевые слова: семиотическое соглашение, остенсивное определение, религия, понятие, язык, коммуникация.

A. Y. Rakhmanin

Semiotic aspects of definition (the case of defining religion)

The article is dedicated to the semiotic aspects of the procedure of definition, and among all there are pointed out the issues, concerned with the defining complex notions. The importance of definition to the organization of interdisciplinary type of knowledge is demonstrated, along with the semiotic aspects of definition as the communicating activity. By introducing the concept of “semiotic commitment” the way of eliminating metaphysics is proposed as well as the possibility of ostensive definitions of complex notions (e.g. definition of religion). The argument is put forward according to which the meaningfulness of complex notions result from their semiotic organization, while definition is not only the selection of definiens to the definiendum, but also vice versa. “Religion” treated in a semiotic way may be understood as principle of organizing multifold notions conceptualized by varied lexis (e.g. ritual, namaz etc.) into the certain classes.

Keywords: semiotic commitment, ostensive definition, religion, notion, concept, language, communication.

* Рахманин Алексей Юрьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения ЧОУ ВО «Русская христианская гуманитарная академия», a.rakhmanin@gmail.com.

Поучительно не то, что религию невозможно определить, а то, что ее можно определить пятьюдесятью различными способами.

Дж. З. Смит [15, с. 193]

Процедура определения, составляющая одну из основ всякого организованного познания, в известном смысле остается на периферии интересов эпистемологии. Если такие явления, как классификация, типология, верификация и т. д., служили предметом для оживленных, а зачастую и ожесточенных споров в истории философии науки, то определение не получало сопоставимого внимания. Одна из возможных причин такого положения дел, вероятно, состоит в самоочевидности данной процедуры и, следовательно, тривиальности — в теоретическом смысле — любой постановки соответствующих вопросов. Однако коль скоро определение составляет фон научного познания, а ситуации, в которых исследователь обращает внимание на фоновые элементы, всегда небанальны, то можно предположить, что обращение к проблеме определения является симптомом теоретической нестабильности той или иной науки. Имеет место своего рода периодичность постановок вопроса об определении религии в религиоведении, в которой выделяются экстремумы в середине 20-х гг. XX в. (связанные с разработками Дюркгейма и Отто), в 50-х, 60-х, 80-х и 90-х гг.

В религиоведении проблема определения традиционно привлекает внимание исследователей, причем независимо от того, как решается вопрос относительно самой возможности получения значимых результатов. Достаточно общей, насколько мы можем судить, является следующая установка: несмотря на невозможность (т. е. нереалистичность ожиданий) дать идеальное определение, такие попытки необходимы, поскольку с ними связывается организация религиоведческой деятельности или теоретические предпочтения. Так, например, очевидно, что определение, данное с обращением к тезаурусу социологии, будет в значительной степени отражать дисциплинарные установления социологического знания, которое, соответственно, окажется ядерным для религиоведения в целом. Однако именно для организации междисциплинарного знания определение главного его объекта составляет сложность, в силу неясности того, какие именно теоретические обязательства и предпочтения оказываются решающими. На наш взгляд, одним из существенных затруднений такого рода является непроясненность природы дефиниендума.

Одна из особенностей процедуры определения в высокоорганизованных дискурсах состоит в том, что из двух ее составляющих по крайней мере одна — как правило, дефиниендум — ясна. Более того, едва ли не хрестоматийным следует назвать взгляд, согласно которому эффективное определение есть установление отношения соответствия между определяемым и определяющим, или синонимии, что возможно лишь при условии ясности природы определяемого. Тем не менее в исследовательских практиках, предполагающих несколько уровней или способов организации, а также взаимодействие различных понятийных аппаратов, часто остается неизвестным, какая реальность определяется. Применительно к нашей ситуации вопрос может быть редуцирован к следующему: *что именно мы определяем, определяя религию?*

Вопрос, что такое дефиниендум, в этом контексте перестает казаться излишне философским; речь, бесспорно, не идет о том, что ответ на этот вопрос должен содержать какую бы то ни было скрытую или явную метафизику, отражающую онтологические обязательства познающего субъекта. В высокоорганизованном дискурсе — а именно

так склонны рассматривать свою деятельность исследователи религии — возможно обрисовать несколько стратегий определения, которые не только приводят к очевидно различным результатам, но и требуют реализации принципиально различных интеллектуальных ресурсов в зависимости от того, как понимается природа дефиниендума. Этот плюрализм решений, при равной их эффективности или, по крайней мере, осознаваемой за ними равной теоретической оправданности, может быть рассмотрен не столько в рамках классической эпистемологии (для которой ситуация «природа дефиниендума — определение» была бы линейной), сколько семиологии. Иными словами, можно попытаться рассмотреть сложную природу дефиниендума как феномен, имеющий скорее знаковую, нежели понятийно-теоретическую проблему. При этом очевидно, что различия «эпистемологии» и «семиологии» в нашем случае являются результатом удобства анализа, а не отражают существующее положение дел.

Дефиниендумом в определении религии может быть: *a.* «религия» как класс (существующих религий), *b.* подкласс (фрагмент класса, по той или иной причине относящийся к классу «религия»), *c.* имя класса, *d.* экземпляр класса, *e.* слово, означающее класс, подкласс, элемент класса, *f.* содержание понятия, интенционал. Этот список далек от завершенности, и в данном случае мы наметили лишь наиболее очевидные варианты, тогда как можно выделить и несколько более сложные, например правило включения в класс. Зачастую смешение этих референтов «религии» и приводит к тому, что Витгенштейн назвал бы лингвистической путаницей, результатом которой становится или неоправданный реализм, по общему признанию, нежелательный в эмпирически ориентированном религиоведении, или прагматизм, приводящий к размыванию границ профессиональной компетенции, вследствие чего квалифицировать практику как религиоведческую нередко не представляется возможным. Действительно, прагматическая позиция, которая в общем и целом как будто стала общепризнанной в современных исследованиях религии (см., например, общность основных теоретических положений авторов сборника [18]), имеет известный недостаток: оценка успешности определения исключительно контекстуальными исследовательскими задачами, вероятнее всего, будет препятствовать организации религиоведческого знания как целого. Сторонники прагматической точки зрения исходят из того, что это целое уже дано как организованное; это весьма неочевидное само по себе допущение провоцирует возникновение дилеммы — или прагматический подход к определению, или междисциплинарный принцип. Поскольку последний очевидно является для религиоведческого знания родовым, в вопросе определения религии мы оставляем «прагматизм» за скобками. Примечательно, что политетический подход, как будто способствующий если не разрешению проблемы, то, по крайней мере, эффективному синтезу междисциплинарных обязательств и прагматической позиции, также оценивается сторонниками последней неоднозначно [16, с. 320].

Мы остановимся на последнем из перечисленных способов референции «религия», а именно будем считать, что в определении религии определяется понятие религии. Это предпочтение связано не с тем, что такой способ концептуализации представляется более значимым; просто, по нашему мнению, в социогуманитарном познании мы сталкиваемся, как правило, именно с такой референцией: «религия» и множество других понятий, очерчивающих предметные области гуманитарных дисциплин, представляют собой дескрипции, а не имена (Рассел), из чего следует, что «религия» отсылает не к событиям и вещам, а к именам и — возможно — к другим дескрипциям, т. е. знаковым системам.

С семиотической точки зрения процедура определения может быть проинтерпретирована как особая форма коммуникации, а следовательно, как ситуация семиозиса. Поскольку участие коммуникантов в такой ситуации обусловлено недостаточной осведомленностью одного из них, понимание определения традиционно сводится к той или иной концепции перевода. Как правило, именно представление определения в контексте перевода характерно для литературы логического характера, и по-видимому, этим объясняется отсутствие интереса к процедуре определения, ведь в исчислении она, как правило, представляет собой процедуру перевода, довольно частую и — в силу частого характера — не самую интересную. Собственно, в этом отношении наиболее показательна систематика, предложенная В. А. Смирновым, согласно которому определением следует называть «процедуры, вводящие новый термин», «процедуры установления значения уже имеющегося термина через другие термины» и «процедуры перевода» [9, с. 55–56]. Здесь естественным образом наиболее существенными оказываются теоретико-множественные предпочтения исследователя, а само определение будет сводиться к процедурам следования. Вне зависимости от версии — синтаксической или семантической — концепции следования очевидно, что в данном случае отношения между дефиниендумом (Dfd) и дефиниенсом (Dfn) суть отношения между терминами некоего языка. Ясно, что в таком языке процедуры определения — установление отношения между Dfn и Dfd — будут исключительно переводом.

Впрочем, в русле данной интерпретации возможно несколько более интересное допущение, не противоречащее основным допущениям концепции перевода, а именно: знание коммуникантов рассматривается ими как равно достаточное, а определение, в свою очередь, может быть способом организации так или иначе доступного знания в новой форме. Например, в таком ключе можно истолковать подход Дэвидсона к невозможности перевода и связанную с этим идею концептуальной схемы, или же представление Тарского об определении как форме транссубъективной организации индивидуального опыта [12, с. 103].

Условием такого подхода к определению является то, что коммуниканты должны обладать одним языком, но в разной степени — определение является установлением отношения синонимии не столько между предложениями различных языков, сколько между предложениями различных идиолектов одного языка. Так, согласно Корнелу Попа,

познающий субъект s_1 определяет для познающего субъекта s_2 термин β , где β есть *Dfd* посредством выражения $\varphi(\alpha_1, \dots, \alpha_n)$, где $\varphi(\alpha_1, \dots, \alpha_n)$ есть *Dfn*, в языке L , если $I_{s_1}, I_{s_2} \subset L$; $I_{s_1} \cap I_{s_2} \neq \emptyset$; $I_{s_1} \cap I_{s_2} \neq I$; $\beta \in I_{s_1}$; $\beta \notin I_{s_2}$; $\varphi(\alpha_1, \dots, \alpha_n) \in I_{s_1}$; $\varphi(\alpha_1, \dots, \alpha_n) \in I_{s_2}$; $\beta \xrightarrow{c} \varphi(\alpha_1, \dots, \alpha_n)$ в I_{s_1}, I_{s_2} , L [7, с. 106],

где L есть язык, и I есть идиолект. Собственно, вопрос сводится к тому, в какой момент идиолект превосходит свои границы до такой степени, что оправданно будет говорить скорее о языке, нежели об одном из его фрагментов. Вероятно, если следовать тому же Попа [7, с. 111–112], идиолект может расширять или правила (грамматика), или словарь, но не то и другое одновременно (в этом случае речь будет идти уже об изменении на уровне языка).

Оправданно предположить, что понятия, не поддающиеся однозначному определению (продуктивнее, по-видимому, считать, что они определяются множеством способов), составляют элементы, общие для множества идиолектов, входящих в один язык. Это проливает некоторый свет на сложность подобных понятий (см. ниже) и их по-

знавательную неоднородность. Кроме того, семиотическая интерпретация определения как перевода предполагает, что вне зависимости от природы дефиниендума правило взаимозаменяемости дефиниендума и дефиниенса не является обязательным, а всякий раз устанавливается в познавательной ситуации, очерченной идиолектом.

Последний тезис дает возможность говорить об остенсивном определении сложных объектов. В традиционном понимании, представленном, например, у Рассела, остенсивное определение предполагает акт указания — «процесс, благодаря которому человек любым способом, исключая употребление других слов, научается понимать какое-либо слово» [8, с. 75], однако само по себе указание еще не является определением. Определение выполняется лишь при формировании устойчивой привычки и выработки условий употребления конкретных слов в конкретных ситуациях [8, с. 75–76]. Примечательно, что таким образом могут определяться не только элементы предметной лексики, но и понятия, предполагающие сложную организацию. Например, ничто не мешает рассматривать такие ответы на вопрос «что такое религия?», как «религия — это, например, шахада, буддизм, литургия и иконопочитание», в качестве формы неявного *остенсивного по характеру* определения. Более того, возможно редуцировать этот пример до ситуации, удовлетворяющей требованиям Рассела: на вопрос, что такое религия, указать на конкретную практику, если она имеет место. Здесь важно, что предметом указания будет не столько конкретный феномен, сколько множество познавательных ситуаций, в которых или по отношению к которым употребление понятия «религия» может быть осмысленным. С этой точки зрения, смыслом высказываний, в которых понятие «религия» употребляется остенсивно, будет класс контекстов.

При этом остенсивным такое высказывание можно назвать лишь в том случае, если оно формулируется в рамках идиолекта, на уровне языка оно будет примером употребления понятия. На возможное замечание, в соответствии с которым в примере, приведенном выше, определение может быть названо остенсивным лишь нестрого, можно ответить, что существование строго остенсивных определений само по себе сомнительно. Как известно, концепция остенсивных определений в том виде, в каком она была сформулирована Расселом, вызвала серьезную критику, прежде всего со стороны лингвистов. Так, элементарным возражением против чисто эмпирического характера остенсивных определений является указание на необходимость понимания коммуникантами значения указательного местоимения, а также самой ситуации указания, которая не может быть исключительно внеязыковой, как полагал Рассел [6, с. 99–100]. Серьезные философские возражения против чисто эмпирической интерпретации остенсивных определений можно найти и в «Философских исследованиях» Витгенштейна [1, с. 92–93].

В наиболее разработанной семиотической теории определения, принадлежащей Корнелу Попа, собственно коммуникативный контекст ограничивается практически исключительно педагогической функцией, тогда как профессиональные типы дискурса во многом считаются производными от нее. (Неявным образом здесь представлена проблема экзегезы «Исследований» Витгенштейна, а именно: насколько языковые игры воспроизводят в качестве ядра процесс обучения?) Однако предложенные выше рассуждения позволяют предположить, что семиотически остенсивная функции определения в профессиональных и повседневных типах дискурса различаются, в связи с чем анализ дисциплинарного знания требует дополнения и расширения строго эмпиристской концепции Рассела. В то же время последняя выявляет весьма

важный аспект любого определения — интенсивность референциальных ожиданий и соответствие им особого рода реальности.

Действительно, у Рассела остенсивное определение обеспечивает накопление субъектом базовых знаний о мире, знаний о конкретных сущностях, представляющих классы. Такое определение оправданно считать и лингвистическим, поскольку определения предметной лексики строятся прежде всего как указания на реально существующие сущности. При этом важное для философской постановки вопроса противоречие, касающееся разных способов существования (например, «стола» и «единорога»), может быть редуцировано к фундаментальному различию между именем и дескрипцией. Важно то, что в силу ряда причин самоочевидный в рамках повседневного дискурса характер существования объектов, которые концептуализируются дескрипциями, представляет сложности при их определении в дисциплинарно организованном знании. При том что «религия» существует не в большей степени, чем «единорог», такие лексемы имеют референтом не столько соответствующие объекты, сколько универсумы значений, в связи с чем содержание подобных понятий можно свести к интенциональным объектам [см. 10, 11]. Отчасти это означает, что осмысленность высказываний, в которых употребляется понятие «религия», может быть сведена к особым онтологическим обязательствам.

В соответствии с классической формулировкой критерия онтологического обязательства (*ontological commitment*), принадлежащей Куайну, «теория обязывает к тем и только к тем сущностям, на которые должны быть способны указывать связанные переменные этой теории, для того чтобы сделанные в ней утверждения были истинными» [5, с. 37]. Более пространная — и, конечно, менее строгая — интерпретация онтологического обязательства предполагала бы в качестве обязательного условия пару «существование — объяснение (описание)», например, «то, благодаря чему система знания образует целое, существует по необходимости», или карнаповское «быть реальным в научном смысле значит быть элементом системы» [2, с. 301]. В этой работе мы будем использовать понятие онтологического обязательства именно в таком расширительном смысле, как имплицитное принятие сущностей, благодаря которым разрешается познавательная ситуация. В рамках дискурса теоретически фрагментарного, т. е. допускающего включения повседневного словоупотребления в качестве эвристически значимого, возможно, например, такое построение: религии именуется религиями, поскольку содержат нечто общее, что мы привыкли именовать религией. Например, необходимость концептуализации принципиально различных явлений в едином интеллектуальном пространстве, горизонты которого задавались европейским «религия», побуждала исследователей XIX в. полагать существование религии как сущности, онтологически релевантной феноменальному многообразию; примечательно название одного из наиболее философских трудов, посвященных истории религии, «Религия и религии» Отто Пфлейдерера [13].

В данном случае очевидно, что онтологические обязательства вынуждают признать реальность некоей идеи религии, сам факт существования которой делает объяснимым общность множества. Одна из особенностей социогуманитарного дискурса, на наш взгляд, состоит в том, что онтологические обязательства далеко не всегда элиминируются (или могут сниматься) в метатеории, поскольку предметом знания, которое может претендовать на статус метатеории в гуманитарных дисциплинах, является не формальная система, что характерно для наук дедуктивных, а система высказываний о сущностях. В этом заключается одна из причин,

по которой нам кажется оправданным говорить об остенсивных определениях мысленных объектов.

Наряду с онтологическими обязательствами участниками коммуникации должны разделяться эпистемологические обязательства, причем в классической традиции их взаимное соответствие является решающим в осуществлении истинностного познания. Оставляя в стороне вопрос о том, насколько произвольно взаимное соответствие онтологии и эпистемологии, отметим все же, что сам акт установления такого соответствия предполагает некоторое множество решений, более того, сильный вариант решения определяет формулировку той или иной концепции субъективности. Достаточным для нашей цели будет следующий тезис: гносеологические обязательства образуют класс процедур, необходимых для реализации ожиданий, которые задаются смыслом соответствующих классов сущностей.

В известной степени гносеологические и онтологические обязательства обособиваются друг друга достаточным образом. Предельно редко эксплицируемые гносеологические обязательства — несущественно, понимаются они как подчиненные онтологическим или же как детерминирующие эти последние (например, использование метода «соразмерного» исследуемому объекту), — могут рассматриваться как условия, вносящие известную сложность в процедуры определения. Так происходит, например, в тех ситуациях, когда равно обоснованными представляются заведомо различные по структуре, цели и методу определения, что характерно для определения объектов принципиально *неоднозначной* природы, объектов которые могут выступать в качестве сущностей (*entity*, в расселовском смысле) различным образом.

В эпистемологии определения таких объектов традиционно рассматриваются как более сложные версии предметных определений. Однако и здравый смысл подсказывает, что если соотношение лексических и реальных (по классификации Робинсона [14, с. 21]) определений книги или стола не составляет сложности, то равная оправданность лексического и, например, классификационного определения истории зачастую вынуждает осуществлять между ними выбор. Разумные основания выбора определений составляют предмет самостоятельного исследования, здесь для нас важны семиотические предпосылки ситуации равной оправданности принципиально различных определений. Эти ситуации характеризуют обращение к объектам сложной природы, которые невозможно — или неэффективно в познавательном смысле — однозначно охарактеризовать как «сущность», имя или дескрипцию. Достаточно часто такие объекты именуется мысленными, идеальными или интенциональными — вне зависимости от традиции и целей именованя всякий раз подчеркивается, что они хоть и могут быть зафиксированы вполне эмпирически, но не могут быть отождествлены с эмпирически фиксируемым экземпляром.

Следует признать, что в известном смысле эта проблема может выглядеть искусственной, ведь субъект исследовательской практики предельно редко попадает в ситуацию, в которой необходимость определения сложного объекта оказывается критически важной. Однако вне выполнения конкретной исследовательской задачи эта необходимость, вероятно, будет актуальной для тех уровней организации знания, которые предполагают взаимодействие с другими субъектами. Собственно, можно предположить, что именно характер понимания объекта, т. е. предлагаемые способы его описания, будут отличать представителя одной академической традиции от другой, тем самым выполняя функции институционального маркера. Такие маркеры не только отсылают к особенностям мировоззрения или исследовательских

программ, но и знаковым образом размечают интеллектуальное пространство научной дисциплины.

Существенно, что в анализе определений на первый план выступает исследование или онтологических, или гносеологических обязательств, тогда как *ситуация* определения, задающая параметры двух рядов обязательств, представляет собой некое целое. Исключение этого фактора целостности неизбежно приводит к оценке какого-то из обязательств как наиболее существенного. Нам представляется, что анализ определений сложных объектов должен предполагать исследование механизмов, благодаря которым различные аспекты сложного объекта формировали бы целостность, референт которой одновременно соответствовал бы онтологическим и гносеологическим ожиданиям.

Здесь возникает вопрос, насколько уместно полагать «семиотический» характер целостности сложных объектов условием их концептуализации в качестве реальных и, таким образом, следует ли описывать подобные критерии целостности как «реально существующие» (наподобие того, как описываются сложные объекты физической природы). Представляется продуктивным отказаться от какого бы то ни было решения, ведь если мы говорим о взаимном обосновании обязательств, то нет никаких разумных причин считать какие-то из них — семиотические в том числе — более основательными, чем остальные. Таким образом, решение вопроса о том, являются ли семиотические обязательства условием реализации онтологических или гносеологических обязательств в концептуализации сложных объектов, само по себе необязательно для исследования фундаментального свойства сложности. Однако можно постулировать закономерность, в соответствии с которой чем более семиотически неоднороден Dfd, тем богаче ряды его определений; причем речь идет не о множестве вариантов определения, принадлежащих к конкретному ряду (например, семантическому), а о принципиальном множестве способов определения.

Одно из последствий взаимной обусловленности гносеологических и онтологических обязательств на основе семиотических соглашений состоит в необходимости рассмотрения определений в системе трехуровневых семантик. Это следствие в значительной степени детерминировано коммуникативной концепцией определения, однако в то же время оно могло бы означать достаточность интерпретации определений в системе «денотат/значение» для логических контекстов (в которых определение рассматривается как преимущественно следование и для которых ситуация может быть исчерпана процедурой перевода). Наличие смысла у предложения, которое в противном случае распалось бы на ряд формулировок, имеющих автономные значения, является следствием принятия особого семиотического обязательства — или же такое обязательство может быть реконструировано аналитически.

Среди множества определений наиболее теоретически «емкими» с семиотической точки зрения являются определения семантические. В этой работе мы остановимся на определении из «Вордсвортского словаря верований и практик» и «Оксфордского словаря английского языка» в издании 1971 г. Следует отметить, что формулировки далеко не равнозначны, и определение «Оксфордского словаря» представляет собой классический вариант лексического (Dfd которого является лексема), тогда как определение «Вордсвортского словаря» относится к более сложно устроенному классу семантических определений в строгом смысле (Dfd является понятие). В соответствии с «Оксфордским словарем»,

Религия: 1. Деятельность или поведение, предполагающие веру в божественную управляющую силу, почитание ее и желание угодить ей; участие в основанных на этой вере ритуалах или обычаях. 2. Особая система веры и поклонения (*worship*). 3. Представление человека о том, что его предназначение контролирует некая высшая невидимая сила, которой должно воздаваться повиновение, благоговение и поклонение (*worship*); общая ментальная и моральная установка, питаемая этой верой и оказывающая воздействие на личность и общество; личное или общественное признание этих чувств (*feeling*) как образца духовной и практической жизни. 4. Страстное посвящение себя тому или иному принципу; безраздельная преданность и верность; совестливость; благочестивое отношение или преданность чему-либо [18, с. 98].

Несколько более сложное определение предлагается авторами «Вордсвортского словаря», ориентированного не только на фиксирование сложившегося словоупотребления, но и на его теоретическое обобщение; религия здесь

понятие, которое обычно обозначает: 1. множество всех религий; 2. сущность всех феноменов, которые обычно именуется «религиозными»; 3. потусторонний или посусторонний идеал, проявлением которого являются основные религии; 4. религиозность как образ жизни человека, который может сопровождаться системой вероисповедания и культовой практикой [19, с. 434].

Достаточно часто семиотические обязательства эксплицируются в форме утверждения о характере определения, например в приведенной выше формулировке, из которой с очевидностью следует, что определение семантическое, коль скоро определяется понятие. Проблема, однако, состоит в том, что далеко не всегда сложность дефиниендума исчерпывается указанием на то, какой именно аспект объекта определяется. Применительно к нашему примеру это проявляется в том, что формулировка ограничена простой констатацией полисемичности понятия «религия». Фактически можно было бы воспринять «фрагменты» этого понятия как омонимы, коль скоро определение ничего не сообщает нам о том, в каком отношении друг к другу находятся поименованные классы и существует ли такое отношение. Результатом данного определения неизбежно должен быть концептуальный выбор в пользу одного из предлагаемых классов. Более того, в такой интерпретации определение распадается на ряд утверждений вида $x (R^1)$, $x (R^2)$ и т. д., и ничто не препятствует тому, чтобы рассматривать это определение как фактически четыре определения, произвольно объединенные в одну формулировку. Если — вновь — не считать полисемию произвольной омонимией, связь между этими утверждениями скрыто оправдывается семиотическими обязательствами, а это заставляет считать, что между выделенными способами употребления есть какая-то связь.

Лексическое определение принято рассматривать как более простую версию семантического определения понятия, а Робинсон и вовсе не выделяет определения понятий из класса лексических (Котарбинский различает лексические, семантические и аналитические псевдоопределения, впрочем, по иному основанию [3]). Робинсон продемонстрировал, что фактически всякое лексическое определение является или лексикографическим — согласно Куайну, лексикограф лишь фиксирует сложившуюся практику употребления лексемы [4, с. 51], — или нормативным (*legislative*), результатом которого оказывается конструируемая исследователем норма будущего употребления [14, с. 28–37]. Однако считать, что лексическое определение может оказаться эффективным определением понятия, едва ли реалистично, коль скоро оно, как правило, не фиксирует полисемию как *значимый* элемент содержания понятий.

Пример простейшего семиотического обязательства может быть приведен в ходе интерпретации двух приведенных выше определений. В литературе достаточно часто встречается тезис о том, что лексическое определение (семантическое или номинальное) — это определение конкретной единицы языка. В семантическом определении подчеркивается, что понятие «религия» используется в четырех значениях. В свою очередь, в лексическом определении фиксируются свойства единицы языка, при том что остается открытым вопрос, какие свойства приписываются определяемой единице языка: остается она лексемой, единицей словаря, элементом предметной лексики или понятием (конкретным, абстрактным). Именно поэтому оказывается возможным истолковать данное выше определение как набор омонимов. Поскольку для семантического определения это очевидно не так (Dfd фиксируется как понятие), семиотическим обязательством имплицитно предписывается многозначность как *условие* эффективного использования понятия. Так, использование понятия «религия» в качестве $x (R^1)$ требует возможности его использования в качестве $x (R^2)$, $x (R^3)$ и т. д.

Примечательно, что вне зависимости от того, конкретным («вот это нечто, что я называю “религия”») или абстрактным («всякая возможная религия») понятием является наш дефиниендум «религия», существует скрытая закономерность рассматривать первое как частный случай второго, т. е. как квантификацию. Действительно, когда говорится «всякая возможная религия, например вот *эта*», имеет место ожидание: поскольку *это* нечто, определенное конкретным образом, свидетельствует об определенности некоторой общности, последняя может выступать как условие осмысленности всякого конкретного понятия.

Это скрытое соответствие, как правило, трактуется вполне метафизически, т. е. становится реализацией какого-то онтологического обязательства, например, «эта религия x есть xY , поскольку Религия есть Y ». Можно указать на несколько вариантов исключения такой метафизики, в том случае если она расценивается как нежелательная. Возможно считать абстрактное и конкретное понятия «религия» омонимами, что, однако, может привести к своего рода мереологическому нигилизму, в свете которого проблема определения сложных объектов снимается вовсе; интересно, что последовательный номинализм, вероятно, должен привести к сходным результатам. Также возможен отказ от употребления понятия «религия» и введение технического термина, содержание и смысл которого будут контекстуально ограничены дискурсом.

Очевидно, что предложенные выше варианты решения адекватны лишь тогда, когда определение представляет собой результат развития некой познавательной ситуации, в которой устанавливается соответствие между дефиниендумом и дефиниенсом. В случае сложных объектов, которые концептуализируются понятием, определение всегда будет иметь в качестве Dfd *один из аспектов* объекта. Подобная аспектуальность свидетельствует о том, что семиотические обязательства вынуждают не просто подобрать для Dfd соответствующий дефиниенс, но и наоборот. Иными словами, в ситуации определения сложных объектов «дефиниендум» представляет собой некий комплекс возможных вариантов, выбор в пользу которых осуществляется благодаря наличию возможных дефиниенсов, эпистемологически релевантных ситуации. В этом случае проблема противоречивого определения элиминируется как не имеющая отношения к делу.

Процесс селекции возможных дефиниендумов в ситуации определения позволяет рассмотреть подобные случаи как остенсивные. Действительно, выше говорилось о том, что смысл таких определений задается множеством контекстов употребления,

каждый из которых указывает на ситуацию, адекватную понятию. В этом отношении понятие «религия» всегда будет автореферентией, а потому вне квантификации не обладает никаким экстенционалом. В свою очередь квантификация предполагает редукцию понятия к экземпляру («вот эта религия», «всякая религия из множества, например вот эта» и т. п.); таким образом, определение сложных объектов всегда будет остенсивной практикой, концептуализирующей использование понятия.

Примечательно, что на возможность остенсивного определения религии впервые указал еще М. Спиро в программной статье 1966 г. [17], в которой, в частности, была предложена первая дихотомическая классификация определений, распределяющая все дефиниции на два типа — содержательные и функциональные. Согласно Спиро, в основе содержательных определений лежит указание на конкретную «составляющую» религии [17, с. 90], например веру в сверхъестественных существ, причем дефиниендумом является именно термин (*term*). В рамках этого подхода осмысленность определения зависит от его наглядности (как непротиворечия интуитивному содержанию понятия), а именно от отсылки к наиболее очевидному экземпляру понятия. При этом природа дефиниендума остается неясной, коль скоро понятие не сводится к однозначному экземпляру (ведь определение может быть более или менее наглядным).

Уместность семиотического истолкования дефиниендума в научном исследовании может быть продемонстрирована в частности тем, что позволяет избежать онтологического истолкования референта. В силу регулярного смешения уровней концептуализации, описанного выше, субъект высказывания склонен рассматривать, например, имя класса как смысл понятия, коль скоро то, благодаря чему объект выделяется из фона, воспроизводит его сущность. Если рассматривать дефиниендум как сложный семиотический объект, то проблема референции может до известной степени сниматься; референтом дефиниендума в случае сложного понятия может быть *множество* возможных смыслов этого понятия. Следует отметить, что в такой интерпретации сложный объект является не только предметом, но и результатом определения.

Итак, мы надеемся, нам удалось показать, что интерпретация семиотических аспектов процедуры определения позволяет сформулировать следующие выводы. Семантические определения, в том случае если их дефиниендумом являются сложные объекты, можно истолковать как остенсивные практики, познавательное значение которых состоит в демонстрации классов ситуаций осмысленного употребления понятия. Эффективное использование собственно лексического определения понятий возможно при условии экспликации соответствующих семиотических соглашений. При этом сама ситуация определения сложных понятий предполагает в качестве условия установления синонимии не только селекцию дефиниенсов, но также и селекцию соответствующих дефиниендумов. Наконец, с семиотической точки зрения «религия» именуется скорее сетью значений или принцип, в соответствии с которым разнородные и разноуровневые понятия, концептуализируемые разнообразной по составу лексикой — обряд, святой, молитва, очищение, намаз, бодхисаттва и пр., — организуются в классы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. — Ч. I. — М.: Гнозис, 1994.
2. Карнап Р. Значение и необходимость. — М., 1959.

3. Котарбинский Т. Элементы теории познания, формальной логики и методологии наук. — М., 1963.
4. Куайн У. В. О. Две догмы эмпиризма // С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / Пер. с англ. В. А. Ладова и В. А. Суровцева; под общ. ред. В. А. Суровцева. — М., 2010. — С. 45–80.
5. Куайн У. В. О. О том, что есть // С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / Пер. с англ. В. А. Ладова и В. А. Суровцева; Под общ. ред. В. А. Суровцева. — М., 2010. — С. 21–44.
6. Лайонз Дж. Лингвистическая семантика. Введение / Пер. с англ. В. Морозова, И. Шатуновского. — М.: Языки славянской культуры, 2003.
7. Попа К. Теория определения. — М., 1976.
8. Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы / Пер. с англ. Н. В. Воробьева; Науч. ред. Э. Кольман. — Киев: Ника-Центр, 1997.
9. Смирнов В. А. Логические методы анализа научного знания / Под ред. В. Н. Садовского и В. А. Бочарова. — М.: Эдиториал УРСС, 2002.
10. Clark M. Intentional Objects // *Analysis*. — Vol. 25, N 3. — 1965. — P. 123–128.
11. Crane T. Intentional objects // *Ratio*. — Vol. 14. — 2001. — P. 336–349.
12. Hodges W. Tarski's Theory of Definition // *New Essays on Tarski and Philosophy* / Ed. Patterson D. — Oxford; New York, 2008. — P. 94–132.
13. Pfliegerer O. Religion und Religionen. — Munchen, 1906.
14. Robinson R. Definition. — Oxford, 1968.
15. Smith J. Z. Religion, Religions, Religious // *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago; London, 2004. — P. 179–196.
16. Snoek J. A. M. Defining “Religions” as the Domain of Study of the Empirical Sciences of Religions // *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests* / Eds. Platvoet J. G., Molendijk A. L. — Leiden; Boston; Koln, 1999. — P. 313–333.
17. Spiro M. Religion: Problems of Definition and Explanation // *Anthropological Approaches to the Study of Religion* / Ed. M. Banton. — London, 1966. — P. 85–126.
18. *The Oxford English Dictionary*. — Vol. II. — Oxford University Press, 1971.
19. *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions* / Ed. R. Goring. — Edinburgh, 1995.

ИСКАРИОТ (Ἰσκαριώθ): «ТОТ, КТО ВИДЕЛ ЗНАМЕНИЕ» (אִסְקָרְיָוֹת/אִסְקָרְיָוֹת, (ʾi)sqar(i)ʾōt/yisqar(i)ʾōt?¹

В статье предлагается этимология прозвища Иуды «Искарriot», возводящая его к еврейско-арамейскому глаголу שקר, *sāqar/sʿqar*, и существительному ת(ו)א, ʾōt/ʾōt (широко засвидетельствованному в Еврейской Библии и встречающемуся в Талмуде [= араб. لآ, لآل], так что само прозвище может интерпретироваться как «тот, кто видел знамение» (ср., напр., Ин 2: 23, 4: 48, 6: 2, 14, 30, где упоминаются «видевшие знамения» [ἑθεώρων τὰ σημεῖα; 6: 2] и пошедшие вслед за Иисусом; использованные в этих стихах глаголы θεωρέω и ὀράω соотносятся с глаголом שקר, *sāqar/sʿqar*, «смотреть», «видеть», «вглядываться», а существительное σημεῖον (мн. ч. σημεῖα) коррелирует с ת(ו)א, ʾōt/ʾōt, «знак»). Гипотетически «положительный» характер прозвища Иуды, возможно, объясняет то, почему евангелисты не приводят читателю его интерпретацию.

Альтернативная этимология прозвища Иуды «Искарriot» может восходить к еврейско-арамейскому глаголу שקש, *šāqar/šʿqar* («лгать», «обманывать», «клеветать», ср. «нарушать (договор и т. п.)», «предать» [это значение засвидетельствовано в самаритянском арамейском]), и тому же существительному ת(ו)א, ʾōt/ʾōt: «Искарriot» — это «тот, кто оболгал /гср. предал знамение», т. е. тот, кто мог выступить лжесвидетелем в отношении Иисуса (ср.: Мф 26: 59 и сл.; Мк 14: 55 и сл.; ср. также: Ин 6: 70).

Ключевые слова: первые христиане, Евангелия, знамения, этимология прозвища Иуды «Искарriot».

I. R. Tantlevskij

Iskarioth (Ἰσκαριώθ): the “One Who Saw a Sign”
(אִסְקָרְיָוֹת/אִסְקָרְיָוֹת, (ʾi)sqar(i)ʾōt/yisqar(i)ʾōt?

The article derives Judas’s nickname *Iskarioth* (Ἰσκαριώθ) from the Hebrew / Aramaic verb שקר, *sāqar/sʿqar*, and the noun ת(ו)א, ʾōt/ʾōt, widely used in Biblical Hebrew and attested in the Talmud (=Aramaic לآ, לآל), and interprets it as the “one who saw/gaze upon a sign” (cf., e. g., *John* 2: 23, 4: 48, 6: 2, 14, 30 mentioning those who «saw signs» [ἑθεώρων τὰ σημεῖα; 6: 2] and came to be Jesus’s followers; the verbs θεωρέω and ὀράω used in these passages correlate with the Hebrew / Aramaic שקר, “to look (at), gaze, see”, and the noun σημεῖον (pl. σημεῖα) correlates with the term ת(ו)א,

* Тантлевский Игорь Романович — доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры Санкт-Петербургского государственного университета, tantigor@bk.ru

¹ Статья подготовлена при поддержке РФНФ, проект № 14-03-12003 «Информационный ресурс “Библейская текстология”».

“sign”). The *ex hypothesi* “positive” character of Judas’s nickname possibly explains the evangelists’ renunciation of its interpretation.

As an alternative etymology of Judas’s nickname *Iskarioth* one can derive it from the Hebrew / Aramaic verb קשׁוּ, *sāqar/s^oqar* (“to lie, deceive, slander”, *sc.* “to violate (a treaty, etc.)”, “to betray” [the latter meaning is attested in Samaritan Aramaic]) and the same noun ק(שׁ)ר: the “one who slandered/*resp.* betrayed a sign”, *i.e.* the one who brought false evidence against Jesus (cf.: *Matt.* 26: 59 ff.; *Mk.* 14: 55 ff.; cf. also: *Jn.* 6: 70).

Keywords: the first Christians, the Gospels, signs, etymology of Judas’s nickname “Iskarioth”.

Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει...

И когда он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, то многие уверовали во имя его, видя знамения, которые он творил...

(Евангелие от Иоанна 2: 23)

...εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε.

...Иисус тогда сказал ему: «Вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес».

(Евангелие от Иоанна 4: 48)

...ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολὺς, ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων.

...за ним последовало множество народа, потому что видели знамения, которые он творил над больным.

(Евангелие от Иоанна 6: 2)

Οἱ οὖν ἄνθρωποι, ἰδόντες ὃ ἐποίησε σημεῖον ὁ Ἰησοῦς, ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφῆτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον.

Тогда люди, видевшие знамение, сотворенное Иисусом, сказали: «Это истинно тот пророк, которому должно прийти в мир».

(Евангелие от Иоанна 6: 14)

Εἶπον οὖν αὐτῷ· τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι; τί ἐργάζῃ;

На это сказали ему: «Какое же ты сделаешь знамение, чтобы мы увидели и поверили тебе? Что ты произведешь?».

(Евангелие от Иоанна 6: 30)

В отличие от ряда других еврейско-арамейских фраз и обозначений (включая прозвища некоторых апостолов), приводимых в греческих транслитерациях в Новом Завете, прозвище предателя Иуды — «Искарот» — остается во всех четырех Евангелиях без интерпретации. (Вообще, значения отдельных арамейских терминов, остающихся без непосредственного истолкования, легко выявляются по контексту или параллельному полустижью, где употреблено синонимичное греческое слово (см., напр.: Мф 6: 24 и 6: 19 и сл. (ср.: Лк 16: 9–13 и 1–8); Мф 5: 22); такие же термины, как ἀλληλουιά (Откр 19: 1, 3, 4, 6), ἀμὴν, ὠσαννὰ, ὁ Ναζωραῖος / ὁ Ναζαρηνός и некоторые

другие вошли в раннехристианскую лексику без перевода; см. также ниже.) Чем это можно объяснить? Допускают, что интерпретация термина «Искарриот» уже могла быть не ясна писавшим по-гречески евангелистам [см., напр. 3, с. 52]. С другой стороны, отказаться от объяснения значения прозвища Иуды своим читателям новозаветные авторы могли и умышленно. (Возможно, это предположение справедливо и по отношению к устным традициям, лежащим в основе Евангелий.) Почему? Может быть потому, что прозвище «Искарриот» вполне могло возникнуть еще до предательства Иуды — до того, как «вошел в него Сатана» (Лк 22: 3; Ин 13: 2, 26–27; ср.: Мф 27: 3–5), — и, следовательно, не обязательно носить негативный характер. Судя же по Ин 6: 71, 13: 2, 26, это прозвище вообще было родовым: Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου, букв. «Иуда, (сын) Симона Искариота». (В ряде манускриптов [К, Δ, Π, f1 и др.] в Ин 6: 71 вместо Ἰσκαριώτου написано Ἰσκαριώτην.) В то же время, если предположить, что прозвище Иуды содержало положительные коннотации, то, возможно, что автор Евангелия от Иоанна умышленно «переносит» его на Иудиного отца, дабы не соотносить с предателем Иисуса ничего позитивного. Во всяком случае, во всех четырех Евангелиях наименование «Искарриот» применяется к Иуде еще до того, как он предал Иисуса. И вот, как раз потому, что данное «первоначальное» прозвище могло нести какое-то «позитивное» содержание, евангелисты, возможно, и не представили читателю его интерпретацию, дабы с самого начала повествования не вызывать никаких иных, кроме негативных, ассоциаций в отношении Иуды. Не исключена возможность, что с аналогичным подходом мы встречаемся и в случае с Кайафой, т. е. иудейским первосвященником Иосифом, прозвищем или родовым именем которого было «Кайафа» (Καϊ(ά)φα(ς); см.: Иосиф Флавий. Иудейские древности, XVIII, 95; ср.: 35). Возможно, данное прозвище представляет собой другую, помимо Κηφᾶς, греческую передачу арамейского слова כְּפָא (kēpā), «скала»; Кифой (Κηφᾶς), по-греч. Петром, Иисус нарек апостола Симона (Ин 1: 42). В посланиях апостола Павла Симон почти во всех случаях упоминается просто как Κηφᾶς (1 Кор 1: 12, 3: 22, 9: 5, 15: 5; Гал 1: 18, 2: 9, 11, 14. В Гал 2: 7–8: Πέτρος (дважды)). (С другой стороны, на т. н. «Оссуарии Кайафы» [не все исследователи убеждены в его подлинности] засвидетельствованы написания: «כְּפָר/כְּפָר, сын Йехосефа»; на «Оссуарии Мирйам» — «Йешуа, сын כְּפָר, священник» (ср.: Тосефта, Йевамот 1: 10: «дом כְּפָר»); см. далее: [2, с. 481–487; 14, с. 74–95; 7, с. 233–243].)

Прозвище «Искарриот» засвидетельствовано в двух формах: Ἰσκαριώθ и (ὁ) Ἰσκαριώτης (написание с определенным артиклем [ὁ Ἰσκαριώτης] зафиксировано в Мф 10: 4, Ин 12: 4, 14: 22; встречающееся в нескольких рукописях написание ὁ Ἰσκαριώθ в Мк 14: 10 (κ, L, Θ, Ψ, 565, 892) следует, вероятно, считать вторичным; варианты написания: Σκαριώθ, Σκαριώτης [рукопись Безэ (D; V в.)], resp. Пешитта: s'karyouta'). Эти две засвидетельствованные формы позволяют предположить, что «Иуда обозначался еврейским или арамейским наименованием, транслитерируемым как Ἰσκαριώθ, но передаваемым в греческой форме как Ἰσκαριώτης» ([12, с. 368], здесь же указаны варианты написания прозвища «Искарриот» в отдельных манускриптах). С другой стороны, отметим, что еврейская и арамейская *tav* в конечной позиции могла транслитерироваться не только через греческую *tetu*, но и через *tau* (например, название озера כנרת, Киннерет, в Евангелиях транслитерируется как Γεννησαρέτ (Мф 14: 34; Мк 6: 53; Лк 5: 1; у Евсевия Кесарийского в косвенных падежах: πρὸς τῇ Γεννησαρίτιδι λίμνῃ (Ономастикон, 58, 11) и τὴν Γεννησαρίτην λίμνη (Ономастикон, 120, 28); см.: [12, с. 381]). В основных рукописях наиболее раннего из Евангелий — от Марка — засвидетельствовано только написание Ἰσκαριώθ (3: 19, 14: 10; также: Лк 6: 16).

Среди основных предложенных этимологий термина «Искарриот» выделяют следующие (список приводится по: [12, с. 368]; ср., напр.: [6, с. 1091–1096]):

1. מִיִּשְׂרָאֵל, 'iš qā'iyūḏ, т. е. «муж (из) Кариота»; или при огласовке 'iš q'riyuḏt, «муж городов», т. е. «горожанин», гипотетически иерусалимец. Неустановленный до настоящего времени Кариот в Моаве коррелируют с упоминаемым в Ам 2: 2 и Иер 48: 24, 41 местом (haq-) q'riyuḏt, букв. «города». (Ср.: Иер. LXX 31: 24, 41: Καριώθ; Ам 2: 2: αἱ πόλεις, «города». Евсевий Кесарийский в Ономастиконе, 120, 1 говорит о Кариоте «в стране Моава, согласно Иеремии». Возможно, у пророков подразумевается Кирийатаим в окрестностях Медевы [Мадабы] в Моаве.)

2. От лат. sicarius («кинжальщик»; от sica, «кривой кинжал»); греч. σικάριος; араб. סִיקָרִין, síqārīn; при этом в начале слова реконструируется протетический *алеф*.

3. От реконструируемого араб. слова سِقَارِيَا, 'išqarūā, «лжец» с добавлением в начале слова гипотетического протетического *алефа*. Засвидетельствованное в еврейском вавилонском арамейском слово «лжец» выглядит как שִׂקְרָא/שִׂקְרָא, šiqqā(ʾ)rā' ([9, с. 1177]; см. также: [10, с. 566]; в сирийском то же значение имеет слово shaqqara, а термин shaqqaroutha' означает «ложь», «лжесвидетельство» [8, с. 568, 595]).

4. В еврейском вавилонском арамейском засвидетельствован термин סִקְרָא, s'qartā', «красная краска» [9, с. 829]; согласно палестинским источникам красная краска סִקְרָא, síqārā', делается из скального лишайника (fucus) [13, с. 986]. В еврейском палестинском арамейском глагол שִׂקַר, означает «красить (в красный цвет)». В арабском слово šuqra может иметь значение «румяный цвет лица» (saqqara, предположительно, «красильщик»). Отсюда возникла гипотеза, что прозвище «Искарриот» может означать «рыжий», «румяный» и т. д. При этом в начале слова реконструируется протетический *алеф*.

5. Иуда неоднократно обозначается в Евангелиях как ὁ παραδίδους (Мк 14: 42, 44, Мф 26: 25, 46, 48, 27: 3; Ин 18: 2, 5, 21: 20), т. е. «тот, кто выдает», sc. «предатель» (ср., напр.: Мт. 10: 4; Мк 3: 19; Лк 6: 16). В Ис 19: 4 Септуагинта переводит евр. глагол כָּכַר, sikkēr (порода p'el) через греч. παραδίδωμι, «передавать (в руки кому-то)», «предать». Исходя из этого допускается, что прозвище «Искарриот», возможно, означает «предатель». При этом в начале слова, возводимого к упомянутому еврейскому глаголу, реконструируется протетический *алеф*.

6. Тот же глагол כָּכַר в еврейском языке в породе qal и в арамейском в породах re'al и ra'el может иметь, кроме прочего, значение «душить» [13, с. 992–993]. На этом основании реконструируют вероятный арамейский термин ж. р. (с протетическим *алефом*) סִכְרָיְטָא, 'iskāryūtā', со значением «удушение», который мог стать прозвищем Иуды; согласно Мф 27: 5 Иуда удавился. В латинском переводе текста Оригена (Комм. на Мф 35) сохранился пассаж, в котором последний замечает, что «слышал предположение» о том, что, «следуя еврейской интерпретации, предатель Иуда (должен) называться “удушенным” (exsuffocatum)» [цит. по: 12, с. 379] (ср., однако, рассказ о смерти Иуды апостола Петра в Деян 1: 18).

Перечисленные выше предполагаемые этимологии прозвища «Искарриот» основываются на еврейских или арамейских терминах, пока не засвидетельствованных в источниках, а лишь реконструируемых авторами данных предположений; при этом только в первой из перечисленных гипотез и, при определенном допущении, шестой реконструируется семитский термин, конечный сегмент которого мог бы передаваться через греческое -ώθ. Кроме того, в рамках данных гипотез не получает объяснение то, почему традиции, лежащие в основе евангельских текстов, и опирающиеся на них все четыре евангелиста не приводят интерпретацию прозвища «Искарриот», как это про-

исходит с прозвищами других апостолов: Симон-Кифа-Петр, т. е. «Скала»/«Камень»; Иаков Зеведеев и Иоанн, брат Иакова, которые были наречены Βοανηργής (Мк 3: 17), т. е. «сынами грома» (υἱοὶ βροντῆς; вероятно, из арам. כְּשִׁירֵי בַּרְבַּר, bēnê rēgāšā, «сыны шума»); «Фомой» (Θωμάς), арам. כְּמִיָּה, Tēdmā, т. е. «Близнецом», Δίδυμος (Мф 10: 3; Мк 3: 18; Лк 6: 15; Ин 11: 16; 20: 24, 21: 2; Деян 1: 13), был прозван, вероятно, апостол Иуда («не Искариот»; Ин 14: 22); еще один Симон имел прозвище ὁ Καναναῖος (Мф 10: 4; Мк 3: 19; от арам. qanā'an; это наименование активных участников борьбы с Римом, вероятно, было хорошо известно в широких слоях ранних христиан, особенно после Первой Иудейской войны), т. е. «ревнитель» (ὁ ζηλωτής; Лк 6: 15; Деян 1: 13). Заметим также, что в случае, если в основе прозвища человека лежит цвет его волос и т. п., новозаветный автор указывает это в переводе: Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ, «Симон, называемый Черным» (Деян 13: 1), равно как и место его происхождения: Φιλίππῳ τῷ ἀπὸ Βηθσαῖδα τῆς Γαλιλαίας, «Филипп, который был из Вифсаиды Галилейской» (Ин 12: 21; см. также: 1: 44).

Если в основе прозвища «Искариот» лежал негативный термин (термины), не было смысла его скрывать: так, евангелисты открыто называют Иуду «предателем» (ὁ παραδίδους, προδοτής; см. выше), «вором» (κλέπτης; Ин 12: 6); ср. также Ин 6: 70: διάβολος, «клеветник», «обвинитель».

Упоминание прозвища «Искариот», причем, без интерпретации, но в идентичном написании всеми евангелистами свидетельствует о его присутствии, как минимум, уже в ранних слоях традиции, но, скорее всего, именно о его аутентичности. Поскольку трудно себе представить, что значение прозвища «Искариот» авторы Евангелий не могли прояснить у иудео-христиан, знавших еврейский и говорящих по-арамейски, то вполне можно допустить, как было отмечено выше, что это прозвище умышленно не переводилось в священных текстах по религиозно-идеологическим соображениям.

Мы реконструируем этимологию прозвища Ἰσκαριώθ (вар.: Σκάριώθ; Пешитта: s^ckaruouta^h) от еврейско-арамейского глагола קָרָה, sāqar (библ.: קָרָה; засвидетельствован в породе ri^hel)/s^cqar (засвидетельствован уже в Таргуме Иова; 20: 9, 28: 7), «смотреть», «видеть», «узреть», «обозревать», «вглядеться» [13, с. 1021; 10, с. 388] и существительного ל(ו)ן, 'ōt/'ōt, «знак», «знамение», широко употребляемого в Библии и засвидетельствованного в Талмуде [13, с. 36] (=арам. לַן, כְּלַן), т. е. от обозначения לַן קָרָה, sāqar/s^cqar^h 'ōt / resp. לַן(ו) קָרָה(ן), ('i)sqar(i)'ōt, которое может быть интерпретировано как «тот, кто видел/узрел (некое) знамение» (см. также наше замечание в: [1, с. 163, пр. 259]), а именно одно из тех знамений (σημεῖα; в Новом Завете данный термин часто употребляется в значении «чудо»), о которых написано или «не написано» (Ин 20: 30) в Евангелиях. Это могло быть некое знамение, о видении которого объявил Иуда еще до того, как Иисус начал осуществление своей миссии; знамение, которое, как мог заявить Иуда, привело его к Иисусу в ученики; знамение, которое было явлено Иисусом именно ему (возможно, как одному из наиболее ранних учеников), и т. п.

В связи с предлагаемой реконструкцией возможного семитского прототипа прозвища «Искариот» заметим, что появление протетического *алефа* (явление, нередкое в арамейском и мишнаитском еврейском) могло быть обусловлено чрезмерной длиной сложного слова, вызвавшей элизию гласного, наиболее удаленного от ударного слога, и, вследствие этого, столкновение двух слогов. Отметим также, что в еврейских и арамейских именах и обозначениях, составленных из двух слов, может использоваться парагогический *йод* для их соединения в единый термин; например, это явление

засвидетельствовано в именах некоторых из лидеров падших ангелов в кумранских арамейских фрагментах Книги стражей (=1 Енох 1–36), палеографически датируемых II–I вв. до н. э. (4QЕп^{а-с} ar), например: שַׁהַרְיֵאל, Šaharî'el, «Луна Бога»; טוּרְיֵאל, Tûrî'el, «Гора Бога»; יוּמֵאל, Yomî'el, «День Бога» (вар.: יַמְמֵאל, Yammî'el, «Море Бога»); שְׁמִיחַזַח, Šemîḥazah, «Имя видел»; דַּנִּיֵּאל, Danî'el, «Судил Бог», или: «Судья (от) Бога» (в Иез. 14: 14, 20, 28: 3 засвидетельствовано написание имени древнего мудреца Даниила без буквы *йод* — דַּנְאֵל); יְהַדִּיֵּאל, Yêhadî'el, «Поведеет Бог»; и др. Написание имени одного из ангелов встречается как с «соединительным» *йодом* — זִיקְיֵאל, так и без него — זִיקְאֵל, Zêq(i)'el, «Вспышка молнии Бога», или «Падающая звезда (от) Бога». В греческих транслитерациях имен падших ангелов этот «соединительный» *йод* передается через *йоту* (например, טוּרְיֵאל — Τουρίήλ/Τουριήλ); в отдельных случаях отсутствующий в еврейско-арамейских именах «соединительный» *йод* воспроизводится в греческих и эфиопских передачах данных наименований (напр.: עַמְמֵאל — Ραμιήλ, Râmî'el, «Гром Бога»; и др.). (См. сравнительную таблицу имен падших ангелов в Книге стражей в: [4, с. 31–37].) Ad hoc заметим, что значения приведенных выше наименований падших ангелов, как и имена других падших ангелов, упоминаемые в Книге стражей, подразумевают, что они мыслились как небожители, первоначально исполнявшие отнюдь не негативные функции. Отметим также, в Вашингтонском кодексе четырех Евангелий (V в.) в Мк 3: 19 засвидетельствовано написание прозвища Иуды без *йоты*: Ἰσκαρώτης.

С другой стороны, если глагол использовался в форме имперфекта (ср., напр.: Ин 6: 2) — יִסְקַר, yisqar (ср., напр., масоретские огласовки арам. глаголов породы re'al в имперфекте 3 л. м. р. ед. ч.: יִסְבֵּר (Дан 7: 25); יִשְׁלַט (Дан 5: 7); יִשְׁפֹּר (Дан 4: 24)), то вообще отпадает необходимость в реконструируемом начальном протетическом *алефе*, ибо евр.-арам. -סִ, yis- в греч. написании может передаваться как ἰσ- (ср., напр.: שַׁרְאֵל, yisrâ'el — Ἰσραήλ). Таким образом, прозвище в форме יִסְקַר(י) могло бы точно транслитерироваться греческими буквами как Ἰσκαρ(ι)ῶθ, Искар(и)от.

Сосуществование арамейского языка и еврейского вернакуляра в Иудее в начале христианской эры позволяет допустить возникновение в тот период отдельных обозначений, фраз, пассажей и т. п. (особенно религиозного содержания) «смешанного» арамейско-еврейского типа (ср., напр.: Пс. 22 [21]: 2 и Мк 15: 34, Матф 27: 46; варьирование כוּמ/כוּמִי («встань»; императив ж. р.) в различных рукописях Мк 5: 41), включая, возможно, и термин «Искарлот».

Знамение для иудеев было важнейшим подтверждением истинности миссии пророка, а также сотерологической, мессианской фигуры. Об этом говорят и многие пассажи в Евангелиях. Особую значимость играло «знамение с неба (σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ)» (напр.: Мф 16: 1, 24: 30, Лк 11: 16, 21: 11), «знамения в солнце, и луне, и звездах (σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις)» (Лк 21: 25; ср., напр.: Деян 2: 19; Откр, гл. 12). Цитата из Евангелия от Матфея: «Ибо восстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения (σημεῖα μεγάλα) ... скажут вам: “Вот, (Он) в пустыне...”» (24: 24–26; ср.: Мк 13: 21–22) может быть сопоставлена с сообщением иудейского историка Иосифа Флавия («Иудейские древности», II, 259) о том, что те, кто «стремились к восстанию (против Рима. — *И. Т.*) и коренным переменам, подталкивали народ к безумствам, выводили его в пустыню (т. е. Иудейскую пустыню. — *И. Т.*), уверяя, что Бог явит им там знамения освобождения (σημεῖα ἐλευθερίας)» (ср. также, напр., Деян 21: 38 и «Иудейскую войну» Иосифа Флавия, II, 261 и сл.).

Процитированные в эпиграфе к данной статье пассажи Ин 2: 23; 4: 48; 6: 2, 14, 30 (см. также: 6: 26; ср., напр.: Лк 19: 37) сообщают о тех, кто «видели видения»

(ἐθεώρουσ τὰ σημεῖα; Ин 6: 2) и «уверовали» через это в миссию Иисуса. Использованные здесь глаголы θεωρέω и ὁράω коррелируют с 𐤒𐤓𐤁, sāqar/s^cqar, «видеть», а σημεῖον (мн. ч. σημεῖα) — с 𐤍(𐤓)𐤍, 'ōt/'ōt, «знамение». Можно допустить, что одним из таких «увидевших знамение» и «уверовавших» в Иисуса как Христа, вероятно, и был Иуда, ставший вследствие этого его учеником и получившим прозвище «Искарриот», т. е. «видевший/узревший знамение». Употребление глагола 𐤒𐤓𐤁, sāqar/s^cqar в данном прозвище, возможно, обусловлено небесным характером знамения; отметим, что от данного глагола образовано засвидетельствованное в еврейском палестинском арамейском существительное 𐤒𐤓𐤁, sāqōt, «астроном» [10, с. 387] (ср. в данной связи фрагмент 57: 15–26 из апокрифического гностического Евангелия Иуды Искариота: «Подними твои глаза и посмотри на облако и свет внутри него, и звезды, окружающие его. Путеводная звезда — это твоя звезда». Иуда поднял свои глаза и увидел светящееся облако, и он вошел в него. Стоявшие на земле услышали голос, исходящий из облака...»; относительно данного произведения см., напр.: [5]).

С другой стороны, как было отмечено выше, прозвище «Искарриот» могло перейти к Иуде от отца — ср. Ин 6: 71, 13: 2, 26: «Иуда, (сын) Симона Искариота». Из сообщений Иосифа Флавия мы знаем о бурных временах в Иудее, наступивших после смерти царя Ирода, многочисленных восстаниях и т. п. В тот период в стране появлялись харизматические вожди, в одно из «знамений» которых и мог уверовать Симон, отец Иуды.

А вот Евангелист Лука рассказывает нам о праведном жителе Иерусалима Симоне, который в младенце Иисусе (евр. «спасение») «увидел спасение» (2: 30) и в свете пророчества Исаи 7: 14 о «знамении» (𐤍𐤕, 'ōt) Израилю в виде рождения Еммануила (ср.: Матф 1: 23 и Лк 1: 31) истолковал как «знамение» (σημεῖον) его будущую миссию в целом (2: 34).

Р. С. Если все же прозвище «Искарриот» несет негативное содержание, то оно могло восходить к еврейско-арамейскому глаголу 𐤒𐤓𐤗, šāqar/š^cqar («лгать», «обманывать», «клеветать», sc. «нарушать (договор и т. п.)», «предать») (это значение засвидетельствовано в самаритянском арамейском [11, с. 929]) и тому же существительному 𐤍(𐤓)𐤍, 'ōt/'ōt: «Искарриот» — это «тот, кто оклеветал/гесп. предал знамение» (см. также наше замечание в: [1, с. 163, пр. 259]), т. е. мог выступить лжесвидетелем в отношении Иисуса (ср.: Мф 26: 59 и сл.; Мк 14: 55 и сл.). В Ин 6: 70 сам Иисус называет Иуду διάβολος, что может интерпретироваться как «клеветник», «обвинитель». (Ср. фигуру «Человека лжи» ('iš hak-kāzāb) из Кумрана, выступившего предателем по отношению к Учителю праведности Кумранской общины [ср., напр.: 1, с. 129–131].)

ЛИТЕРАТУРА

1. Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. — СПб.: Издательство РХГА, 2011 (репринт: 2012).
2. Cotton H. et al. (eds.). Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae. — Vol. 1: Jerusalem. — Pfort 1: 1–704. — Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
3. Dalman G. The Words of Jesus / Trans. D. M. Kay. — Edinburgh: T&T Clark, 1909.
4. Dacy M. The Fallen Angels in the Book of 1 Enoch Reconsidered // Henoch 33. — 2011. — N 1. — P. 31–37.
5. Kasser R., Meyer M., Wurst G., with Ehrman B. D. (eds.). The Gospel of Judas. 2nd ed. — Washington, DC: National Geographic Society, 2008.

6. Klassen W. Judas Iscariot/Anchor Bible Dictionary. — New York: Doubleday. 1992. — Vol. 3. — P. 1091–1096.
7. Rollston C. A. Epigraphic Notes on the Ossuary of Mariam, Daughter of Yeshua: Limning the Broad Tableau // *Israel Exploration Journal* 62. — 2012. — N 2. — P. 233–243.
8. Smith P. A Compendious Syriac Dictionary. — Oxford: Clarendon Press, 1903.
9. Sokoloff M. A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods. — Ramat Gan: Bar Ilan University Press; Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 2002.
10. Sokoloff M. A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. 2nd. ed. — Ramat Gan: Bar Ilan University Press; Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 2002.
11. Tal A. A Dictionary of Samaritan Aramaic. — Leiden: Brill, 2000.
12. Taylor J.E. The Name “Iskarioth” (Iscariot) // *Journal of Biblical Literature* 129. — 2010. — N 2. — P. 363–383.
13. Yastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi, and the Midrashic Literature. — London: Luzac & Co.; New York: G. P. Putnam’s Sons, 1903.
14. Zissu A., Goren Y. “The Ossuary of ‘Miriam Daughter of Yeshua Son of Caiaphas, Priest [of] Ma’aziah from Beth ‘Imri’ // *Israel Exploration Journal* 61. — 2011. — N 1. — P. 74–95.

*Диак. Олег Терлецкий,
свящ. Григорий Григорьев**

ПСОРИАЗ И КОЖНЫЕ БОЛЕЗНИ В БИБЛИИ

В статье рассматриваются малоисследованные вопросы: 1) в каких случаях в Библии говорится о проказе или о псориазе?; 2) какая болезнь, проказа или псориаз, стала причиной приобретения человечеством первой иконы Христа — Нерукотворного Образа? В настоящее время эти вопросы получают свое отражение в медицинской науке при проведении духовно ориентированной терапии больным псориазом и духовно ориентированной психотерапии патологических зависимостей.

Ключевые слова: Библия, проказа, псориаз.

*Terletskii Oleg, deacon, Grigoriev Grigory, priest
Psoriasis and skin diseases in the Bible*

The article discusses little studied: 1) cases in which the Bible says about leprosy or psoriasis?; 2) what kind of disease, leprosy or psoriasis, caused acquisition mankind first icons of Christ — Holy Face? Currently, these issues receive reflected in medical science during the spiritually oriented therapy in patients with psoriasis and spiritually oriented psychotherapy pathological dependency.

Keywords: Bible, leprosy, psoriasis.

Учение о псориазе имеет многовековую историю. Бросающиеся в глаза его проявления являлись предметом наблюдений еще на самой ранней стадии изучения кожных заболеваний. Из-за путаницы в терминах вплоть до середины XIX в. псориаз фигурировал в медицинской литературе под самыми различными названиями. В средневековье эту незаразную болезнь называли «императорской» или «розой дьявола» с острыми и болезненными шипами. Можно лишь предполагать, что в вавилонской и ассирийской медицине для обозначения псориаза использовался термин «qulirtu» или «garabu», в Древней Греции — «alphos», «lepra» или «psora». Во времена Гиппократы,

* Терлецкий Олег Васильевич — диакон, кандидат медицинских наук, консультант Международного института резервных возможностей человека, doctorl@yandex.ru; Григорьев Григорий Игоревич — священник, доктор медицинских наук, профессор, заведующий кафедрой психологии, декан факультета психологии и философии человека РХГА, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии, grigorijgi@hotmail.com.

прославленного древнегреческого врача, псориаз был известен под названием «лерга» и «psora» (по-гречески psora — чесотка, парша) [1, с. 4; 5, с. 13; 6, с. 14].

Псориаз относится к тем хроническим заболеваниям кожи, для которых не имеет значения сословный или социальный статус заболевшего. Неизлечимым недугом, как считает современная медицинская наука, болели многие известные люди, в том числе Иосиф Сталин, Уинстон Черчилль, Джон Рокфеллер.

В 30-е гг. прошлого века Уинстон Черчилль, много лет страдавший псориазом, от отчаяния предложил поставить памятник из чистого золота человеку, который разгадает тайну этого заболевания.

Основатель могущественной финансовой группы Джон Рокфеллер-старший тоже внес свою лепту в изучение псориаза. Болезнь настолько измучила нефтяного магната, что он даже учредил свою премию, практически равную по размеру Нобелевской, для тех, кто разработает препарат, полностью исцеляющий от псориаза. Американский Национальный фонд псориаза обещает врачу, избавившему человечество от этого монстра, премию, также сопоставимую с Нобелевской. Фонд финансируется богатыми семьями, в которых псориаз является наследственной болезнью, и не скупится на исследования. К сожалению, премия до сих пор не вручена. Ученые всего мира вот уже много десятилетий продолжают биться над этой проблемой, но эффективных результатов пока нет [8, с. 5–6].

Цель исследования — изучить Священное Писание, и попытаться понять в каких случаях описывается проказа или псориаз.

Задача исследования — использовать в практической врачебной работе, при проведении духовно ориентированной терапии, полученные знания.

Разделяя идею о необходимости обращения к триединству плоти, души и духа человека [4, с. 92–94] при лечении псориаза ради успеха исцеления, имеет смысл рассмотреть свидетельства Священного Писания об исследуемом в этой работе заболевании.

Библия (Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета) — это Священная Книга не только христиан, но и других религий. Она состоит из Ветхого и Нового Заветов, ядром которого является Евангелие. Большинство книг Ветхого Завета были написаны на иврите, за исключением нескольких поздних книг, написанных на арамейском. Книги Нового Завета были написаны на диалекте греческого койне.

Слово Библия происходит от греческого слова *biblia*, означающего книги (в множественном числе), а оно в свою очередь от *byblos* — папирус. Библия состоит из отдельных произведений, написанных разными авторами в разное время на протяжении 16 столетий. Эти произведения так и называются «книги», например: «книги Нового Завета» или «книги Ветхого Завета», и дошли до нас только в переводах и списках.

Состав книг Библии (Библейский Канон) складывался постепенно. Книги Ветхого Завета создавались на протяжении значительного промежутка времени: с XIII в. до н. э. до IV в. до н. э. Считается, что канонические («богодухновенные») книги Ветхого Завета были собраны воедино книжником Ездрой, жившим приблизительно за 450 лет до н. э., а оба Завета были впервые сведены в каноническую форму на соборе, который состоялся в Карфагене в 397 г. (по другим источникам — Лаодикийским собором 363 г.). Православные христиане, говоря о Библии, часто употребляют термин Писание или же Священное Писание, являющееся частью Священного Предания Церкви. Этот факт подчеркивает важность правильного понимания библейских текстов. Заявленная протестантами самодостаточность Писания («Sola Scriptura») порождает

множество противоречащих друг другу толкований Библии, лишаящих священные тексты их подлинного смысла.

Например, в Священном Писании слово *псориаз* не упоминается ни разу, зато часто встречается *проказа*. *Проказа* (по-гречески — лепра, болезнь Хансена, хансеноз, хансениаз; устаревшие названия — проказа, *elephantiasis graecorum*, *lepra arabum*, *satyriasis*, *lepra orientalis*, Финикийская болезнь, скорбная болезнь, крымка, ленивая смерть, болезнь Святого Лазаря и др.) — инфекционное заболевание, протекающее в виде хронического гранулематоза, вызываемое микобактериями (*Mycobacterium Lepre*), с преимущественным поражением кожи, слизистых оболочек, периферической НС, иногда передней камеры глаза, верхних дыхательных путей выше гортани, яичек, а также кистей и стоп. Возбудитель лепры (*Mycobacterium leprae*) был открыт в 1871 г. в Норвегии Г. А. Хансеном. Он работал в госпитале Святого Йоргеса (основан в XV в.) в Бергене. Сейчас это музей, возможно, лучше всего сохранившийся лепрозорий в Северной Европе. Инкубационный период проказы обычно составляет 3–5 лет, но может колебаться от шести месяцев до нескольких десятилетий. Различают: *лепроматозный тип* (наиболее тяжелая и заразная форма лепры), *туберкулоидный тип* (наиболее благоприятная форма лепры) и *пограничные (промежуточные) группы* (сочетают признаки обоих полярных типов) [7, с. 190].

Отождествление *проказы* (о которой говорится в Библии) с известной ныне под этим названием *лепрой* (которая сопровождается параличами, язвами, самоампутациями конечностей, а также приводит к обезображиванию лица, поражению глаз, желудка, рта и гортани) издавна ставилось под сомнение. Известно, правда, что течение болезни спустя столетия может меняться. Исследователи предполагают также, что библейское понятие *проказа* могло включать и другие заболевания, которые в настоящее время рассматриваются как самостоятельные и к которым могла принадлежать *лепра*. С другой стороны, в некоторых случаях под *проказой* в Библии подразумевается *псориаз* (*psoriasis vulgaris*). Греческое слово *лепра* в Септуагинте (лат. *Interpretatio Septuaginta Seniorum* — «перевод семидесяти старцев» — собрание переводов Ветхого Завета на древнегреческий язык, выполненных в III–II вв. до н. э. в Александрии, часто обозначается LXX [7, с. 190]) и в Новом Завете было переведено как *проказа*. В греческой медицине слово *проказа* означало, прежде всего, *псориаз*, симптомы которого во многом совпадают с симптомами *проказы*. Из-за этой путаницы в терминах, к сожалению, до сих пор непонятно, какая болезнь, *проказа* или *псориаз*, стала причиной приобретения человечеством первой иконы Христа — Нерукотворного Образа.

Епископ Иларион (Алфеев) в книге «Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие» рассказал нам о князе Авгаре и приобретении Нерукотворного образа Христа. Он пишет:

Согласно преданию, первая икона Христа появилась при Его жизни. Эдесский князь Авгарь, больной *проказой*, послал своего слугу к Спасителю с просьбой прийти и исцелить его. На тот случай, если Христос не сможет прийти, Авгарь просил слугу написать Его портрет и принести ему (слуга был живописцем). Получив письмо князя, Христос взял чистый белый плат, умыл лицо и вытер его платом, на котором появилось изображение Его лика. Нерукотворный образ Христа в течение многих веков хранился в Эдессе: о нем упоминают Евагрий в «Церковной истории» (VI в.), преподобный Иоанн Дамаскин (VII в.) и отцы VII Вселенского Собора. В 944 г. Нерукотворный образ был торжественно перенесен в Константинополь. В честь этого события император Константин VII составил похвальное слово и установил ежегодное празднование 16 августа, которое совершается

и поныне. Во время разграбления Константинополя крестоносцами в 1204 г. образ был, вероятно, утрачен, так как никаких упоминаний о его местонахождении после этого времени нет. (Знаменитая Туринская плащаница не может быть отождествлена с эдесским образом, так как ее происхождение другое: на ней отпечталось изображение тела Христа, лежащего во гробе) [1, с. 138].

При *псориазе* на теле больного появляются красноватые узелки, пятна и бляшки, покрытые серебристо-белыми чешуйками. Эти пятна и бляшки быстро, подобно проказе, покрывают все тело (Числ 12: 10; 4 Цар 5: 27; 2 Пар 26: 19), но чаще, увеличиваясь, медленно разрастаются. Увеличение площади поражения может происходить и в результате появления новых узелков и пятен (Лев 13: 8, 22, 27). В случае, когда высыпания поражают все тело больного (Лев 13: 12), врачи говорят об эритродермии. Болезнь носит ярко выраженный хронический характер (4 Цар 15: 5). Первые проявления заболевания обычно бывают внезапными и ярко выраженными (Числ 12: 10; 4 Цар 5: 27; 2 Пар 26: 19); иногда болезнь провоцируется повреждением кожи нарывом или ожогом (Лев 13: 18–19, 24). Такое поведение характерно для активного (прогрессирующего) периода псориаза и укладывается в понятие симптома Кебнера, или изоморфной реакции раздражения. О причинах заболевания в Библии ничего не сказано, кроме того что угрозы заражения не существует. Однако нередко болезнь может проявиться у нескольких членов семьи, что указывает на ее наследственный характер (2 Цар 3: 29; 4 Цар 5: 27). Болеют как мужчины, так и женщины. Заболевание может появиться на коже, а также слизистых, где угодно, в том числе на голове, однако волосы при этом не выпадают. К сожалению, мы можем только предполагать, где в Библии говорится о *проказе*, а где о *псориазе*.

В Пятикнижии Моисея (по-еврейски Тора, т. е. Закон), в 13-й главе книги Левит, даны подробные предписания Господа Моисею и Аарону, которых необходимо придерживаться при установлении диагноза *проказы* (Лев 13: 1–46). Чтобы отличить *проказу* от других кожных заболеваний, необходимо наблюдать за больным в течение 7 (Лев 13: 21, 26) — 14 дней (Лев 13: 4–6, 31–34). Подозрения на заболевание *проказой* возникают при появлении опухоли, сыпи или белых пятен на коже. *Проказа* может развиваться из нарывов (Лев 13: 18) или ожогов (Лев 13: 24, 25). Иногда она может сразу поразить все тело больного (Числ 12: 10; 4 Цар 5: 27).

Симптомы *проказы*: пятно на теле кажется «углубленным в кожу» (Лев 13: 3, 20, 25, 30), волосы на теле становятся белыми (Лев 13: 3, 10, 20, 25), на голове и бороде они истончаются и приобретают золотисто-желтый оттенок (Лев 13: 30). Если пораженными оказываются большие участки кожи, то это верный признак *проказы*: в этом случае нет необходимости наблюдать за цветом волос (Лев 13: 36). Иногда на пораженных местах проступает «живое мясо» (Лев 13: 10, 14–16), но эта рана, однако, может затянуться (Лев 13: 16). Цвет сыпи при *проказе* может быть белым или красновато-белым (Лев 13: 10, 16, 17, 19, 24, 42, 43); когда сыпью покрывались большие участки тела или все тело, то говорили, что человек покрывался *проказой*, «как снегом» (Исх 4: 6; Числ 12: 10; 4 Цар 5: 27; Лев 13: 13). Точных данных о количестве заболевших *проказой* в Библии нет; иногда сообщается, что прокаженных было «много» (Лк 4: 27). Во 2 Цар 3: 29; 4 Цар 5: 27 говорится, что *проказа* может быть наследственной (болезнь по воле Бога). Нигде, однако, не сказано о более серьезном, угрожающем жизни прогнозе этой болезни. В Лев 13: 46; 14: 3 утверждается, что от *проказы* можно излечиться, однако сведений об оказании врачебной помощи таким больным нет. Подробно рассказано лишь о внезапном выздоровлении Мариам по молитве Моисея (Числ 12: 13), а также

Неемана Сириянина по слову Елисея (4 Цар 5: 14), *прокаженных* по слову Иисуса (Мк 1: 40–42; Мф 8: 2–3; Лк 5: 12, 13; 17: 12–19) или Его учеников (Мф 10: 8). Нигде в Библии не говорится о боязни здоровых людей заразиться от больных. Прокаженный военачальник Нееман остается на службе, общается со своей семьей, имеет доступ к царю и разъезжает с большой свитой (4 Цар 5: 1, 4–6, 9, 11, 13).

Учитывая описанную в Библии клиническую картину: «...и вот, Мариам покрылась проказою, как снегом» (Числ 12: 10), авторы настоящей статьи как врачи (один из которых дерматолог) считают, что Мариам и Нееман Сириянин болели псориазом, и своего слугу Гиезия пророк Елисей наказал передающимся по наследству псориазом, потому, что сказано: «Пусть же проказа Нееманова пристанет к тебе и к потомству твоему навек. И вышел он от него [белый] от проказы, как снег» (4Цар 5: 27). Также думаем, что речь идет о псориазе в том случае, когда перед тем, как отправить Моисея с Аароном к старейшинам сынов Израилевых, Господь показывает Моисею чудеса: «Еще сказал ему Господь: положи руку твою к себе в пазуху. И он положил руку свою к себе в пазуху, вынул ее, и вот, рука его побелела от проказы, как снег» (Исх 4: 6).

В настоящее время медицинской науке достоверно известно, что псориаз является наследственным заболеванием, а проказа — инфекционным, но не наследственным. Высыпания при псориазе, как правило, покрыты серебристо-белыми чешуйками, которые по внешнему виду вполне сравнимы со «снегом». При проказе высыпания, похожие на снег, совершенно не характерны. Поэтому можно предположить, что кода в Библии высыпания на коже человека сравниваются со «снегом», речь идет все же о псориазе.

Что же делать, чтобы исцелиться от проказы или псориаза? Считаем, что ответ обнаруживается в книге Второзакония, где говорится: «Смотри, в язве проказы тщательно соблюдай и исполняй весь [закон], которому научат вас священники левиты; тщательно исполняйте, что я повелел им; помни, что Господь Бог твой сделал Мариами на пути, когда вы шли из Египта» (24: 8, 9).

В Евангелии от Луки описываются события в Назарете, где слова Иисуса Христа у всех присутствовавших в синагоге вызвали ярость. Господь сказал им: «много также было прокаженных в Израиле при пророке Елисее, и ни один из них не очистился, кроме Неемана Сириянина» (Лк 4: 27). «Услышав это, все в синагоге исполнились ярости и, встав, выгнали Его вон из города и повели на вершину горы, на которой город их был построен, чтобы свергнуть Его; но Он, пройдя посреди них, удалился» (Лк 4: 28–30). Почему именно после приведенного Спасителем примера исцеления Неемана Сириянина от проказы последовала такая реакция? Как представляется, потому, что иудеи в Его словах услышали серьезное и обидное обвинение, обличающее их в неверии.

Стало быть, Спаситель, спустя несколько столетий после описываемых событий, привел в пример чудесную веру языческого военачальника Неемана всем тем, кто заявляет, что служит Богу. Этим примером Он показал, что Бог прошел мимо многих прокаженных в Израиле, потому что неверие закрыло для них дверь благодати. По этому поводу профессор А. П. Лопухин пишет:

Увлечение речью Христа быстро сменяется в душе назаретян страшной яростью против Того, Кто посмел поставить их ниже язычников. Последние оказывались в Его представлении лучшими, чем евреи, — этого уже никак не могли стерпеть присутствовавшие в синагоге, и, несмотря на то, что день был субботный, они начали теснить Христа из Синагоги и потом из города. Дорога из города, лежавшего на склонах гор, резко под-

нималась сверху (на западном краю города), и назаретяне, очевидно, оттесняя Христа на эту дорогу, незаметно сбросили бы Его с утеса, к которому вела эта дорога и около которого был обрыв футов в сорок над лежащей внизу долиной (место это находится над маронитской церковью). Но вдруг Христос остановился и, Своим одним повелительным взглядом заставив расступиться теснивших Его людей, спокойно прошел среди них. Так как Он, очевидно, пошел дорогой в Капернаум, которая ведет прямо от этого утеса, то теснившие Его должны были остановиться: там дальше уже не было возможности как будто нечаянно столкнуть Христа с утеса [10].

Больной, у которого сыпь покрыла все тело, после объявления его чистым считался здоровым (Лев 13: 13). Например, когда Иисус был в Вифании, в доме у Симона прокаженного, вокруг него было много людей, и никто не боялся заразиться, и сам больной не был изолирован (Мф 26: 6–13). Возможно, что Симон раньше был исцелен от *проказы* Самим же Иисусом или у него был незаразный и не опасный для окружающих псориаз, что более вероятно.

Вариант течения то ли проказы, то ли псориаза описан в притче о богаче и нищем Лазаре, «который лежал у ворот его в *струпьях* и желал напитаться крошками, падающими со стола богача, и псы, приходя, лизали *струпья* его» (Лк 16: 20, 21). Интересно, что в древние времена *проказу* называли болезнью Святого Лазаря. Однако из Евангелия мы знаем о двух Святых Лазарях: друге Христовом, и нищем из притчи о богаче и нищем. Какой же Святой Лазарь имеется в виду в названии болезни? Попробуем разобраться. Нам известно из Священного Писания, что Лазарь Четверодневный, друг Христов из Вифании, не болел проказой, и в сведениях о его дальнейшей жизни на острове Кипре, в качестве епископа Китийского, никаких указаний на эту болезнь мы не нашли. При описании болезни нищего Лазаря, слово проказа, как мы видим, тоже не упоминается, никто его не изолировал от окружающих, а само слово «струпья» больше характерно для вульгарного (обычного) импетиго, эктим (язв) или незаразного псориаза. Поэтому можно предположить, что он не болел проказой. Итак, ни Лазарь друг Христов, ни нищий Лазарь проказой не болели. В связи с этим мы пришли к выводу, что *проказу* называли болезнью Святого Лазаря потому, что он являлся покровителем прокаженных, однако в источниках упоминаются оба Лазаря.

Стремление израильтян во что бы то ни стало избежать *проказы*, объяснялось тем, что прокаженный на все время болезни считался нечистым в культовом отношении (Лев 13: 3) и поэтому изолировался от общества и отстранялся от участия в богослужении. Хроническое заболевание становилось тяжелым несчастьем и испытанием для больного (Иов 2: 7–8). Необходимо отметить, что изоляция *прокаженного* от общества имела не медицинскую, а религиозную причину, считалось, что нечистота передается через прикосновение (Лев 15: 4–12). Заболевших не допускали в стан (Лев 13: 46; Числ 5: 2; 12: 14), и они жили за городскими воротами, как четверо прокаженных были вынуждены находиться вне стен Самарии даже во время войны (4 Цар 7: 3–10). *Прокаженный* царь Озия до дня смерти своей жил в отдельном доме и отлучен был от дома Господня (4 Цар 15: 5). Пораженный *проказой* священник не мог более есть от святыни (Лев 22: 4). При других заболеваниях, даже если они делали священника «негодным» для служения, это не запрещалось (Лев 21: 20–22). *Прокаженный* должен был носить разодранную одежду, ходить с непокрытой головой, быть закрытым «до уст» и при появлении людей кричать: «Нечист! нечист!» (Лев 13: 45). Из текста Лк 17: 12 видно, что *прокаженные* решаются заговорить с Иисусом лишь издали. В некоторых случаях *проказа* является Божьим наказанием (Числ 12: 10; Втор 24: 8, 9; 4 Цар 5: 27; 2 Пар 26:

19–21, 23) или призывается в качестве такового на чью-либо голову (2 Цар 3: 29). Излечение от проказы рассматривалось как очищение (4 Цар 5: 10, 14; Лк 5: 14; Мф 10: 8; Мк 1: 40–42; Лк 4: 27; 7: 22; 17: 12–19, 14, 17). Исцелившийся должен был показаться священнику и принести особую жертву (Лев 14: 1–32; Мк 1: 44; Лк 5: 14).

В Евангелии от Луки, по нашему мнению, отражена сама суть психологии больного с кожной, либо любой другой патологией, а также указан путь к исцелению:

И когда входил Он в одно селение, встретили Его десять человек прокаженных, которые остановились вдали и громким голосом говорили: Иисус Наставник! помилуй нас. Увидев их, Он сказал им: пойдите, покажитесь священникам. И когда они шли, очистились. Один же из них, видя, что исцелен, возвратился, громким голосом прославляя Бога, и пал ниц к ногам Его, благодаря Его; и это был Самарянин. Тогда Иисус сказал: не десять ли очистились? где же девять? как они не возвратились воздать славу Богу, кроме сего иноплеменика? И сказал ему: встань, иди; вера твоя спасла тебя (Лк 17: 12–19).

Кроме групповой терапии, также описан случай очищения Иисусом и одного прокаженного (Мф 8: 2; Мк 1: 40; Лк 5: 12), обратившегося к Нему за помощью: «...пришел человек весь в проказе и, увидев Иисуса, пал ниц, умоляя Его и говоря: Господи! если хочешь, можешь меня очистить» (Мф 8: 2; Мк 1: 40; Лк 5: 12). «Он простер руку, прикоснулся к нему и сказал: хоч, очистишь. И тотчас проказы сошла с него» (Мф 8: 3; Мк 1: 42; Лк 5: 13).

Наряду с проказой — болезнью людей — подробно рассматривается и «проказа», появляющаяся на одежде и стенах домов (Лев 13: 47–59; 14: 33–53) и делающая их нечистыми. Вероятно, в данных случаях под проказой подразумеваются пятна плесени, вызванные сыростью.

О силе молитвы праведника перед Господом может служить свидетельством выздоровление царя Иудейского Езекии от смертельного нарыва (4 Цар 20: 1, 7; Ис 38: 1, 21).

«Обыкновенно видят в этом нарыве Езекии чумный бубон, допуская при этом возможность заражения Езекии чумой, поразившей ассирийское войско (Кнобель Винер и др.). Конечно, последнее предположение совершенно произвольно: ни о какой чумной эпидемии и инфекции в данное время Библия не говорит; притом при чуме появляется не один нарыв, а множество нарывов на разных частях тела; наконец, и средство, указанное пророком, хотя и употреблялось иногда, например, арабскими врачами при чумных наростах, не может считаться специфическим против чумы. Более вероятно мнение (Беннет, Брунтон, Пясецкий и др.), что это был карбункул (anthrax) и воспаление миндалин, с чем будто бы согласуются указываемые Езекией в молитве (Ис 38: 13–14) симптомы болезни (ломота в костях, общая органическая слабость, затрудненный, воркливый и гнусливый голос, сдавливание дыхательных путей); незначительная продолжительность и характер лечения [см. 2, с. 115; 3, с. 68; 11, р. 324, 12, р. 302]. Но точное определение болезни Езекии невозможно из-за неопределенности термина *шхин*; в Исх 9: 9 слово это означает гнойные нарывы, а в Иов 2:7 — проказу» [9]. Гнойные нарывы для псориаза совершенно не характерны, зато они характерны для проказы. Чума же является высоко контагиозным (заразным) заболеванием, которое обязательно поразило бы окружающих царя людей, но такой информации в Библии нет. Поэтому вероятней всего царь Езекия болел проказой.

Попытаемся понять почему, Всемогущий, Создатель, Всеблагий, Всемиловитивый и Прещедрый Господь наш Иисус Христос, который воскрешает даже мертвого Лазаря (Ин 11: 11–14; Ин 11: 39–44), сына вдовы Наинской (Лк 7: 11–17), умершую дочь

Иаира (Мф 9: 23; Мк 5: 38; Лк 8: 52), исцеляет десять прокаженных (Лк 17: 11–19), прокаженного (Мф 8: 2–4; Мк 1: 40–44; Лк 5: 12–14), слепорожденного (Ин 9: 1–38), сына царедворца (Ин 4: 43–54), расслабленного при овечьей купальне (Ин 5: 1–16), сухорукого (12: 9–14; Мк 3: 1–6; Лк 6: 6–11), слугу капернаумского сотника (Мф 8: 5–13), расслабленного в Капернауме (Мф 9: 1–8; Мк 2: 1–12; Лк 5: 17–26), бесноватых в стране Гадаринской (Мф 8: 28–34; Мк 5: 1–20; Лк 8: 26–37), бесноватого в Капернауме (Мк 1: 21–28; Лк 4: 31–37), тещу Петра и множество людей (Мф 8: 14–15; Мк 1: 30–31; Лк 4: 38–39), кровоточивую женщину (Мф 9: 20–22; Мк 5: 25–29; Лк 8: 43–48), слепого в Вифсаиде (Мк 8: 22–26), дочь хананейки (Мф 15: 21–28; Мк 7: 24–30), бесноватого отрока (Мф 17: 14–23; Мк 9: 14–32; Лк 9: 37–45), иерихонского слепца (Мф 20: 30–34; Мк 10: 46–52; Лк 18: 35–43), глухонемого косноязычного (Мк 7: 31–37), через пророка Исаию говорит Езекии: «пусть принесут пласт смокв и обложат им нарыв; и он выздоровеет» (4 Цар 20: 7; Ис 38: 21).

Вдумавшись в эти слова, начинаешь понимать, что кроме молитвы к Господу (Ис 38: 1, 21), веры и покаяния, Богу угодно, что бы болеющий человек, имея нужду, желающий исцелиться, приложил усилия к выздоровлению. Потому что не нужно просить у Господа то, что человек в состоянии сделать сам или с помощью врача. Поэтому оптимальными для выздоровления больного являются обстоятельства, когда он с верою, покаянием, с молитвою к Господу, выполняет рекомендации лечащего врача и в результате Господь может его исцелить.

Для наших читателей, самостоятельно желающих рассмотреть упоминания в Библии кожных болезней, приводим список книг, глав и стихов, где отражен этот вопрос.

Ветхий Завет

1. Исход (4: 6, 7).
2. Левит:
 - о кожных болезнях (13: 1–46);
 - о язве проказы на одежде (13: 47–59);
 - об обрядах, совершаемых после исцеления от кожной болезни (14: 1–32);
 - о язве проказы на стенах дома (14: 33–54).
3. Числа (12: 10).
4. Второзаконие (24: 8–9).
5. Вторая книга Царств (3: 29).
6. Четвертая книга Царств:
 - (5: 1, 14, 27);
 - (7: 3–10);
 - (20: 1, 7).
7. Вторая книга Паралипоменон (26: 19–21, 23).
8. Книга Иова (2: 7–8).
9. Книга пророка Исаии (38: 1, 21).

Новый Завет

10. Евангелие от Матфея (8: 2–4; 10: 8; 26: 6–13).
11. Евангелие от Марка (1: 40–44).
12. Евангелие от Луки (5: 12–14; 16: 20, 21; 17: 12–19; 5: 12, 13).

ЛИТЕРАТУРА

1. Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие. — М.: Эксмо, 2012.
2. Попова Т. Библейские данные о различных болезнях и их врачевании. — Киев, 1904.
3. Пясецкий А. Медицина по Библии и Талмуду. — СПб., 1902.
4. Серафим Слободской, протоиерей. Закон Божий. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009.
5. Терлецкий О. В. Псориаз. Дифференциальная диагностика «псориазоподобных» редких дерматозов. Терапия. — СПб.: ДЕАН, 2007.
6. Терлецкий О. В. Псориаз и другие кожные заболевания. Терапия, диета, рецепты блюд. — СПб.: ДЕАН, 2010.
7. Терлецкий О. В., Григорьев Г. И. Духовно ориентированная терапия. — СПб., 2013.
8. Терлецкий О. В., Разнатовский К. И., Григорьев Г. И. Псориаз. Руководство по диагностике и терапии разных форм псориаза и псориазического артрита. — СПб.: ДЕАН, 2014.
9. Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина. Ветхий завет. Четвертая книга Царств. URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Lopuhin/tolkovaja_biblija_12=20.
10. Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина. Новый Завет. Евангелие от Луки. Том 1. URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Lopuhin/tolkovaja_biblija_53=4.
11. Hastings J. A dictionary of the Bible. Vol. 1–4. — Vol. II. — New York, 1911–1912.
12. Smith W. A dictionary of the Bible. URL: http://www.ccel.org/ccel/smith_w/bibledict.html?term=Leper,%20Leprosy.

**СОБОР 1273 (4) ГОДА
В СВЕТЕ ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ НА РУСИ:
НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ
О НЕСОСТОЯВШЕЙСЯ КАНОНИЧЕСКОЙ РЕФОРМЕ
МИТРОПОЛИТА КИРИЛЛА**

Формирование отечественного канонического права продолжительный период протекало крайне медленно и без особых успехов. На протяжении первых трех столетий русского христианства церковной иерархии так и не удалось создать единых канонических сводов, породив в специфическую ситуацию церковного плюрализма. Начало преодоления возникшей ситуации приходится на 70-е гг. XIII в. и связано с церковным собором 1274 г. При том, что причины созыв епископов неоднократно рассматривались в историографии, остается немало вопросов. Они касаются как числа архиереев, так и их отношений с киевским первосвященником, Кириллом, в контексте долгосрочных целей митрополита и роли, отводившейся владимирскому епископу Серапиону. В представленной статье высказывается предположение, допускающее возможность того, что митрополит Кирилл готовил каноническую реформу, которая, правда, так и не была осуществлена.

Ключевые слова: история церкви, история России, каноническое право, церковные соборы.

P. I. Gaydenko

Cathedral 1273 (4) of in the light of a church and political situation in Russia: some remarks on cancelled initial reform of the metropolitan Kirill

Formation of national canon law consecutive proceeded extremely slowly and without much success. During the first three centuries of Christianity Russian church hierarchy and failed to create a unified canonical arches, creating the specific situation in the church pluralism. Starting overcome the situation falls on the 70 years of XIII century and is associated with the Church Council in 1274. While the reasons for convening bishops repeatedly discussed in historiography, there are still many questions. They concern, as the number of bishops, and their relations with Kiev primate, Kirill, in the context of long-term goals and the role of the Metropolitan, Bishop Serapion of Vladimir taps. In this article suggests, admitting the possibility that Metropolitan Kirill prepared canonical reform, which, however, was never implemented.

Keywords: history of Church, history of Russia, canonic law, church counsels.

* Гайдено Павел Иванович — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Казанского национального исследовательского технологического университета, prof.gaydenko@rambler.ru.

Семидесятые годы XIII в. ознаменовались важным, но не вполне оцененным и осмысленным в отечественной историографии событием, Владимирским собором 1274(73) г. Существующий недостаток внимания к случившемуся вполне объясним и, судя по всему, обусловлен как самими смутными мотивами и обстоятельствами произошедшего, так и окружающей соборные деяния недосказанностью источников.

Действительно, древнерусская история не избалована известиями о соборной жизни. Любые рассуждения о соборных началах древнерусского христианства конца X — первой трети XIII вв. [72, с. 193] разбиваются о крайне ограниченное число подобных созывов, которые в свою очередь, как правило, становились результатом каких-либо экстраординарных обстоятельств [66, с. 6; 19, с. 177; 7, с. 6–16]. Между тем круг выносившихся на соборное обсуждение вопросов обычно сводился либо к судам над провинившимися (1128) [43, стб. 452; 17, с. 109], либо к выборам нового предстоятеля (1051, 1147), кандидатура которого выдвигалась князем, а исход голосования был предсказуем, как была предрешена и судьба избранников [43, стб. 155, 315]. Практически во всех случаях определяющее решение в приглашении епископов принадлежало князю [43, стб. 155, 297, 315, 452], что в целом соответствовало византийской каноническо-правовой традиции, сохранявшей инициативу и право созывов соборов за императорами [61, с. 34]. Однако при том, что уже сам съезд большого числа святителей в Киев был весьма важным событием, говорить о существенном влиянии этого органа церковной власти на развитие христианской жизни в первые два с половиной века христианства не приходится.

Достаточно заметить, что даже решение вопросов определения канонических норм, призванных регулировать деятельность полноты древнерусского христианства, на протяжении всего домонгольского периода устанавливались не соборным разумом, а исключительно волей самих архипастырей, приобретая весьма специфические формы «канонических ответов» и «вопрошаний». Можно с уверенностью констатировать то обстоятельство, что на территории домонгольской Руси отсутствовали единые, своего рода «унифицированные» канонические нормы, а применявшиеся в Уставах ссылки на «Номоканон», бытование и широкое применение которого в домонгольской Руси отражали не столько реальность [15, с. 247], сколько декларировали свою верность идее христианского единства. Исследовательница истории древнерусской церковной иерархии Т. Ю. Фомина весьма точно охарактеризовала сложившуюся ситуацию как «канонический плюрализм» [71]. Что же касается предписаний Номоканона и Святоотеческих Правил, то, судя по всему, они рассматривались архипастырями не столько как действующий закон (*lex*), сколько своего рода образец, который не предписывает, а лишь рекомендует ту или иную правоприменительную практику. В какой-то мере это напоминает ситуацию вокруг отношения европейцев к нормам римского права, положения которого служили только в качестве своего рода ориентира и желаемого образца [1, с. 136–145]. В любом случае вопрос о применении или неприменении тех или иных установлений всецело зависел от воли архиерея, что вносило в митрополичий и епископские суды древней Руси известную долю волюнтаризма.

В итоге, как бы ни оценивались значение и роль первых древнерусских канонических сборников, несомненным фактом остается то обстоятельство, что на протяжении XI — первой половины XIII вв. древнерусское церковное священноначалие ни разу не озаботилось проблемой формирования единого канонического свода, адаптированного к условиям восточнославянского общества и его государства. Сохранившиеся же сборники, принадлежавшие митрополитам Георгию и Иоанну, имели частный

характер, предназначались конкретным лицам и объяснялись целями не столько каноническими, сколько политическими, т. е. были порождены или внутрицерковными, или церковно-политическими обстоятельствами [34; 26, с. 13–16; 9, с. 40–41]. Следы таковых интересов прослеживаются в целом комплексе вопросов, включение которых в перечень правил можно объяснить лишь одним: желанием митрополитов через посредство своих влиятельных адресатов повлиять либо на князей и их окружение, либо на неподотчетный митрополиту епископат [65, с. 212–213]. Между тем предлагавшиеся первосвященниками ответы затрагивали и те аспекты церковной жизни, которые волновали их собеседников: организация богослужения, церковная дисциплина, монастырский быт и нравы. Однако как бы ни оценивались высшие мотивы появления канонических ответов, в их форме, структуре и содержании проглядывают не административно-канонические цели, а профессиональная византийская интрига. Ромеи умели через оказывавшуюся адресатам честь завуалировать свои реальные намерения и желания. И в рассматриваемом случае личные послания от главы русской церкви лишней раз мотивировали митрополичьих «вопрошателей» к борьбе с соперниками первосвященительской кафедры.

Иное значение имело «Вопрошание» Кирика. К. А. Костромин удачно заметил, что это последнее в своем роде произведение названного типа, заслуживающее внимания уже тем, что принадлежало не митрополичьей, а местной, новгородской кафедре [25]. Появление данного канонического свода, отражавшего не только естественное стремление церковной жизни к унификации своей внутренней жизни, но и политико-канонические амбиции архиепископа Нифонта, усвоившего себе положение старейшего на Руси архиерея, было инициировано узким кругом единомышленников, связанных с доместиком Антониева монастыря. В это же время правоприменение названного канонического свода ограничивалось пределами новгородской архиепископии [59, с. 104–110; 53, с. 226; 31, с. 171–183].

Традиционно принято считать, что основными причинами созыва собора 1273 (4) стали «неожиданно» открывшиеся перед митрополитом нестроения Русской церкви, прежде всего в Новгороде [36, стб. 83–86], которые было решено преодолеть введением на Руси норм Сербской Кормчей [28, с. 183–185; 11, с. 63–65]. Однако все эти причины (некоторые из них даже были зафиксированы во вступительном слове первосвященителя) видятся не более чем завесой, не только не отражающей завуалированные высказанными формулировками мотивы, но и нарочито скрывающей таковые от посторонних. При всей обоснованности высказанных мнений относительно целей созыва затрагиваемого нами собора, возникает ряд вопросов, которые либо так и не были сформулированы исследователями, либо не получили убедительного или исчерпывающего ответа. Во-первых, почему и с какой целью собор был собран не в Киеве, а во Владимире? Во-вторых, насколько данный Собор был каноничен и отражал общерусское мнение епископата? И, в-третьих, почему об этом соборе нет известий в летописании?

Пожалуй, наиболее убедительную интерпретацию событий 1273 (4) г. предложил М. В. Печников, связавший произошедший собор с противостоянием, возникшим между Новгородом и Владимирским князем Василием Ярославичем, стремившимся во что бы то ни стало не допустить утверждения на берегах Волхова враждебного ему Дмитрия Александровича. Очевидно, притязания Дмитрия были поддержаны местным владыкой Далматом. По мнению исследователя, своим давлением на новгородского архиепископа и его дискредитацией, стоившей новгородскому архиепископу жизни,

Кирилл желал услужить владимирскому князю, подобно тому, как некогда, в 1269 (70) г., оказал неоценимую помощь Ярославу Ярославичу, сняв с новгородцев крестное целование и пригрозив мятежному городу интердиктом [46, с. 240; 39, с. 107; 17, с. 136]. Впрочем, и со смертью Далмата «давление» митрополита на Новгород не прекратились. Новый архиепископ Климент был возведен новгородскую кафедру лишь по прошествии двух лет [45, с. 323], что вполне обоснованно трактуется в историографии как демонстрация несогласия митрополита Кирилла с традицией избрания новгородских архиереев [40, с. 44]. Все же остальные высказанные ранее в историографии причины созыва собора не видятся достаточно убедительными.

Например, крайне сомнительно, чтобы митрополит, прославившийся объездами своего округа, отразившими всю слабость его власти над вверенной ему паствой и неоднозначность его канонического положения в условиях новых государственно-политических реалий [28, с. 17–18; 11, с. 55; 10, с. 92–102], не ведал о злоупотреблениях епископата и узнал об этом только на 23-й год своего правления. К тому же Далмат, чье святительство стало предметом разбирательств, принял апостольскую благодать из рук самого Кирилла [45, с. 304]. А значит, если допустить виновность новгородского владыки, то в таком случае русский первоиерарх по сути обличал собственную неспособность в выборе и утверждении кандидатов на епископские вакансии и без сомнения сам заслуживал обвинения и упреков в несоблюдении им церковных канонов или в попусшении возникших злоупотреблений. Митрополит явно лукавил, не только когда в угоду княжеской власти обличал новгородского архипастыря, но и когда говорил о поборах и симонии как новом явлении в Русской церкви. Выколачивание средств в пользу епископских кафедр [43, стб. 439; 44, стб. 493; 52, с. 150–154], плата за архиерейские службы [69, с. 161] и сомнительная практика поставления епископов на мзде [43, стб. 351–352], принятие богатых даров и существенных выплат за монашеские постриги [68, с. 90; 67, с. 192–193, 207; 37, с. 479], подношения за переход от духовников [3, стб. 61; 2, с. 429; 6, с. 470–471], а также выплаты за архиерейскую [47, с. 233; 62, с. 331] и священнические хиротонии [54, с. 269] были ведомы митрополиту и являлись своего рода нескрываемой нормой внутрицерковной жизни. Во всяком случае, соборные решения 1274 г. фиксируют всевозможные поборы за поставления духовенства, возведения в игумены и другие самые разнообразные платы как обычную, хотя и не всегда одобряемую, широкую практику [11, с. 103–106]. Едва ли и вводимая Кириллом Сербская кормчая, лишь повторявшая и до того известные святоотеческие требования [60, с. 94–95], могла напугать и приструнить почти неподконтрольный первенствующей кафедре епископат и духовенство иных земель. Достаточно заметить, что не прошло после этого собора и пяти лет, как митрополит Кирилл вступил в открытое противостояние с Ростовским епископом Игнатием, осмелившимся на самостоятельное, без посредства митрополита, общение с Ордой [35, с. 244–246; 8]. Дело 1279 г. осложнилось противоречиями, возникшими в Ростове из-за благословленного Игнатием перезахоронения князя Глеба. В итоге местный епископ на время был запрещен в служении и получил прощение только по ходатайству князя Дмитрия Борисовича, который «доби за него [Игнатия. — П. Г.] челом митрополиту». И хотя летописец дипломатично объяснил произошедший раздор «оклеветанием», однако ростовский архиерей действительно поддерживал с правителями Монголии отношения, несанкционированные русской первосвятительской кафедрой, и путешествие 1279 г. к ханам было уже вторым [43, стб. 525–526; 60, с. 110; 8]. В итоге даже примирение двух святителей оказалось неспособным скрыть то, что и в условиях наличия общерусской

редакции Кормчей понимание канонического взаимоподчинения и церковной дисциплины русскими иерархами в Киеве и в Ростове понималось по-разному.

В историографии высказывалось еще одно мнение, предлагавшее видеть в соборе 1273 (4) г. итог правления Кирилла [23, с. 4; 60, с. 106; 17, с. 134]. Но насколько обоснованна данная точка зрения? Во-первых, в деяниях собора четвертьвековые труды митрополита никак не оценены, что означает одно: они не обсуждались, а во-вторых, острота заявленных внутрицерковных нестроений, вынесенных на обсуждение епископов, была таковой, что впору было говорить не о положительных итогах правления Кирилла, а о его неспособности поддерживать внутренний порядок в церкви. Названное обстоятельство особенно примечательно, если учесть, что инициатором собора выступил сам митрополит. Однако есть еще пара обстоятельств, позволяющих усомниться в верности устоявшихся концепций, высказанных в отношении причин организации собора 1273 г.

Съезд епископов был созван за пределами Киева, и на нем отсутствовал практически весь южнорусский епископат [36, стб. 83–84]. Едва ли в таком развитии ситуации верно усматривать признаки какого-то саботажа или бойкота. Наверняка данный сценарий был задуман самим митрополитом. Названное обстоятельство крайне интересно. Тем не менее однозначного решения вопроса о причинах такого поведения русского первосвятителя и южнорусских архиереев в исторической науке так и не сложилось. Не меньшую загадку представляют намерения Кирилла, а именно его решение совместить обсуждение церковных проблем с рукоположением нового владимирского епископа, чем митрополит оказывал своему ставленнику высокую честь и давал собранному во Владимире духовенству вполне зримый знак о своем особом благоволении к этому человеку. Из митрополичьего жеста [22, с. 256–269] было видно, что Серапиону предназначалась какая-то особая миссия и с его рукоположением связывались некие надежды и далеко идущие планы.

В историографии уже высказывалось мнение, в соответствии с которым одним из мотивов созыва Владимирского собора было посвящение Серапиона [23, с. 442]. Прослеженная современной наукой связь постановлений владимирского собора с деятельностью этой даровитой личности действительно не позволяет приписать митрополиту Кириллу безусловную заслугу в составлении основных решений собора и усваивает ее привезенному из Киева в стольный град северо-восточных русских земель митрополичьему ставленнику, Серапиону. М. В. Печников вполне удачно заметил, что хорошо структурированные и продуманные постановления собора, представлявшие собой обвинительный акт в адрес Далмата, скорее всего, были написаны заранее [39, с. 105–106]. Не менее интересны и важны выводы В. А. Колобанова. Анализ текстов деяний собора и произведений Серапиона привел исследователя к мысли, что новому владимирскому епископу принадлежали как вступление к основному тексту правил, так и значительная часть канонических законоположений [24, с. 159–162; 23, с. 442–446]. А это означает одно: Серапион должен быть отнесен к числу единомышленников Кирилла и вполне может рассматриваться в качестве одного из организаторов собора, поскольку был посвящен в планы русского первоиерарха. Судя по всему, новому епископу надлежало стать не только оплотом митрополичьей власти во Владимире, городе великого князя и великого баскака [35, с. 227, 229–230; 27, с. 224–236; 29]. Серапиону отводилась и некая большая роль. В связи с этим возникает вопрос: не ожидала ли Серапиона судьба его предшественника, Кирилла? Обосновать высказанное предположение

сложно. И все же ряд обстоятельств указывает на высокую вероятность именно такого развития ситуации.

Только что поставленный владимирский архиерей, несомненно, относился к числу незаурядных личностей. О его далеко идущих устремлениях и взглядах можно судить по принадлежащим ему творениям. Не вдаваясь в полемику относительно авторства произведений, связываемых с именем Серапиона, а также о месте и времени их написания, необходимо признать, что литературное наследие святителя значительно [38; 13, с. 233–239; 14, с. 450–456; 23, с. 442–445; 64]. Их пафос и мысли были ориентированы не на проблемы сравнительно узкого, ограниченного круга в лице собственной паствы (митрополит Иларион [56, с. 175], епископы Лука Жидята и Кирилл Туровский [49; 30, с. 136–146]), знатных адресатов (епископ Кирилл Туровский [20], митрополиты Климент Смолятич и Никифор [33]) или отдельных церковных институтов, прежде всего монашества (епископ Кирилл Туровский) [41], а на более широкую аудиторию, включавшую как «безмолвное большинство» [50; 51; 55] средневековья, так и представителей княжеского рода и знати [57; 58].

В произведениях Серапиона, присутствует острое общерусское звучание, а в образах «казней Божиих», теория которых в произведениях древнерусского мыслителя приобрела «классический и законченный вид», просматривается формирование черт своего рода церковно-политической программы [32, с. 53–56; 21]. Ясно изложенную епископом концепцию «казней Божиих» едва ли справедливо низводить до призыва к слепому смирению перед господством монголов или к стяжанию христианских добродетелей [63]. В ней скрывается нечто большее. Очевидно, Серапион призывал современников смотреть дальше, чем это принято считать в исследованиях советского периода. Проблема страданий Иова, образ которого накладывался на бедствия, в том числе моральные, Руси, не только в терпеливом перенесении тягот и признании вынужденной необходимости иноземного господства, а в стяжании внутреннего мира (личного, христианского, социального и политического), без которого даже освобождение от монгольского и тюркского ига не оградят народ и его правителей от дальнейших внешних и внутренних угроз. В ином случае рано или поздно начатый процесс освобождения лишится смысла. Несомненно, это церковный взгляд, со свойственной ему спекуляцией. И все же он продуман, перспективно выстроен, выстрадан и обоснован целой чередой образов, которыми Серапион наполняет свои произведения. В целом взгляд Серапиона и Лаврентьевской летописи на образ Иова, как на своего рода идеал, перед которым меркнет подвиг «князя-защитника», очевиден [42, с. 142–143; 16, с. 168–169].

Появление на владимирской кафедре такой сильной личности со столь взвешенной позицией, примирявшей даже самые радикальные точки зрения на проблему ига, преодолевало русско-монгольское противостояние, одинаково успешно решало вопрос церковно-княжеских и церковно-ордынских отношений в выгодном для русского христианства свете и, наконец, могло обеспечить преемство на киевском митрополичьем столе, закрепив за русской церковью возможность самой определять себе преемника. Несомненно, выгодным было и происхождение Серапиона, представлявшего южнорусские земли и его крупнейшие центры — Киев и Печерский монастырь. Такая кандидатура могла предостеречь опасность внутрицерковного противостояния, основанного на медленном, но поступательном и неуправляемом дрейфе южных русских княжеств, стремившихся к проведению собственной, независимой от союзной владимирским князьям митрополичьей кафедры церковной политики, в сторону Венгрии, Польши

и Литвы [18, с. 74–75]. Поэтому в выборе Серапиона угадывается намерение Кирилла осуществить своего рода реформу и, обеспечив преемство и внутреннюю целостность митрополии, отстаивать право русской церкви на более широкую автономию в границах греческого православия.

Впрочем, все изложенное не вносит ясности в понимании того, почему на соборе отсутствовал южнорусских епископат, а сам факт деяний не только не был отражен в летописании, но и указан с ошибкой, под 1274-м, а не 1273 г., когда собственно собор и состоялся [39].

Вероятные причины произошедшего следует искать в политических событиях эпохи. Собор приходится на десятилетия, которые с легкой руки В. Л. Черепнина совершенно точно назвали «временем ослабления великокняжеской власти», последовавшей после смерти Александра Ярославича Невского [73, с. 61–62]. Очевидно, не менее сложным было и положение митрополичьей власти. Находившийся в распоряжении первосвященника ханский ярлык предоставлял ему защиту монгольской империи [12, с. 7–44]. Однако, похоже, сами монголы предпочитали иметь дело не с русским первосвященником, а с сарайскими и ростовскими епископами. Определенную проблему в такие беспокойные годы наверняка представляла трудность безусловной легитимизации первосвященнических прав Кирилла. Тот хоть и получил одобрение Никеи, но был возведен на кафедру волей Даниила Романовича в нарушении прогреческих традиций, так решительно некогда отстаивавшихся византийскими иерархами и всевластным епископом Нифонтом.

Возможно, именно в этом следует искать объяснение причин отсутствия на соборе-суде южнорусского епископата. Ограничение числа архипастырей разумно искать не только в «региональном» значении рассматривавшегося дела, но и в желании Кирилла собрать и провести собор в кругу наиболее подконтрольных ему лиц и на безопасной для своей власти территории, на которой авторитет первосвященника не мог быть поставлен под сомнение и обеспечивался поддержкой как великокняжеской власти, так и ордынской администрацией. Учитывая крайне сложные отношения южнорусских князей с потомством Ярослава Всеволодовича, узурпировавшего и закрепившего руками монголов за собой и своими наследниками права на великое княжение [70, с. 139–140], нельзя исключить того, что при организации собора в Киеве начинания Кирилла едва ли могли встретить сочувствие и поддержку. В складывавшихся обстоятельствах приглашение во Владимир южнорусских епископов, опиравшихся на поддержку стоявших за их спинами князей, едва ли сулило Кириллу тот исход суда, на который митрополит рассчитывал.

Подобным же образом может быть объяснено отсутствие известий об этом соборе в летописании. Очевидно, для современников, состоявшийся собор не воспринимался как общерусский, а сами мероприятия, не имевшие официальной резолюции великого князя и организованные как тенденциозный суд, совершавшийся от имени митрополита, едва ли оценивались как высший орган церковной власти. Например, соборы-суды над Поликарпом Печерским, любимцем Андрея Боголюбского Феодором или Кириллом Ростовским также не именовались соборами и в процессуальном отношении оказались почти незамеченными. Необходимо заметить, что посмертное почитание Далмата и его канонизация явно указывают на то, что сами новгородцы не одобрили предъявленные к архиепископу обвинения. Вероятно, этими же обстоятельствами, следует извинить и искажение времени созыва собора. Впрочем, высказанные нами предположения имеют лишь характер рабочей гипотезы и, приглашая исследователей к дискуссии, не претендуют на окончательный вердикт «суда истории».

ЛИТЕРАТУРА

1. Берман Гарольд Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. — М.: Изд-во МГУ, 1998.
2. Вопрошание Кириково // Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. — М.: Круг, 2011. — С. 351–428.
3. Вопрошание Кириково // Русская историческая библиотека. — СПб., 1880. — Т. 6. Ч. 1. — Стб. 21–82.
4. Воробьев М. Н. Митрополит Кирилл и Владимирский собор 1274 г. // Исторический вестник. — 2000. — № 1 (5). — С. 29–32.
5. Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский. — М.: Водолей Publishers, 2007.
6. Гайденко П. И., Макаров А. И., Мильков В. В. Комментарии // Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. — М.: Круг, 2011. — С. 429–473.
7. Гайденко П. И., Москалева Л. А., Фомина Т. Ю. Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. — М.: Университетская книга, 2013.
8. Галимов Т. Р. Генезис внутрицерковного конфликта 1269 года // Материалы II Международной научной конференции «Духовная жизнь региональных сообществ: история, культура, повседневность» 14–15 мая 2014 г. — Казань: КазГАСУ, 2014 [в печати].
9. Галимов Т. Р. Киевские иерархи в политических связях Руси с Западной Европой // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2013. — № 5 (31): В 2 ч. — Ч. 2. — С. 39–42.
10. Галимов Т. Р. Митрополит Киевский и всея Руси Кирилл II (III): штрихи к историческому портрету // Историческая память и диалог культур: Сборник материалов Международной молодежной научной школы. 5–6 сентября 2012 г.: В 3 т. / под ред. О. Н. Коршуновой и др. — Казань: Изд-во КНИТУ, 2013. — Т. 1. — С. 92–102.
11. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. — Т. 2: Период второй, Московский. От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. Ч. 1. — М.: Синодальная типография, 1911.
12. Григорьев А. П. Сборник ханских ярлыков русским митрополитам. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004.
13. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. — Київ: Либідь, 1993. — Т. 3.
14. Гудзий Н. К. Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. — Т. XI. Вып. 5. — М., 1952. — С. 450–456.
15. Данилевский И. Н. Исторические источники XI–XVII веков // Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории / И. Н. Данилевский, В. В. Кабанов, О. М. Медушевская, М. Ф. Румянцева. — М., 1998. — С. 171–313.
16. Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.). — М.: Аспект Пресс, 2001.
17. Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А., Шапошник В. В. Русское православие: от крещения до патриаршества. — СПб.: СПбГУ, 2012.
18. Ермолаев И. П. Становление Российского самодержавия. Истоки и условия его формирования: Взгляд на проблему / Науч. ред. Э. И. Амерханова, Л. Ф. Недашковский. — Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2004.
19. Карташев А. В. Собрание сочинений: В 2 т.: — Т. 1: Очерки по истории русской церкви. — М.: Терра, 1992.
20. Кирилла монаха притча о человеческой душе и о теле, о нарушении Божьей заповеди о воскрешении тела человеческого, о Страшном Суде и мучении // Колесов В. В. Кирилл Туровский: Творения бл. Кирилла Туровского: Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты. — М.: Палея, 2009. — С. 23–40.

21. Кириллин В. М. Идеино-содержательная специфика слов святителя Серапиона Владимирского // Кириллин В. М. Очерки о литературе Древней Руси. — Сергиев Посад: МДА, 2012. — С. 241–250.
22. Клаутова О. Ю. Жест в древнерусской литературе и иконописи XI–XIII вв. К постановке вопроса // Труды Отдела древнерусской литературы. — СПб., 1993. — Т. 46. — С. 256–269.
23. Колобанов В. А. К вопросу об участии Серапиона Владимирского в соборных «деяниях» 1274 г. // Труды Отдела древнерусской литературы. — М.; Л., 1960. — Т. 16. — С. 442–445.
24. Колобанов В. А. О Серапионе Владимирском как возможном авторе «Поучения к попом» // Труды Отдела древнерусской литературы. — М.; Л., 1958. — Т. 14. — С. 159–162.
25. Костромин К. А. Вопрошание Кирика с ответами Нифонта и канонико-правовое наследие Киевской Руси в контексте международных отношений // Кирик Новгородец и древнерусская культура / Отв. ред. В. В. Мильков. — Ч. 3. — Великий Новгород, 2014 [в печати].
26. Костромин К. А. Развитие антилатинской полемики в Киевской Руси (XI — сер. XII вв.): Страницы истории межцерковных отношений. — Saarbrücken: Sanktum, 2013.
27. Кривошеев Ю. В. Русь и монголы. Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII–XIV вв. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.
28. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. — Кн. 3: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589): Отд. 1: Состояние Русской Церкви от митрополита Кирилла II до митрополита святого Ионы, или в период монгольский (1240–1448) / науч. ред. А. А. Турилов. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995.
29. Маслов С. А. Баскачская организация на Руси: время существования и функции // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. — 2013. — № 1 (51). — С. 27–40.
30. Мильков В. В. Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // Россия XXI в. — 2009. — № 2. — С. 116–157.
31. Мильков В. В. Глазами на земле, мыслями — в небе. «Вопрошание» о средневековом Новгороде // Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. — М.: Круг, 2011.
32. Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. — СПб.: Алетейя, 2000.
33. Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского; коммент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, С. М. Полянского. — СПб.: Мирь, 2007.
34. Назаренко А. В. О династических связях сыновей Ярослава Мудрого // Отечественная история. — 1994. — № 4–5. — С. 181–194.
35. Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства: Историко-географические исследования. Монголы и Русь: история татарской политики на Руси. — СПб.: Наука, 2006.
36. Определения Владимирского собора, изложенные в грамоте митрополита Кирилла II // Русская историческая библиотека. — СПб., 1880. — Т. 6. Ч. 1. — С. 83–102.
37. Оспенников Ю. В. Княжеские церковные уставы // Памятники российского права. В 35 т. — Т. 1.: Памятники права Древней Руси. — М.: Юрлитинформ, 2013. — С. 489–503.
38. Петухов С. Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. — СПб., 1888.
39. Печников М. В. К изучению соборных правил 1273 г. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. — 2009. — № 4 (38). — С. 97–107.
40. Печников М. В. Новгородцы и кафедра Св. Софии в середине XII–XIII в. // Средневековая Русь. — М.: Индрик, 2011. — С. 7–46.
41. Повесть Кирилла, многогрешного монаха, о белоризцах и о монашестве, о душе и покаянии — Василию, игумену Печерскому // Колесов В. В. Творения бл. Кирилла Туровского: Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты. — М.: Палея, 2009. — С. 41–52.
42. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 г.). — Т. 1. СПб.: «Византинороссика», 1996.

43. Послание Климента, митрополита русского, написанное к пресвитеру Фоме, истолкованное монахом Афонасием, Господи, благослови, отче! // Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы / отв. ред. Д. С. Лихачев. — СПб.: Наука, 1992. — С. 124–137.
44. Поучение новгородского епископа Луки Жидяты к братии // Памятники общественной мысли Древней Руси. — Т. 1.: Домонгольский период / сост. и коммент. И. Н. Данилевский. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 197–198.
45. Полное собрание русских летописей. — Т. 1: Лаврентьевская летопись. — М.: Языки русской культуры, 2001.
46. Полное собрание русских летописей. — Т. 2: Ипатьевская летопись. — М.: Языки русской культуры, 2001.
47. Полное собрание русских летописей. — Т. 3: Новгородская летопись старшего и младшего изводов. — М.: Языки русской культуры, 2000.
48. Полное собрание русских летописей. — Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. — М.: Языки русской культуры, 2000.
49. Полное собрание русских летописей. — Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. — М.: Языки русской культуры, 2000.
50. Поучение преподобного Серапиона // Памятники общественной мысли Древней Руси. — Т. 2: Домонгольский период / сост. и коммент. И. Н. Данилевский. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 309–311, 672–674 [коммент. 1892–1901].
51. Поучение преподобного Серапиона // Памятники общественной мысли Древней Руси. — Т. 2: Домонгольский период / сост. и коммент. И. Н. Данилевский. М.: РОССПЭН, 2010. — С. 313–315, 675–676 [коммент. 1909–1917].
52. Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки XI–XIII вв. — М.: Наука, 2002.
53. Симонов Р. А. Кирик Новгородец — русский ученый XII века в отечественной книжной культуре. — М.: Наука, 2013.
54. Сказание о житии преподобного Антония Римлянина // Святые русские римляне Антоний римлянин и Меркурий Смоленский. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. — С. 249–272.
55. Слово блаженного Серапиона о маловерье // Памятники общественной мысли Древней Руси. — Т. 2: Домонгольский период / сост. и коммент. И. Н. Данилевский. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 315–316, 676 [коммент. 1918–1920].
56. Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона // Памятники общественной мысли Древней Руси. — Т. 1.: Домонгольский период / сост. и коммент. И. Н. Данилевский. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 174–190.
57. Слово преподобного отца нашего Серапиона // Памятники общественной мысли Древней Руси. — Т. 2: Домонгольский период / сост. и коммент. И. Н. Данилевский. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 308–309, 669–671 [коммент. 1885–1891].
58. Слово святого преподобного Серапиона // Памятники общественной мысли Древней Руси: Т. 2: Домонгольский период / сост. и коммент. И. Н. Данилевский. М.: РОССПЭН, 2010. — С. 311–313, 674–676 [коммент. 1902–1905].
59. Смирнов С. И. Древне-русский духовник: Исследование по истории церковного быта. — М., 1913.
60. Соколов Р. А. Русская церковь во второй половине XIII — первой половине XIV в. / отв. ред. Ю. В. Кривошеев. — СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2010.
61. Суворов Н. С. Учебник церковного права / под ред. В. А. Томсинова. — М.: Зерцало, 2004.
62. Татищев В. История Российская: В 3 т. — М.: АСТ, 2005. — Т. 2.
63. Творогов О. В. Серапион // Литература Древней Руси: Библиографический словарь / под ред. О. В. Творогова. — М., 1996. — С. 179–181.

64. Творогов О. В. Серапион // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Л.: Наука, 1987. — С. 387–390.

65. Туриллов А. А. Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа — древнейшее русское «вопрошание» // Славянский мир между Римом и Константинополем. — М.: Индрик, 2004. — С. 211–262.

66. Турчанинов Н. П. О соборах, бывших в России со времени введения в ней христианства до царствования Иоанна IV Васильевича. — СПб., 1829.

67. Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция] // Законодательство X–XX веков. Законодательство Древней Руси / отв. ред. В. Л. Янин. — М.: Юридическая литература, 1984. — Т. 1. — С. 189–193.

68. Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / изд. подг. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. — М.: Наука, 1976. — С. 86–91.

69. Устав новгородского князя Всеволода Мстиславича купеческой организации церкви Ивана на Опоках // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / изд. подг. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. — М.: Наука, 1976. — С. 158–165.

70. Феннел Дж. Кризис средневековой Руси. 1200–1304 / вступ. ст. и общ. ред. А. Л. Хорошкевич и А. И. Плигузова. — М.: Прогресс, 1989.

71. Фомина Т. Ю. Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. — М.: Университетская книга, 2014.

72. Цыпин В., прот. Каноническое право. — М.: Сретенский монастырь, 2012.

73. Черепнин В. Л. Борьба русского народа за свержение татаро-монгольского ига // История СССР с древнейших времен до наших дней: В 12 т. — Т. 2: Борьба народов нашей страны за независимость в XII–XVII вв. Образование единого русского государства / отв. ред. М. Н. Тихомиров. — М.: Наука, 1966. — С. 55–62.

НАЧАЛО ВОЗРОЖДЕНИЯ ИСИХАЗМА НА СВЯТОЙ ГОРЕ АФОН В XIV ВЕКЕ

Статья посвящена роли исихазма на Святой Горе Афон в период начала Православного Возрождения XIV в., связанного с деятельностью преп. Григория Синаита и его учеников.

Ключевые слова: возрождение исихазма на Святой Горе Афон.

N. A. Lozhkina

The beginning of the revival of Hesychasm on Mount Athos in the fourteenth century

The article discusses the role of Hesychasm on the Holy Mount Athos during the beginning of the Orthodox Revival of the XIV century, associated with the activities of Rev. Gregory of Sinai and his disciples.

Keywords: the revival of Hesychasm on the Holy Mount Athos.

В XIV в. православный мир переживал состояние духовного подъема, который нашел выражение во всех сферах церковной культуры и искусства Византии и славянских стран. «В XIV веке Афон становится центром духовного Возрождения всего православного монашества. Это был интеллектуальный центр, о чем до сих пор свидетельствуют неисчерпаемые богатства афонских библиотек», — пишет прот. Иоанн (Мейендорф) [3, с. 301. С этого момента и на долгое время Афон становится духовным и богословским центром православной Церкви, оказывающим влияние на весь православный мир: монастыри Святой Горы становятся оплотом исихазма — древнейшего учения православной Церкви. Вокруг прибывшего на Афон из паломничества по обителям восточного Средиземноморья просветителя Григория Синаита сложилось сообщество учеников и последователей из числа монахов-отшельников, обретавшихся в «особножительстве» — пустынях и отдельно организованных монастырских кельях.

Григорий Синаит, приобщившийся в период паломнических скитаний к исихастской практике «умного делания», наставлял в ней своих афонских последователей.

* Ложкина Наталья Александровна — кандидат культурологии, сотрудник Государственного Эрмитажа, serebr2010@mail.ru.

Фонды сил, потребных для обновления духовной культуры общества, — указывает в связи с этим Г. М. Прохоров, — могли быть найдены только в глубинах духовной жизни отдельной, каждой личности с ее собственной совестью. И если бы во второй четверти XIV века по всему православному миру не имела места индивидуальная духовная работа многих замечательных молодых людей (на Руси, к примеру, Варфоломея, будущего преп. Сергия Радонежского), то ни о каком общественном духовном возрождении не было бы и речи [4, с. 138–139].

О просветительской деятельности Григория Синаита повествуется в его жизнеописании. В своих наставлениях он раскрывал ученикам центральную идею исихастской практики, направленной на непрерывное очищение души от страстных промыслов, соединенное с непрестанным богомыслием — «умной» молитвой. Важно отметить, что древнюю практику «умного делания» Григорий неразрывно связывал с деятельной любовью не только к Богу, но и к человеку. Он также особо подчеркивал, что высшие формы созерцательного богопознания требуют полного ухода от мира и значительного аскетического опыта, однако практика умной молитвы как непрерывное безмолвное памятование о цели религиозной жизни доступна всем ищущим спасения, т. е. не только инокам, но и мирянам. Григорий Синаит отнюдь не призывал всех и каждого уйти в отшельническую аскезу, а проповедовал практику исихазма как форму духовного устройства любого православного христианина. Упражнение в «безмолвной» молитве направляло христианскую совесть к Вечности путем любви к Богу, но при этом позволяло человеку в его повседневной деятельности не порывать с земным (природным) временем. Сведения о жизни Григория запечатлелись в двух агиографических источниках, переведенных на русский язык: в «Афонском патерике», где в переводе с греческого языка приводится его житие, составленное Никодимом Агиоритом (Святогорцем) [1, с. 310–313], и в отдельном жизнеописании, составленном учеником Григория — патриархом Каллистом Константинопольским. Григорий Синаит родился предположительно в конце 1260-х гг. в Кукуле — сельской местности на территории Малой Азии. Согласно агиографии, он посетил остров Кипр, где познакомился со старцем, научившем его «умной молитве», затем отправился на гору Синай, после в Палестину, посетив Иерусалим, вернулся в Критскую пустынь, потом в Парорийскую пустынь (в приграничье между Болгарией и Византией) и пришел на Святую Гору Афон. Обосновавшись на Афоне, он не только изустно наставлял молодых исихастов, но и занимался написанием трудов, посвященных исихастскому учению в его практическом аспекте. Как отмечает игумен Петр Пиголь, на Афоне преподобный Григорий посетил все монастыри, всех безмолвников и отшельников. Во время посещения афонских монахов святой Григорий встретился со множеством подвижников, зачастую почтенных возрастом, отличающихся разумом и замечательными душевными качествами. И лишь в скиту Магула, находившемся около монастыря святого Филофея, преподобный Григорий нашел трех монахов, упражнявшихся не только во внешнем делании, но и немного в созерцании. Найдя духовных единомышленников, он стал их посещать. Скит Магула понравился св. Григорию своим строго аскетическим укладом уставной жизни. Вскоре недалеко от скита он и ученик построили себе келлии, или исихастии, для безмолвия. Преподобный поселился в труднодоступном месте, чтобы беспрепятственно предаваться созерцанию, следуя наставлениям старца Арсения [5, с. 50].

Ушел из жизни Григорий Синаит в период превращения исихазма во влиятельное культурное движение, нарастания религиозно-философской и диспутальной его

мощи — предположительно в 1346 г. Науке известны в настоящее время пять произведений Григория Синаита: «Весьма полезные главы, расположенные акростихами (137 глав)»; «Другие главы: О страстном изменении. О добром изменении. Об искушениях во сне (7 глав)»; «Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве, сверх того о признаках благодати и прелести, и о том, какое различие горячности и энергии и как легко впасть в прелесть без руководителя (10 глав)»; «О безмолвии и двух образах молитвы. Каким образом следует совершать молитву. О дыхании. Каким образом следует петь псалмы. О прелести. О чтении (15 глав)»; «О том, как безмолвствующему надлежит сидеть при молитве и не оканчивать ее поспешно. Каким образом следует читать молитву. Каким образом следует удерживать ум (от рассеянности). Как надобно устранять помыслы. Как следует петь псалмы. К некоему спрашивающему относительно обуздания чрева. О прелести и многих предметах (7 глав)». На русский язык они все были переведены еп. Вениамином (Маловым) [2, с. 160]. Письменное наследие Григория Синаита адресовывалось той части образованного монашества, которая уже имела опыт подвижнической аскезы, и поэтому основное внимание в его трудах уделялось подробному разъяснению деталей созерцательной практики. Но что важно подчеркнуть, он стремился наряду с наставлениями в мистическом аспекте созерцания предостеречь своих последователей от возможных на этом пути заблуждений. Опытный просветитель, он глубоко понимал опасность обольщения — ошибочного отождествления эмоциональной экзальтации с действием Божественной благодати и учил не путать эти принципиально различные состояния.

Григорий Синаит классифицировал последователей исихазма по трем категориям: новоначальные, средние и совершенные. Такая классификация базировалась на определении степени духовной продвинутости в зависимости от индивидуальных характеристик — просвещенности и умения сочетать деятельность с углубленным созерцанием. Новоначальные, согласно Григорию, довольствуются в своей практике «только началом», т. е. безмолвным повторением молитвы, сопровождающим их деятельность в монастырской или мирской жизни. Средние практикуют не только молитву, но и погружение в созерцание, поскольку они приобщены к религиозному обучению, будучи по своему статусу иноками малой схимы. Они имеют навык сочетания аскетике с другими видами монастырских практик — физическим трудом, книжностью, участием в литургической деятельности. Опасность для средних заключается в искушении беспечностью — неосмотрительным доверием к собственному мистическому опыту, который на деле требует неусыпного «трезвения», т. е. критического самонаблюдения практикующего. Совершенные обладают большой просвещенностью и успешно сочетают углубленное созерцание с деятельностью. Но и они не свободны от опасностей, так как могут впасть в беззаботность и самомнение, полагаясь на собственную искусность на пути безмолвия. Согласно Григорию Синаиту, средние и совершенные подвижники исихии, впадая в ошибки, обусловленные у первых беспечностью, а у вторых — беззаботностью и самомнением, утрачивают продвинутость и оказываются наравне с новоначальными.

Таким образом, Григорий Синаит в своей антропологической интерпретации исихастской практики апеллировал к памятованию о Вечности как метафизическом модусе времени. Но одновременно он указывал на принципиальную сочетаемость такого непрерывного памятования с иными социокультурными разновидностями деятельности, протекающей в земном, природном временном континууме. Сополагая в своем религиозно-антропологическом умозрении Вечность и настоящее, он тем са-

мым возродил христоцентрический гуманизм Максима Исповедника — концепцию подвижничества как пути земного вкушения жизни вечной.

Антропологическая интерпретация догмата триединства еще более глубоко раскрывает христоцентрическую направленность учения Григория Синаита. «Беспредельный Бог, — утверждает Григорий, — во всем познается и постигается тройственно. Он все содержит и о всем промышляет чрез Сына в Святом Духе. И нет ни одного (из трех Лиц. — *Н. Л.*), которое бы вне или отдельно от других где-либо мыслилось, называлось и исповедовалось» [6, с. 87]. Религиозная антропология Григория Синаита базируется на тезисе, что человек — носитель образа невыразимой Троицы. Святая Троица — простая, несложная Единица. Личные, или, по Григорию Синаиту, неизменные и непреложные свойства Святой Троицы — это нерожденность, рожденность и исхождение. «Отец, — указывает он, — нерожденный и безначальный, Сын — рожденный и собезначальный, Дух же Святой — исходящий от Отца и подаваемый чрез соприсносущного Сына». В человеке, подчеркивал Григорий, аналогом триединства выступают ум, слово и дух: «ум — Отец, слово — Сын. Дух же Святой — подлинно Дух». Но своими прегрешениями человечество утратило изначальную ясность, восприняло смерть и тление. Тем самым человеческая душа предала себя страстям, а тело «уподобилось бессловесным скотам». Путь выхода из этого плачевного состояния, учил Григорий, пролегает через обретение чистоты добродетелей и «существенную мудрость созерцания». Добродетели, согласно Григорию Синаиту, тройственны по своей природе и соответственно классифицируются по трем классам: деятельные, естественные и Божественные. К деятельным он относит добродетельные качества, которые человек культивирует в себе по свободному выбору. Естественные — те, которые характеризуют внутренний склад индивида. Божественные добродетели даруются Господом по благодати. В перечне добродетелей Григорий Синаит выделяет четыре важнейшие: мужество, благоразумие, целомудрие и правда. В рассуждениях Григория о Вечном Суде доминирует идея антропологического равенства в вере и подчеркивается меритократический критерий оценки человеческих деяний — «У кого труды, у тех и награды». Не прижизненные социальные статусы или получение от мира почести и блага, а «навыки и проявления страстей и добродетелей» будут мерилом наказаний и наград [6, с. 38]. Инок, приступая к подвигу исихии, ищет путь к обретению веры. «Начало добра — вера, в особенности же Христос — камень веры», — наставляет Григорий. Устремляясь к вере, обретая ее, подвижник погружается в глубину безмолвия: в его душе замолкает последний шепот индивидуальных влечений, и это самоотречение совершается во имя духовного единения с Богом. Начало исихии — удаление от забот повседневности, от суетной привязанности к ним. Основанием исихии служат смирение и терпение. Без этих двух качеств практика безмолвия не сопровождается необходимым отказом от беспечности и способна породить лишь самомнение. В свою очередь самомнение препятствует покаянию в грехах — сокрушению сердца о собственных несовершенствах и смирению души. Разумное уединение и полное молчание являются поэтому необходимым условием действенного духовного подвига. Григорий выделяет три добродетели безмолвия, которые взаимно порождают и оберегают друг друга: воздержание, молчание и смирение. Подвижнику исихии, стремящемуся через практику созерцания проникнуть в суть истинного философствования, надлежало сосредоточить сознание на вопросах, неотъемлемо связанных с метаисторическим представлением об этапах реализации Божественного замысла во времени. Григорий ставит безмолвную молитву выше всех деяний. Через молитву к подвижнику прихо-

дит Премудрость — сила (т. е. энергия) умной, чистой, ангельской молитвы. Молитва вселяет в человека чувство Неба, согревает и радует ум, воспаляет душу любовью к Богу и людям. Практика безмолвной молитвы открывает человеческую душу для исхождения благодати Святого Духа и приобретения всякого блага. Поэтому «разлучение» подвижника с практикой безмолвной молитвы неизбежно чревато духовным падением.

Молитва, — разъясняет Григорий Синаит, — есть проповедь апостолов, действие веры, лучше же — вера непосредственная, непоколебимость надеющихся, проявляемая любовь... И что говорить много, — молитва есть Бог, производящий все во всех, потому что одно — действие Отца, Сына и Святого Духа, совершающего все во Христе Иисусе [6, с. 54].

Он подчеркивает, что даже у новоначальных молитва подобна огню радости, исторгающемуся из сердца, а у совершенных она преобразуется в Свет, действующий в душе. Началом умной молитвы, утверждает Синаит, служит таинственное «действие, или очистительная сила Святого Духа» в единстве с таинственным «священнодействием ума». Но признаки ее начала, подчеркивает он, не одинаковы у разных людей: у одних они «как восходящий свет», у других — «как трепетная радость», а у иных — как смешение радости и трепетного страха, сокрушения сердца о грехах, мир и любовь ко всем. Середина умной молитвы — обусловленная действием озаряющей силы Святого Духа «просветительная сила и созерцание». Этой стадии достигает тот подвижник, который усерден в «умном делании». Последняя, самая высокая стадия безмолвной молитвы — «экстаз и восхищение ума к Богу». Это состояние Григорий Синаит называет «изумлением» и характеризует его как полную устремленность сил души к познанию, соответствующему Божественной славе. Устремляясь к пребывающей в свете беспредельной силе, т. е. Божественной энергии, ум входит в экстаз — «восхищение к небу душевных сил» и совершенное исступление самых «чувств». Такое состояние «духовного опьянения» — вкушения «мысленного рая» возбуждает жажду спасения.

Согласно учению Григория, в экстагическом состоянии подвижник безмолвия возносится к созерцанию «Троичной Единицы и тайн домостроительства нашего спасения», т. е. мистического смысла церковных таинств. Он приобретает прежде не доступную разуму способность созерцать истинную сущность вещей. Именно в молитвенном экстазе, согласно Григорию Синаиту, становится возможным прозревание Божественного света — «существенного духовного света». Весь сотворенный мир видится подвижнику как светоносная материя, и его собственное тело начинает излучать свет. «Можно с уверенностью сказать, — пишет еп. Алексей (Дородницын) в связи с оценкой возрождения исихазма в Византии, — что учение святого Григория Синаита легло в основу всего средневекового направления восточного монашества вообще и мистики XIV века в частности» [7, с. 49–140]. Объемную и глубокую оценку вклада Григория Синаита в возрождение исихазма дал историк церкви игумен Петр (Пиголь). Он, в частности писал:

Учение преподобного Григория Синаита представляет собой теорию православной аскетики, основанную на догматическом учении, и в то же время дает конкретные практические указания подвижникам, вступившим на путь внутреннего делания и безмолвия... преподобный Григорий Синаит духовно породил и воспитал целую плеяду последователей, которые преемственно восприняли от него и распространили во все концы света тайны внутреннего делания исихии [5, с. 172].

Игумен Петр подчеркивал, что не только сам Григорий Синаит, но и просветительская деятельность его учеников и последователей совокупно оказали огромное влияние на религиозную жизнь и культуру Византии и православных народов Восточной Европы.

Духовный авторитет международного масштаба, которым пользовался Григорий Синаит, способствовал развитию исихастских религиозно-антропологических представлений как в самой Византии, так и в странах Византийского Содружества. Труды Синаита идейно подготовили победу Григория Паламы (1296–1359) как главы и философского защитника исихастов в многолетнем споре со сторонниками теологического рационализма. В этом контексте представляется уместным привести слова еп. Алексия (Дородницына) об идейной связи Григория Синаита и Григория Паламы: «несмотря на отсутствие всяких данных, можно было бы признать святого Паламу личным учеником святого Синаита, а учение святого Григория Паламы служит дополнением, дальнейшим развитием учения святого Григория Синаита» [7, с. 49–140].

И. Ф. Мейендорф проанализировал сочинения Григория Синаита и пришел к выводу, что в них возрождена и систематизирована вся предшествующая исихастская традиция — умозрительная интеллектуалистская мистика Евагрия, идеи и пророческий дух Симеона Нового Богослова, учение о сердце в наставлениях египетских и синайских аскетов III–VI вв. «Эта систематизация Григорием Синаитом исихастской духовности, — подчеркивал Мейендорф, — одновременно и облегчила Паламе его богословский синтез, и сделала его более нужным» [3, с. 318].

ЛИТЕРАТУРА

1. Афонский патерик, или Жизнеописания святых на Афонской горе просиявших. — Т. 1. — М., 1897.
2. Житие преп. Григория Синаита // По рукописи Московской синодальной библиотеки издал И. В. Помяловский. — СПб., 1894.
3. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. История церкви и восточнохристианская мистика. — М., 2000.
4. Прохоров Г. М. Византийская литература XIV в. в Древней Руси. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009.
5. Игумен Петр (Пиголь). Преп. Григорий Синаит и его духовные преемники. — М.: Мак-центр, 1999.
6. Григорий Синаит. Творения / Перевод Епископа Вениамина (Милова). — М.: Новоспасский монастырь, 1999.
7. Алексий (Дородницын). Византийские церковные мистики XIV в. // Алексий (Дородницын). Полное собрание сочинений. — Т. 1. — Саратов, 1913.

Д. В. Шмонин

О БОГОСЛОВИИ ОБРАЗОВАНИЯ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ (ИНТЕРВЬЮ)

На вопросы информационной службы Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (ОЦАД) ответил Дмитрий Викторович Шмонин — доктор философских наук, профессор, проректор Русской христианской гуманитарной академии.

Дмитрий Викторович, благодарю Вас за согласие дать это интервью. Первый вопрос, конечно, касается новости о появлении в структуре ОЦАД кафедры педагогики и теории образования. Подписано соглашение между ректорами ОЦАД и РХГА о ее создании. Как возникла идея кафедры, каковы ее задачи?

Спасибо за приглашение ответить на вопросы. Делаю это с удовольствием. Идея возникновения кафедры вызревала на протяжении последних лет и стала новой ступенью в сотрудничестве Общецерковной аспирантуры и Русской христианской гуманитарной академии. Думаю, проект будет служить решению серьезных задач.

Какие задачи? Зачем создается кафедра? Ее открытие призвано дать импульс исследованиям и таким образом восполнить определенный пробел в теории. Это первое. И второе — необходимость подготовки специалистов на стыке различных областей знания и методологических подходов. Существуют различные подходы к образованию: собственно педагогические, культурологические, философские и, что важно, богословские. Например, есть теория образования, теоретическая педагогика — сложно структурированные области. Они находятся в рамках педагогической науки, это «нива», на которой трудятся научные институты Российской академии образования и педагогические университеты. Многообразны в своей активности культурология образования и философия образования, также претендующие на «веское слово» по поводу фундаментального вопроса: каким быть «нашему завтра»? Кафедры в университетах, конференции, сборники, журналы. Всего много. Отдавая должное исследованиям, дискуссиям, школам, концепциям и т. п., которые работают, говоря образно, в разных «воздушных эшелонах», замечу: мы как-то очень несмело осваиваем богословскую высоту, богословский «эшелон». Другими словами, отсутствует современно и систематически изложенная богословская теория образования.

Церковная наука стоит в стороне от теоретических поисков в этой важнейшей сфере. Я говорю не о курсе «Основ православной культуры», встречах священника с учениками школы или молебне по случаю Первого сентября... Такое присутствие Церкви в образовании, просвещении, воспитании — важная практическая составляющая, но недостаточная.

Дело в том, что формирование образовательной политики государства мы оставляем чиновникам, экспертам в образовании, депутатам и т. д. Многие из них полагают, что присутствие религии и Церкви в образовательной среде обусловлено исключительно тем, что в обществе часть людей — верующие. То есть речь идет о том, что нужно учитывать права и интересы определенных групп населения, в духе толерантности. И всё. И в этой логике богословие, представляющее собой квинтэссенцию религиозного мировоззрения, оказывается вторичным — просто одним из элементов образовательной среды, «отягчающим обстоятельством», сопутствующим объектом исследования в педагогических дисциплинах.

Отходит на второй план важная и простая мысль: религия и образование составляют фундамент культуры. Они традиционно взаимосвязаны, тесно переплетены. Образование всегда обеспечивало становление личности, общественное развитие. Религия же содержит выверенное, отточенное традицией ценностно-мировоззренческое ядро: в нем — понимание смысла существования человека, основы нравственности, моральный опыт.

То есть нужна богословская теория образования, богословие образования? Благодаря этому участие Церкви в разработке стратегий развития образования будет более успешным?

Да, необходимо современное, богословски обоснованное видение того, что такое образование, какое образование мы хотим иметь. И это основа для теоретических исследований, возможность участия в выработке стратегий.

Еще раз повторю: исследования, дискуссии сегодня ведутся на разных уровнях — философском, культурологическом, теоретико-педагогическом, практическом, причем с разных позиций. Чего только не ищут и не конструируют: «чистую идею образования», которая соответствовала бы постнеклассической эпохе (привет Гегелю!), «интегральные философии образования»; я уже не говорю о «результатах» регулярных атак на образование, которые происходили XX в. (идеи «дескуляризации общества», «антипедагогика», «деконструкции образования», постмодернистские оценки образования как проявлений тоталитаризма, авантюры и т. п.).

Для того, чтобы у Церкви была возможность высказывать свою позицию по поводу образования, среди прочих важных вещей должна быть и собственная теория образования, которую вполне разумно и современно называть богословием образования.

Вы делаете акцент на развитие православной теории образования. Как бы Вы описали то, что она в себя включает? Какие Вы видите направления работы кафедры и на что планируете опираться?

Мне кажется, богословие образования можно рассматривать, используя терминологию американского социолога Роберта Мертона, как «middle-range theory» («теорию среднего уровня»). То есть как теорию, позволяющую выстроить мост между богословием как таковым и практически ориентированной педагогикой. Но это относится к внутреннему состоянию богословия как области знания, обладающего своими специ-

ализированными отраслями, на этот счет я уже высказывался (*Речь идет об интервью Д. В. Шмониной «О богословиях родительного надежа и богословском образовании» журналу «Невский богослов», 2013, № 9. — прим. Инф. службы ОЦАД*)

Если же говорить о «внешней стороне», то вновь воспользуемся образом из области авиасообщений. Богословие образования можно сравнить с новым вместительным лайнером, с мощной интеллектуальной начинкой и современной системой навигации, который должен занять предназначенный ему эшелон воздушного пространства.

По поводу опоры (так сказать, интеллектуальной начинки) и направлений. Не рискну сейчас определять направления. Это сложные вопросы, требующие раздумий, обсуждений и согласований, в том числе, на весьма высоких уровнях. Обозначу лишь то, что мне кажется лежащим на поверхности. Необходимо обеспечить целенаправленное приобщение к святоотеческой традиции и ценностно-нравственному, педагогическому опыту Православия, возобновить обращение к фундаментальным трудам отечественных богословов и историков Церкви. Вкупе с новыми исследованиями такая актуализация классического наследия необходима и в более широком — богословско-синтетическом — плане. Кроме того, важное направление — анализ педагогических, культурологических и философских теорий, участие в междисциплинарном диалоге о проблемах образования, о взаимосвязях и демаркации между упомянутыми науками и богословием образования. Далее, поддержка специальных направлений в рамках богословия образования и «на стыках» с другими внутрибогословскими и внешними для богословия, но близкими педагогике науками.

На этот счет очень мудрые мысли высказал митрополит Каллист (Уэр). В прошлом году он дал интервью нашему журналу «Вестник РХГА» (*Митрополит Каллист (Уэр). Богословие сегодня: поиск истины и критическое мышление // Вестник РХГА. — 2013. — Т. 14. Вып. 4. — С. 8–12. — Прим. Инф. службы ОЦАД*). Владыка Каллист высказался в том смысле, что он поддерживает идею прикладного богословия, хотя сам — специалист в патристике. Существуют различные теологические дисциплины, в них тоже должны работать специалисты (нельзя охватить всё), но каждый из них должен понимать богословие целостно. И в основе любых «отраслевых» теологий лежат Священное Писание, церковная традиция и — не будем забывать! — молитва. Далее, митрополит сказал, что возможно и полезно сопрягать науки (например, психологию) и традицию (например, то, как отцы Церкви трактовали личность человека). Но при этом нужно четко понимать, чем мы занимаемся, с каких позиций смотрим на человека в данный момент.

И еще один урок, извлеченный из той беседы: нельзя сдавать позиции. Не следует соглашаться с тем, что Истина пребывает на одном уровне с абстрактными размышлениями и философскими идеями. Иными словами, в приложение к тому, о чем мы говорим: Церковь не должна устраниваться от выработки и продвижения собственной богословско-педагогической теории, от участия в обсуждении «социального заказа» на образование, в формировании «технического задания» (право, которое у нас всегда рады присвоить чиновники). Остальное определится, когда «встанем на маршрут».

И еще вопрос в связи с тем, что Вы сказали: есть ли примеры таких богословско-педагогических учений в инославных Церквях?

Именно прикладные учения? Отвечу кратко: да, немного, но имеются. Можно указать на разработки в католической традиции (в частности в Латинской Америке),

у лютеран (например, у П. Тиллиха), у пресвитериан, представителей других протестантских конфессий. Кое-что можно извлечь из этого опыта, кое-что полезно для критического осмысления.

Вопрос, который не мог не возникнуть. Будет ли кафедра педагогики и теории образования заниматься разработкой программ или написанием пособий по курсам, которые преподаются в школах, таких, например, как «Основы православной культуры»?

В будущем — не исключаю. Вполне возможно, кто-то из тех, кто будет работать или писать диссертации на кафедре, возьмется за решение такого рода задач. Однако пока необходимости в активизации этой работы нет, поэтому я не упомянул ее среди направлений, которые кафедра будет развивать в ближайшее время. Накоплен огромный опыт и в светском образовании и в церковном.

Работают множество коллег, замечательных специалистов в религиозной педагогике, катехизации и практике духовно-нравственного просвещения в церковной образовательной системе. Хотя и в этой области наступает, мне кажется, время обобщений, подведения некоторых итогов реализации проектов — федеральных, региональных, авторских. Тут кафедра не должна оказаться в стороне и может выступить одной из дискуссионных площадок. Кстати, замечу в скобках, что на базе РХГА с 2009 г. действует система семинаров для учителей «Духовно-нравственное образование: петербургский вектор».

Интересно, что кафедра будет работать в Санкт-Петербурге. Почему возникло такое решение? Кто на ней будет преподавать?

Общecerковная аспирантура создана и должна развиваться — это очевидно из названия — как общecerковный проект. Размещение новой кафедры в Петербурге позволит расширить географию проекта, так сказать, зафиксировать это расширение и задействовать ресурс города, который сам по себе уникален и притягателен. Мы ведь хорошо знаем, что при всем исторически выраженном этническом и религиозном разнообразии Петербург у многих поколений формировал и формирует уважение к традиционным ценностям отечественной культуры. Культурная среда, интеллектуальная, церковная жизнь. Храмы, университеты, музеи, концертные залы. Возможность задействовать все это в учебном процессе или хотя бы как фон для него — один из мотивов.

Мне приходилось бывать в Вашем кабинете. Вид из окна замечательный.

Да, Вы правы. Можно выйти на балкончик с видом на Фонтанку и Шереметевский дворец, правее увидеть одно из зданий Публичной библиотеки, а левее — шпиль колокольни и купол церкви Симеона и Анны...

Конечно, главное — не вид из окна, а люди, кадровый состав. Трудиться здесь будут священнослужители и миряне, имеющие серьезный опыт исследовательской работы, преподавания в духовных школах, организационно-церковной работы, причем не только с петербургской «пропиской». Кроме того, профессора и преподаватели РХГА, Герценовского педагогического университета и учреждений РАН и РАО (в том числе московских), СПбГУ, других вузов. Ректор Общecerковной аспирантуры митрополит Иларион уже благословил ряд священников на участие в работе кафедры. Для чтения некоторых курсов предполагаем уже в ближайшее время приглашать специалистов из Минска, Казани,

зарубежных и инославных коллег. Планируем участие госслужащих разных уровней и направлений работы — для ведения некоторых курсов и практических занятий это необходимо. Рассчитываем на традиционное благорасположение Санкт-Петербургской духовной академии, нашего ближайшего партнера и одного из учредителей РХГА. В работе с Духовной академией у нас не бывает конкурентной борьбы — и здесь, не сомневаюсь, будут синергия и взаимодополнительность усилий.

Первый проект кафедры — подготовка магистерской программы «Теология образования». В чем ее особенность? Хотелось бы услышать об этой программе подробнее. Сам термин, наверное, тоже не всем понятен.

Вы верно заметили, что это первый проект новой кафедры. Точнее, первый образовательный проект в новом формате (поскольку совместное обучение в РХГА и ОЦАД по магистерской программе уже идет, а о научных проектах — они тоже имеются — можно будет поговорить отдельно).

Сначала по поводу термина. Слова *богословие* и *теология* мы используем как синонимы, оставляя в стороне смысловые нюансы звучания в русском языке. Хотя, конечно, богословие — ближе нашему уху, мягче, лиричнее, а теология звучит суше, более академично, учёно и, к тому же, «западно». Поэтому, думаю, государственный образовательный стандарт у нас утвержден по теологии, а в православных духовных школах изучают богословие.

Отсюда и названия такие: у программы — «Теология образования», а у профиля (который конкретизирует указанное в программе направление) — «Православное богословие образования и церковная образовательная политика». Говоря о *богословии образования*, надо исходить из реализации православного проекта, который может быть востребован Русской Церковью и открыт другим традициям.

Вопрос о специфике программы очень важен. Оправданная ли это затея? Нет ли чего-то подобного в духовных учебных заведениях Русской Церкви? В светских вузах? Насколько мне известно, таких программ нет. В академиях и семинариях готовят богословов, библеистов, историков Церкви, специалистов в области церковно-практических наук и т. д.; в рамках системы духовного просвещения, религиозного образования и катехизации учат разрабатывать и практически применять методы религиозной педагогики.

В свою очередь, светские вузы готовят педагогов, культурологов, религиоведов, философов, которым выпадает, среди прочего, преподавать основы религиозных культур со светских позиций, нейтрально и благожелательно рассказывать обо всех религиозных традициях, ставя с ними на одну доску атеистическую этику.

У нас другие задачи. Мы не будем пытаться дублировать работу духовных школ и светских вузов по подготовке пастырей или школьных учителей. Мы предлагаем постепенно, целенаправленно формировать новые подходы к решению проблем образования путем подготовки специалистов в экспертной, управленческой и научно-богословской сферах.

Вы имеете в виду богословское образование, реформу церковных учебных заведений? В названии профиля есть слова «церковная образовательная политика»...

Я имею в виду образование вообще. Разумеется, если на кафедру учиться и заниматься исследованиями придут люди, имеющие отношение к реформе церковного

образования, это может оказаться полезным. Церковное образование давно уже перестало быть изолированным явлением. Оно вплетено в общий контекст. Лицензирование, аккредитация, стандарты, все это входит в жизнь духовных школ, иногда с излишним нажимом, я бы сказал. Это тоже целый комплекс вопросов, которые должны обсуждаться.

Стране, мы уже говорили об этом, нужна интеллектуальная среда, способная объединить церковных и светских специалистов, которые, во-первых, изнутри видят, глубоко понимают ключевую роль образования, во-вторых, осознают его религиозно-ценностные основания, в-третьих, смогут профессионально и творчески — с позиций богословия — осмысливать проблемы теории образования, а также стратегические задачи государственной, церковной образовательной политики (это уже в-четвертых). И, в — пятых, научатся разбираться в современных, перспективных направлениях теоретической педагогики.

То есть Вы собираетесь готовить элиту церковного образования?

Почему бы и нет? И ОЦАД, учредитель кафедры, и РХГА, на базе которой кафедра начинает работу, создавались как элитарные образовательные учреждения. Так что эксклюзивные проекты — наш профиль. Но это, как Вы понимаете, шутка.

Теперь отвечу серьезно: я за адекватность и скромность. Еще почти ничего не сделано. Более того, Русская Церковь располагает сетью вузов (духовные академии, университеты, институты, семинарии), дающих хорошее, качественное образование. Во многих — серьезные научно-богословские школы, уникальные направления и программы подготовки. Надежда на объединение усилий церковных и светских сил при решении сложных, но вполне конкретных задач образования.

Завершающий вопрос. Вы упомянули, что образование подвергалось нападкам с разных сторон. А как бы Вы кратко охарактеризовали его современное состояние?

Непростой вопрос Вы оставили напоследок. Образование существует и развивается внутри общественного организма, оно выполняет «сложносоставной» социальный заказ, но при этом влияет на заказчика, на общество. Другими словами, это многосторонний и многовекторный социальный процесс, в котором действуют разные силы. Сейчас и в нашей стране, и за ее пределами мы видим, что результатом взаимодействия этих разных сил может стать предельно прагматичная и приземленная «идея» образования как набора функций — мыслить, общаться, анализировать, проектировать и т. п. Так и формулируют — откройте образовательные стандарты. Плоско и утилитарно.

В такие стандарты не вписываются традиции духовных школ. С такими стандартами — правдами и неправдами, через кропотливую работу над содержанием образования, борются авторские вузы, например, РХГА, с ее концепцией и научной школой ценностно-культурологической педагогики.

Более того, в последние десятилетия российское (как, впрочем, и западное) образование в целом находится в каком-то неустойчиво-равновесном состоянии. Многие коллеги (и я с ними согласен) говорят о том, что происходит «парадигмальный разлом». Классическая, европейская традиция — назовем ее современной образовательной парадигмой, которая пока продолжает определять теорию и практику образования, постепенно уступает место новой разворачивающейся парадигме. Контуры этой новой

парадигмы лишь начинают прорисовываться. Какая она будет? Почему мы должны считать, что от нас эти процессы вообще не зависят?

Следовательно, сейчас в обществе как никогда важны люди, способные оценивать и прогнозировать процессы в образовании с точки зрения богословия, веры, специалисты в научных, экспертных, учебно-методических и других специальных областях, в образовательном менеджменте. Но главное — они должны осмысленно отстаивать свою точку зрения, а значит, им необходимо современное богословие образования.

Задача действительно амбициозная. И вновь повторю: нам необходимо современное богословское учение об образовании как о возможности сохранения и развития культуры, традиции в целом, а в личном плане — о *преображении* человека, его спасении. Так что задача — не для одной магистерской программы, не для одной кафедры и даже не для двух наших вузов — РХГА и ОЦАД. Но будем делать свое дело, нащупывать проблемные точки. А там — посмотрим.

Спасибо Вам за подробные ответы, Дмитрий Викторович. Остается пожелать Божией помощи в Ваших трудах и работе кафедры ОЦАД в Санкт-Петербурге.

Спасибо за пожелания и вопросы.

*Вопросы задавал
И. А. Парфенов
12.09.2014. Москва*

ДУШЕПОПЕЧЕНИЕ НАРКОЗАВИСИМЫХ: ЦЕЛИ, ЦЕННОСТИ И ПРИНЦИПЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Автор обращается к теме душепопечительской практики зависимых людей с академических позиций пастырского и практического богословия. Статья содержит некоторые теоретические положения душепопечения наркозависимых, сформулированные при обработке интервью российских и зарубежных специалистов, как священников, так и мирян. Рассмотрены цели и стратегии терапевтического взаимодействия с позиции консультанта. Кратко анализируются два наиболее распространенных принципа взаимодействия специалиста и клиента — партнерский и учительский. Особо подчеркиваются преимущества христианского подхода к ведению терапевтического диалога с подопечными, позволяющего более полно реализовать ожидания как пациентов, так и специалистов.

Ключевые слова: душепопечение, наркозависимые, попечитель, подопечный, интервью, взаимодействие, специалист, клиент.

Hieromonk Diomid (Kuzmin)

Pastoral counseling of drug addicts: goals, values and principles of interaction

The author of the article appeals to the pastoral counseling practice topic of the drug addicts in accordance with the positions of pastoral and practical theology. The article paper contains some theoretical thesis of drug addicts pastoral counseling, formulated in the process of author's work with the Russian and foreign specialists (priest and laics). The aim and strategy of the therapeutic's interaction from the consultant's position are considered in this work. The two most widespread principles of the specialist's and client's cooperation — partner and teacher — are briefly analyzed here. The author emphasizes advantages of christian approach to the making of the therapeutic dialog with wards. It gives more possibilities for the realization of the patient's and specialist's goals.

Keywords: pastoral counseling, drug addicts, guardian, ward, interview, interaction, specialist, client.

Строго говоря, христианское душепопечение наркозависимых не всегда сводится к социальной работе среди них, но вполне правомерно говорить, что социальная работа с людьми, страдающими зависимостью, — один из важных аспектов такого душепопечения. При таком рассмотрении душепопечение предстает как некое соци-

* Диомид (Кузьмин) — иеромонах, аспирант УПРО «Общecerковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия», diomid.father@gmail.com.

альное действие или, точнее, взаимодействие между попечителем и подопечным, где незримо присутствует и действует сам Бог. В этой цепочке можно рассмотреть *цели, ценности и принципы* такого взаимодействия, сформулированные как попечителями, так и самими наркозависимыми. В этом случае мы увидим не только разнообразие точек зрения, но и новые тенденции осмысления практического опыта душепопечительства наркозависимых, той области практического богословия, которая в последнее время широко и динамично развивается в нашей церковной жизни. Причем само понятие «взаимодействие» будет для нас ключевым содержательным моментом самого явления душепопечения.

В рамках выполняемого нами диссертационного исследования был проведен опрос душепопечителей наркозависимых (как отечественных, так и зарубежных), который затрагивает разные стороны взаимодействия терапевтов и пациентов. Нужно заметить, что мы будем обсуждать только предварительные наблюдения этого опроса, а не детальный анализ разных точек зрения на широкий круг вопросов работы с наркозависимыми. (Интервью специалистов приводятся с их согласия и находятся в архиве автора.)

Цели взаимодействия

В классическом труде Гари Коллинза «Пособие по христианскому душепопечению» изложены самые общие цели, стоящие перед обычным человеком, который обращается за помощью к специалисту [1, с. 45]. В случае наркозависимости как тяжелой прогрессирующей болезни мы можем выделить следующие важные моменты, которые заставляют человека в такой ситуации приходиться в различные церковные центры помощи. Мы будем располагать их по мере значимости в случае скорейшего их решения подопечными.

Первая и важнейшая цель душепопечения аддиктов — это обучение в изменении поведения. Зависимое от алкоголя или наркотических веществ поведение — самая главная проблема всех клиентов мотивационных и реабилитационных центров. Содержание работы таких центров предусматривает в первую очередь изменение самого зависимого поведения различными методами. Обучение изменению поведения производится разным образом, исходящего от психологических подходов теории развития и научения, объясняющих такое аддиктивное поведение.

На это указывает известный американский исследователь:

Хотя есть общепризнанные физиологические факторы, приводящие к тяжелой наркомании, непреложное условие употребления наркотиков можно найти в теории обучения. Разнообразие компонентов, таких как культурная среда, доступность веществ, воздействующих на различные способы употребления наркотиков, и самостоятельность в оценке своих потребностей, все это способствует приобретению привычки употребления наркотиков. Установлено, что само физическое облегчение напряжения в аддикционном цикле не может быть отделено от психологических аспектов, которые его сопровождают. Воздействие глубокого облегчения от употребления ПАВ существенно дополняет процесс обучения. Что было вполне удовлетворительным в начальный период снятия напряжения, вероятно, будет повторяться в аналогичных обстоятельствах и на следующий раз. Структура научения может объяснить не только употребление наркотиков, но и другие, связанные с ним формы поведения» [2, р. 191].

Несомненно, обучение в процессе душепопечения — самый важный и главный вопрос этого взаимодействия, ведь поведение в большей степени есть процесс обучения.

Таким образом, **первой** целью терапевта является помощь подопечным в их трудных попытках оставить болезненную форму поведения и научиться новым формам поведения в старых жизненных обстоятельствах. Подобного рода обучение происходит при наставлении и подражании как консультанту, так и выздоравливающим коллегам из своей группы, путем неизбежных проб и ошибок. На это нацелены многие программы выздоровления для зависимых людей.

Вторая цель — это поддержка подопечных. Это не менее важная и серьезная задача душепопечения. Это то, что ожидают от консультантов обращающиеся за помощью клиенты. Сами консультанты так определяют это важное направление своей деятельности: *«Цель моей работы — попытка дать людям во все моменты их жизни поддержку и надежду»* (В. В., 44 года). *«Дать человеку надежду, так что когда он будет пытаться измениться, Бог ему поможет и исцелит его»* (Г. А., 44 года).

Третья цель — самопознание. Это задача может ставиться после снятия симптомов физиологической зависимости, которая отнимает у подопечного значительные силы. Как мне жить с этой пагубной зависимостью? Это нелегкие вопросы к самому себе. И помочь разобраться в них — следующая задача консультанта и используемой им программы выздоровления. В процессе проводимого самоисследования человек видит, как болезненные формы поведения были ему присуще порой очень задолго до первого приема вещества, изменяющего сознание, и видение этого имеет цель, во-первых, снять напряжение, рожденное чувством вины, во-вторых — принять собственное бессилие изменить что-либо. Без этого принятия процесс исцеления невозможен.

Четвертая цель терапевтического взаимодействия — это само общение. Настоящее человеческое общение, без использования собеседника в своих целях, стремление находить точный и конструктивный язык в общении друг с другом и с попечителем. Учиться понимать другого, общаться на духовные темы, обмениваться чувствами, мыслями, представлениями. Об этом говорят наши консультанты: *«Быть с подопечными честным, не лукавым, не манипулирующим и не поддаваться на неизбежные манипуляции с их стороны»* (А. А., 38 лет).

Пятая цель состоит в обретении веры и духовной целостности. Это аспекты поиска личной идентичности в условиях кризиса и поиска самого себя у выздоравливающих. О важности последней, пятой цели свидетельствуют и суждения многих специалистов. Приведем некоторые их мнения: *«Цель — постараться привести человека к честному общению с Богом. Выздоровление от химической зависимости возможно только через духовный рост, т. к. на биологическом уровне заболевание неизлечимо. И только в синергетическом участии пациента, терапевта и Бога возможно исцеление. Но терапевт не может постоянно быть рядом с человеком, а к Богу же можно обращаться везде и всегда»* (А. А., 38 лет). *«[Главное] — в том, чтобы люди получили практический опыт... [церковной] жизни, что поможет им поддерживать трезвость и вести нравственный образ жизни. Направление устремлений человека к Богу как главной “линейки” и цели жизни человека»* (Е. С., 56 лет). Очень важно, что терапевты здесь говорят о синергетическом взаимодействии человеческого и божественного, совместном усилии терапевта и пациента на пути духовного устремления к Богу.

Названные выше пять целей душепопечения выведены из анализа ожиданий самих наркозависимых. А какие цели взаимодействия преследуют специалисты? Тут мнения могут расходиться. Интересно, когда ценности, на которые ориентированы специалисты, и цели душепопечения будут совпадать в процессе взаимодействия

с ожиданиями клиентов. В этом случае результирующий процесс будет значительно усиливать суммарное взаимодействие обеих сторон.

Цели со стороны клиента, его ожидание от встречи со специалистом, находят отклик и с другой стороны, могут открыться во взглядах самого консультанта. Терапевт «видит в себе» своего пациента, представляет себя на его месте. Однако это цели профессионального свойства. Близкое отождествление себя со своим пациентом — серьезный вызов для специалиста, и показывает непроработанность его внутренних личных проблем.

Ценности взаимоотношений «Консультант — клиент»

Как строить взаимодействие с подопечными, что особенно ценится самими консультантами при общении с клиентами, как построить стратегию таких взаимоотношений? В клиническом больничном уходе давно замечено, что взаимоотношения между персоналом и больными значительно улучшались, и пациенты быстрее выздоравливали, если специалисты проявляли больше тепла и искреннего понимания [1, с. 47].

Главное звено в этой цепочке взаимоотношений — сам попечитель, его личные качества: сердечность, искренность, эмпатия. Эти качества предполагают искреннее ненавязчивое участие, интерес к своим подопечным независимо от их поступков и жизненных установок. «Искренность подразумевает спонтанность без импульсивности и честность без равнодушной конфронтации» [1, с. 47]. Эмпатия предполагает способность сочувствовать и поддерживать, принимать и понимать. Подобные мысли указывают наши респонденты. *«Каждый раз, когда терапевт встречается с зависимым человеком, это вызов для терапевта встречаться со своими собственными [непроработанными] проблемами. Итак, ценности — это сопереживание, безусловная любовь, отношения без осуждения. Работая с наркозависимыми, я научился не иметь никаких ожиданий. Хотя я делаю все возможное, у меня до сих пор не было больших ожиданий от зависимых людей»* (I. N., 43 года). *«[Ценности душепопечения] — это близость и интерес к людям, во всех их жизненных проявлениях: боли, горя, радости, страха и т. д. Это [происходит] на фоне безусловной солидарности с людьми. Пастырское попечение имеет и внешнее измерение. Человеку не позволительно выпадать из общества, [ведь] социальная изоляция [всегда] плохо переносится человеком»* (B. W., 44 года). *«Важной ценностью в душепопечении является возможность очень долго слушать. Люди в их бедственном положении воспринимают это очень серьезно. Не только говорить какие-то слова, но и оказывать конкретную помощь. [Следует говорить об] исцеляющем прикосновении: когда Иисус исцелял, он касался людей, и они несли это [прикосновение] в свою общину, они делались способными иметь отношения с другими людьми, в состоянии работать, быть общественно нужными»* (S. R., 71 год).

То есть через сердечность, искренность, способность слушать и сопереживать достигаются необходимые условия эффективной коммуникации зависимого и терапевта, образуется устойчивая цепочка личных отношений и взаимодействий. *«Отношения с консультантом строятся в совершенно иной, непривычной и немислимой для пациента рамке доверия, сопереживания, эмпатии, поста, милосердия, свободы, служения в ракурсе воли Божьей, но не просто гуманистической психологии. Эти отношения [в дальнейшем] становятся моделью отношений человека с Богом, и через них только пациент обретает собственную возможность выстраивания адекватных отношений с Богом»* (E. C., 56 лет). *«[Ценности] — это вера сотрудников в то, что в каждом*

нашем воспитаннике не уничтожим образ Божий. Эта вера помогает сделать шаг навстречу друг другу, происходит встреча желающего помочь и открытого к принятию [такой] помощи. С этой встречи и диалога может начаться выздоровление зависимого и интерес к Церкви, вера в Бога» (Е. Р., 51 год).

Таким образом, происходит перерастание индивидуальных отношений попечителя и опекаемого, становящихся в свою очередь определенным образцом уникальных отношений зависимого человека с Богом. Недаром многие специалисты говорят о таком высшем качестве отношений к пациентам, как любовь.

«Проблема химически зависимого человека [состоит] в патологической нехватке любви. Именно эта «недо-любленность» и толкает его на поиск [особых] впечатлений и состояний. Это и проблема «замороженных» чувств, и проблема «не-взрослости». И решение этой непростой задачи состоит именно в отогревании человека любовью, что требует порой очень много терпения и заботы. В повседневной жизни это проявляется в каждодневном безоценочном принятии человека, в разделении человека, его слов и поступков» (А. А., 38 лет). Характерно, что об этом пишет специалист-мирянин. А вот мнение специалиста-священника: «Наиболее фундаментальным качеством пастырского консультирования является любовь: любовь к Богу и любовь между попечителем и его опекаемыми. Без любви не может быть и самого душепопечения. Второе — это сочувствие: если попечитель не может относиться к человеку, которого он консультирует, исходя из своего собственного опыта, то он не может ничем значимым поделиться [с людьми]. Третье — это личная ответственность: каждому надо брать на себя полную ответственность за свои действия и свои прегрешения, но так, чтобы воспринимать полноту Божией благодати и исцеления» (Г. А., 44 года).

Жертвенная любовь — вот настоящая и подчас труднодостижимая ценность христианского душепопечения, основанного не просто на профессиональном консультировании (недаром, часто многие терапевты подчеркивают это обстоятельство), а на действительном служении ближнему, который просит поддержки и защиты. Любовь — это то, что скрепляет и одушевляет как стройную систему взглядов, так и череду ежедневных практических шагов терапевта, что объединяет и роднит последнего с пациентом, наполняет их отношения высшим евангельским смыслом.

Возникает следующий вопрос, а как эти ценности душепопечения проявляются при каждой новой встрече, что может сделать попечитель, чтобы его подопечные смогли принять и усвоить эти важные истины? В этом случае можно проследить динамику проявления и усвоения этих важнейших моментов изучаемого нами терапевтического взаимодействия. Приводим отрывок интервью на эту тему: «С первых минут общения консультант показывает свои намерения в выстраивании этих отношений. Жизнь немедленно предоставит возможности для проверки. В задании пациент говорит о своем криминальном опыте, опыте насилия, в т. ч. сексуального, демонстрирует привычные защиты, и способность принимать пациента с этим его опытом и способами вести себя и требует практического воплощения всех перечисленных ценностей. Принимать — означает не осуждать, осознавать точно то, что происходило и происходит сейчас, и менять это на то, что согласуется с волей Божьей. Консультант явно заявляет это как собственные ценности, на которых вдобавок построен [весь] реабилитационный процесс, и проявляет это в конкретных жизненных ситуациях» (Е. С., 56 лет).

Далее другой специалист рассуждает о динамике подобных взаимоотношений с точки зрения страдания и греховности. «Через сочувствие мы отождествляем себя со страданиями других и стремимся излечить их как товарищей по несчастью.

Вместо того, чтобы обижаться на других из-за своей греховности, мы видим нашу собственную греховность и понимаем, что мы несем те же тяготы. Это дает нам терпение и заботу о ближних. Как христиане, мы призваны любить всех людей. Это очень трудно, и поэтому мы много и постоянно каемся, чтобы видеть свои грехи, а не осуждать других. Церковь помогает нам в этом с помощью богослужения, которое напоминает нам о необходимости покаяния и [принесения] его плодов... Я напоминаю, что без этих главных ценностей люди страдают от собственного упрямства. Ведь боль [при выздоровлении] обязательна, но страдание совсем не является обязательным. Люди выбирают страдание и остаются болеть еще долгое время после того, как источника этой боли уже нет» (G. A., 44 года).

А вот размышление терапевта о двух сторонах процесса взаимодействия: «Я принимаю два вида действий, если можно так сказать. Во-первых это создание и поддержание терапевтического процесса, а во вторых это личная проработанность [своих проблем]. Быть с подопечными честным, не лукавым, не манипулирующим и не поддаваться на неизбежные манипуляции с их стороны. Это баланс фрустраций и поддержек, но с преимуществом поддерживающего, принимающего поведения» (A. A., 38 лет).

Приведем один пример недирективного поведения душепопечителя, рассчитанного, возможно, на кратковременную программу взаимодействия. «Увидев людей, которые в нужде, которые вовлечены в наркоманию, я подхожу [к ним], и они чувствуют, что я там — все для них. Я ничего не делаю. Я живу этими ценностями, и большинство из них чувствуют, что я так серьезно считаю. Самым лучшим является то, что они могут принять эти ценности» (S. R., 71 год).

Принципы взаимодействия

На каких началах устроено общение терапевта и пациента? В настоящее время среди специалистов по реабилитации и христианскому консультированию происходит дискуссия вокруг двух принципов терапевтического взаимодействия — учительского и партнерского. Это обсуждение вызвано освоением наиболее распространенных в мире терапевтических программ для зависимых людей: «Терапевтических Сообществ» (ТС) и «Анонимных сообществ» («12 шагов»). Групповой пошаговый метод терапии предполагает прежде всего партнерский принцип взаимодействия «равный — равному», а групповой метод с иерархическим началом вызвал к жизни программу ТС.

Что говорят об этом наши респонденты? Мы можем наглядно проследить в наших интервью диапазон мнений от партнерства до учительства. Вот некоторые из них. «Партнерство, я разделяю вместе с ними проблему. Главное отличие в том, что я нахожусь дальше, и могу показать, где находится следующий шаг» (G. A., 44 года). «С людьми, которые приходят ко мне, и ищут возможности поговорить, я могу заниматься только в партнерстве. Я хочу говорить с ними на равных, и они принимают это всерьез, как взрослые, и ни в коем случае не иерархически» (S. R., 71 год). «Как учитель, я не могу быть принятым наркозависимыми. В качестве партнера у меня есть больше шансов получить их доверие и открытость. Однако, даже в этом случае существует определенный риск в том, что в определенный момент мы можем стать слишком знакомы с ними. Принцип, согласно которому я следую в своей работе, таков: «Максимальное сочувствие и профессиональное отношение» (I. N., 43 года). «Как попечители — мы товарищи. Ни учителя, но партнеры. Учитель знает все лучше. Он не знает партнерства. А партнер — на «равных». Это не попечитель. Он не должен

идти тем же путем вместе с людьми. Это делает его беспомощным. Спутник оставляет свободу людям. Он может обеспечить поддержку в течение короткого времени для остановки. Он может дать уверенность, надежду, но человек должен пройти сам этот путь» (В. W., 44 года).

«Смешанного. С одной стороны, необходимо быть опорой для человека, а друг по песочнице учителем быть не может. С другой стороны построение партнёрских отношений даёт человеку возможность почувствовать себя свободным, в равной степени разделить ответственность за выздоровление» (А. А., 38 лет). «И того и другого. В крупном смысле мы все равны, одни требования ко всем нам и соответствие им постоянно проверяется жизнью. Должна быть достаточная открытость, включая свои ошибки, чтобы это видеть. Но опыт и авторитет — у нас, а не у них и не у коллектива. Потому что мы отвечаем за процесс, и профессиональны» (Е. С., 56 лет).

Сформулируем краткие выводы из наших размышлений.

1. В отличие от методик психологического консультирования, основанных на идеях светского гуманизма, христианские душепечители говорят о необходимости духовного роста своих подопечных, об обретении ими веры, формировании новой системы ценностей. Все это выступает, так сказать, стратегическим условием выздоровления. Важно подчеркнуть, что такая цель душепечения основана на глубинных ожиданиях значительного числа обращающихся за помощью самих наркозависимых.

2. Принцип чистого партнерства без учительства, заимствованный из практики психологического консультирования, не до конца соответствует целям христианского душепечения. Можно заметить неполное соответствие этого принципа целям и ценностям душепечения, как они видятся и попечителям, и самим наркозависимым. При таком подходе не все названные выше цели душепечения могут быть достигнуты. Так, в рамках принципа чистого партнерства, можно осуществлять необходимое подопечному *общение*, моральную *поддержку*, отчасти *обучение*. Но полноценное обучение новым формам поведения и тем более *обретение веры и духовной целостности* невозможно без осуществления в ходе взаимодействия принципа учительства. Душепечитель-христианин, отказываясь от авторитарного воздействия на подопечного, будучи чутким и понимающим партнером во взаимодействии с подопечным, в то же время должен опираться и на авторитет. Прежде всего, на авторитет Св. Писания и церковного Предания, и кроме того, на авторитет профессиональных знаний и опыта.

3. В самом общем виде основной принцип христианского душепечения может быть описан как принцип синергии, в котором деятельно участвуют и подопечные, и попечитель, и Сам Бог. В таком случае терапевт предстает и как партнер пациента, и как его наставник. Подобный подход наилучшим образом способствует осуществлению целей и ценностей душепечения, как они понимаются и наркозависимыми, и опытными специалистами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Коллинз Г. Пособие по христианскому душепечению / Пер. с англ. А. А. Баев — СПб.: Мирт, 2010.
2. Calvin F. J. Drug Abuse as Learned Behavior // Lettieri D. J., Sayers M., Wallenstein Pearson H. (eds.) Theories on Drug Abuse: Selected Contemporary Perspectives. — Rockville, Maryland: NIDA Division of Research, 1980. — P. 191–194.

ПРОБЛЕМА ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ МЕТАФИЗИКИ КУЛЬТУРЫ

Одной из ключевых для христианской цивилизации является проблема взаимоотношений церкви и государства. В эпоху средних веков на Западе и на Востоке сложились разные модели этих отношений. Если Запад двигался в основном в поле конфликта между духовной и светской властями, то на Востоке, в Византийской империи, сложился некий симбиоз, на богословском языке именуемый симфонией. Опыт России, перенявшей византийскую модель и в постсекулярную эпоху пытающейся ее реанимировать, представляется крайне интересным для исследования. В статье этот опыт и сама возможность подобного подхода к решению вышеназванной проблемы рассматривается сквозь призму концепции метафизики культуры, выработанной представителями русской религиозно-философской мысли.

Ключевые слова: государство, церковь, симфония властей, культура, политика, право, религия.

M. I. Shishova

The problem of state and Church

in the religious-philosophical concept of metaphysics of culture

Relations between Church and state remain among the crucial problems of the Christian civilization. During the Middle Ages, different models of these relations formed in the East and the West. While a conflict between the spiritual and secular powers was the most characteristic of the West, in the East, in the Byzantine empire a certain symbiosis between them formed, which theology calls symphony. This experience seems very interesting for researchers. In this article, the experience and the very possibility of such an approach to the possible resolution of the said problem are considered as looked at through the prism of the concept of metaphysics of culture, offered by Russian religious philosophers and thinkers.

Keywords: state, church, symphony of powers, culture, politics, law, religion.

Проблема взаимоотношений церкви и государства представляется нам одной из ключевых для христианской цивилизации, являющейся совокупностью локальных культур, выросших под длительным воздействием евангельского Откровения. Таковы Европа, Россия, Америка, в первую очередь, Северная, поскольку она практически напрямую унаследовала одну из европейских традиций церковно-государственных

* Шишова Марина Ивановна — преподаватель РХГА, marina.shishova@gmail.com.

отношений. Соединяя в себе различные этно-культурные традиции, христианская цивилизация не является чем-то однородным, и не удивительно, что внутри нее были выработаны разные решения проблемы церковно-государственных отношений. В эпоху Средних веков Запад двигался в основном в поле конфликта между духовной и светской властями, когда перемирия и симбиозы продолжались открытой борьбой за влияние на общество. В крайних своих проявлениях такая средневековая, то есть сформированная в рамках доминирования религиозной идеологии, модель получила название папоцезаризма. Реакцией на него стали реформация и гуманизм, породивший секулярный тип отношений между государствами и религиозными институтами. На Востоке ситуация, на первый взгляд, выглядела более мирной. Церковь, признав доминирующую роль императора, увидела в нем помазанника Божия, а император рассматривал себя в качестве покровителя церкви. На богословском языке этот симбиоз именовался симфонией, на языке светской философии — цезарепапизмом. Россия представляется ближе к Востоку, но очевидно, что она испытала и сильное влияние Запада.

Секуляризация вроде бы перечеркнула важность проблемы церковно-государственных отношений, объявив о ее скором исчезновении вовсе — по причине «естественного отмирания» религии. Однако в современную эпоху, которую многие авторы рассматривают как постсекулярную (Хабермас Ю., Бурлака Д. К.), проблема реанимировалась, повернувшись новыми, ранее неизвестными гранями. В этой ситуации опыт России, именно в силу смещения в ее культуре различных влияний, представляется особенно интересным. Анализ и осмысление этого опыта достаточно обширны, перед нами — мнения историков, правоведов, государственных и политических деятелей, богословов и философов. Мы сосредоточимся на важном, в силу его интеллектуальной насыщенности, слое этих размышлений — религиозно-философском дискурсе.

Опыт теоретического освоения проблемы государства и церкви в русской религиозно-философской мысли в целом предстает как неудачный. На уровне практических отношений духовной и светской властей он оборачивается отсутствием у религиозных институтов и сообществ умения ориентироваться в меняющейся социальной ситуации, находить свою оптимальную роль в прогрессивных тенденциях общественного развития. На теоретическом уровне этот неудачный опыт выражается в последовательно ретроспективных попытках решения проблемы отношений государства и церкви, в попытках находить оптимальный баланс преимущественно в прошлом. Проблема решается путем создания романтических представлений об идеальных отношениях церкви и государства, которые якобы существовали когда-то. Но, во-первых, такого рода представления, как правило, не выдерживают проверки историческими фактами. Во-вторых, если даже такой идеальный оптимум и был найден в прошлом, остается совершенно неясным, как он может быть распространен на настоящее и будущее. Очевидно, что проблема отношений церкви и государства, в какую бы эпоху она ни возникала в русском религиозном сознании, всегда была проблемой настоящего, а не проблемой, имеющей лишь историческое значение.

Попытки русского религиозно-философского мышления создать идеальный образ отношений церкви и государства, характерных для какого-то «золотого века» русской истории, в конечном счете утопичны. Чаще всего такой идеальный образ связывался с учением о симфонии властей. Для адекватной оценки исторической судьбы концепции симфонии властей решающее значение имеет то обстоятельство, что Восточная

церковь с самого начала была вынуждена признать высшую функцию кесаря в сфере духовной власти. Собственно говоря, она и сформировалась как особая поместная церковь именно в такого рода сотрудничестве с императорской властью. По сути, речь идет о теоретическом оправдании постфактум фактически содеянного. Формально кесарь признавался «внешним епископом» церкви, но на практике его духовная власть и авторитет не ограничивались внешними вопросами. На кесаря возлагалась функция хранителя истины христианства. Поэтому византийская концепция симфонии властей ни в коей мере не представляет собой теорию разделения полномочий государства и церкви, разделения, предпринимаемого с целью достижения оптимального сочетания усилий духовной и светской властей, их симфонического взаимодействия. Эта концепция, скорее, отражала реально сложившийся баланс интересов, где император оказывал покровительство духовной власти, но при этом не считал необходимым связывать себя по отношению к ней какими-либо чрезмерными обязательствами. Поэтому в концепции это покровительство рассматривается как «добрая воля» кесаря, которая не предполагает никаких ограничений возможного произвола и истолковывается в действительности как внешняя по отношению к миру христианства, как воля, которая могла бы исходить и от императора-язычника. Фактически в концепции симфонии властей отражено то решающее для дальнейшей истории восточного христианства событие, когда императорской властью в Римской империи были дарованы христианам права: на свободу вероисповедания, свободу проповеди, свободу богослужений и т. д., но при этом не признается безвозмездность этого дара.

Русская культура заимствовала концепцию симфонии властей именно в этой византийской интерпретации. Эта концепция основана на различии священства и царства. «Итак, в начале настоящей симфонии властей указывается, как самая первая мысль, — о различии священства и царства. По терминологии восточных иерархов, здесь слово священство взято как часть вместо целого, почему под словом священство надо вообще разуметь Церковь... это различие выражается в том, что Церковь служит Божественному, небесному, а государство — человеческому, земному. Это различие полагается здесь во главу угла, ибо симфония властей должна исходить из отличия Церкви от государства, в особенности в представляющих их властях: церковной и царской. Если этого отличия не будет, то о симфонии не может быть и речи. Тогда, при слиянии двух властей в одну, произойдет или цезарепапизм, или папоцезаризм» [5]. Но если различие духовной и светской властей является строго обязательным, так как без него симфония невозможна, то необходимо предусмотрительно исключить саму возможность их слияния, чтобы избежать опасности цезарепапизма. Должна быть описана роль светской власти, но всякая попытка такого описания сводится к фактической стороне дела, к историческим событиям, относительно которых нельзя утверждать, что они должны и будут повторяться. «Таким образом, в силу этой симфонии византийские императоры прежде всего действовали как Божественные стражи и охранители православной, веры, оказывая Церкви свое покровительство в ее борьбе с еретиками. Эта деятельность их принесла Церкви необъятную по своему благотворному значению услугу в период Вселенских Соборов, где, по низвержении еретических учений, были составлены православные догматы. Самые Вселенские Соборы могли бы не состояться, если бы византийские императоры не принимали такого ревностного участия в деле борьбы Церкви с ересями и не смотрели на эту борьбу и на установление догматических истин как на первую свою заботу и на главное свое государственное дело» [5]. При таком описании остается неясным, является ли созыв

Вселенских Соборов, борьба с ересями, покровительство церкви «вечной» обязанностью со стороны светской власти или же ее разовым благодеянием.

Позже, в эпоху секуляризации, попытки возвращения к концепции симфонии властей проходят на фоне конкуренции с идеологиями, начинающими претендовать на роль того идейного фундамента, на котором были бы возможны государственное строительство и государственное управление. Духовная власть оказывается вынужденной выстраивать отношения не только с традиционными и модернизированными монархиями, но и с государствами, ориентирующимися на национализм, либерализм или социализм. В результате в русской религиозно-философской мысли возникают концепции специфического «русского православия», христианского либерализма или христианского социализма. Но отношения церкви и государства и в этих случаях, как правило, трактуются под знаком возможного возвращения к симфонии властей, то есть, в конечном счете утопически.

Однако, если, с одной стороны, русскую религиозно-философскую мысль можно упрекнуть в утопизме относительно тех способов решения проблемы церкви и государства, которые ею предлагались, то, с другой стороны, именно в русской религиозной философии можно найти и наиболее реалистичное решение этой проблемы. Для этого необходимо обратиться к свойственной ей концепции метафизики. В систематическом виде эта концепция была изложена Д. К. Бурлакой [1], хотя все ключевые идеи этой концепции так или иначе уже присутствуют у виднейших представителей русского религиозно-философского ренессанса. В рамках этой концепции связь религии и культуры рассматривается как имеющая решающее значение и для культуры, и для самой религии. Ключевой термин, непосредственно указывающий на эту связь, это понятие «культ». «Natura — то, что рождается присно, cultura — что от культа присно отщепляется, — как бы прорастания культа, побег его, боковые стебли его. Святыни — это первичное творчество человека; культурные ценности — это производные культа» [6]. Культура — это сфера творческого созидания, культура «...размыкает своей энергией всякую скованность человека рамками «заданного» — всеильных парадигм шаблона, стереотипа, в капкан которых так легко попадает мир, социально продуцируемых норм и правил — и открывает перед человеком безграничность мира созидания» [4].

Систематическое изложение религиозно-философской концепции культуры, принятое Д. К. Бурлакой, основано на взаимодополняемости двух подходов. Первый подход естественно-генетический, или эволюционный; в его основе находится ключевая метафора, сравнивающая культурные процессы с ростом и развитием животных и растительных организмов. Второй подход, религиозно-теологический, дополняет генетический критикой и оправданием культуры в свете идеи ее божественного, сверхчеловеческого измерения. Общее представление о культуре символизируется метафорой древа, ствол, ветви и плоды которого образуются вследствие качественного своеобразия тех отношений, в которые вступает человек. Его отношение к природе выражается главным образом в сфере предметно-практической деятельности, в сфере материального производства, техники, науки (в первую очередь естествознания). Сфера отношений людей друг к другу, образующая в своей совокупности область социального, дифференцируется в таких формах сознания, как политическая, правовая и нравственная, с соответствующими им институтами государства, семьи, судопроизводства. Над этой сферой возвышается искусство, воплощающее в себе отношение человека к самому себе сквозь призму Красоты и Блага. Далее располагаются вершины

человеческого духа — религия и философия, которые представляют собой формы отношения человека к Абсолюту. Их функция по отношению к низлежащим областям культуры-творческой работы интегральная. Сюда же следует отнести и институт церкви, которая подобна, но не тождественна религии.

В сфере межчеловеческих отношений такие формации, как политика, право и нравственность, также находятся в иерархическом соподчинении друг другу. Первична именно сфера политики как отношений, в которые люди вступают по поводу власти. В самом широком смысле этого слова, восходящем к Аристотелю, под политикой следует понимать всю совокупность отношений между гражданами и корпорациями, где определяющее значение принадлежит чистому проявлению силы. В сфере политического, если она не ограничена государственными правилами, законами или свободно избираемыми нравственными нормами, сила всегда одерживает верх над слабостью. В этом смысле сфера политического — это сфера, где вечно продолжается «война всех против всех», и если эта сфера не будет ограничена более высокими институтами, ее собственное развитие неизбежно приведет любое человеческое общество к самоуничтожению или к возвращению к животному состоянию, к состоянию непосредственного единства с природой. Сфера политического ближе всего расположена к сфере хозяйства, экономико-технического отношения человека к природе. Это низшая сфера межчеловеческих отношений.

Первичный ограничитель этой стихии власти, стихии отношений между людьми, основанных исключительно на силе, это государство, государственный аппарат, устанавливающий определенные правила игры, позволяющие направить силовые отношения в созидательное русло. В этом смысле государство является олицетворением всеобщего блага, так как именно государство оформляет «материю» политической жизни. Но само государство есть аппарат принуждения, то есть институт, основной характеристикой которого, как и характеристикой сферы политического, является насилие. Вместе с тем, государство олицетворяет собой и отрицание насилия, так как его сущность — это принуждение, направленное на сферу чисто силовых отношений между людьми, насилие, направленное на насилие. Разумеется, описывая государство как отрицание насилия, мы не можем не допустить, что эта его роль держится на очень хрупких основаниях. Выступая арбитром в игре сил в сфере политического, государство постоянно будет склоняться к тому, чтобы принять сторону самой могущественной силы. Тогда оно становится выразителем воли одного класса, одного сословия, одной политической партии. В конечном счете оно может превратиться в свою противоположность и погрузиться в стихию «войны всех против всех». Стихия силовых отношений, будучи ни чем не ограниченной «сверху», с еще большей скоростью будет развиваться в сторону деградации и конечного самоуничтожения социальной ткани межчеловеческих отношений. Иными словами, государство, отождествившее себя с одной из сил сферы политического, обречено на самоуничтожение вместе с этой силой.

Возможна и другая опасная ситуация. Сохраняя за собой роль арбитра, не связывая свой силовой ресурс ни с одной из сил политической сферы, государство оказывается во власти произвола. Сохраняя контроль над сферой политического, оно превращает гражданское общество в свой придаток, лишенный какой-либо самостоятельности. Эта опасность известна истории в виде правлений тоталитарных режимов различной идеологической направленности.

Чтобы избежать этих и иных опасностей, в древе культуры должен быть ограничитель, сдерживающий государство, не позволяющий ему раствориться в сти-

хии силовых отношений между людьми, ведущих к самоуничтожению общества, и не допускающий того, чтобы государство оказалось во власти произвола. Таким ограничителем становится право, то есть система правил, норм и общих принципов, которые регламентируют отношения людей и организаций, выступающих субъектами экономической, гражданской, политической и государственной деятельности. Хозяйство фундировано ценностью пользы, политика — интересом. Государство по своей идее должно возвышаться над сферой частных интересов, но при этом, дабы избежать нивелирования, оно должно вдохновляться идеей справедливости, а таковая не реализуема без права. Право расположено на древе культуры выше, чем институт государства, и исторически оно возникает позже государства. Сферы государства и права, хотя и близки друг другу, но не тождественны. Правовая норма также имеет принудительный характер, но право как институт не обладает собственной силой принуждения. Сила права — это сила идеального характера, тогда как сила государства материальна. Кроме того, правовая ответственность предполагает свободу воли и умысел, так как индивид не может нести ответственность за то, что не было охвачено его умыслом. Этот элемент свободы, обязательный для сферы права, свидетельствует, что перед нами более высокая формация культуры, чем политика и государство, где о свободе речь не идет.

На еще более высоком уровне в иерархии межчеловеческих отношений находится мораль, которую можно оценить как совокупность общих принципов, норм, правил и рекомендаций, регламентирующих отношения человека к другому человеку как личности к личности на основе различения добра и зла. Моральная норма содержательно может совпадать с правовой, однако если объектом применения правовой нормы в первую очередь являются последствия деяния, то объектом применения моральной нормы выступают его мотивы. Кроме того, моральная норма может быть основана только на свободном выборе личности, так как поступок, совершенный под принуждением, не может рассматриваться с точки зрения добра или зла, поскольку является проявлением воли не того, кто его совершает, а того, кто принуждает его совершить. Поэтому если правовая норма объективна и, следовательно, общеобязательна, то моральная норма одновременно и объективна, и субъективна, так как предполагает, что индивид принял ее добровольно.

С точки зрения религиозно-философской концепции культуры, мораль не является исключительно человеческим произведением. Моральные нормы не придуманы людьми, не приняты ими по условию какого-либо договора, в моральных нормах имеется абсолютное содержание. Поэтому если мораль рассматривается как высший регулятор в сфере межчеловеческих отношений, то сама природа этого регулятора относится уже к более высокому порядку. Сфера межчеловеческих отношений исчерпывает себя в сфере морали. Моральные нормы должны иметь обоснование, которое коренится в более высоких сферах, чаще всего в религии, но, возможно, и в философии.

Культура, если рассматривать ее генетически, венчается религиозной сферой. Религия выступает как вершина культурно-исторического творчества, так как именно религия представляет собой ту сферу, где человек соотносит себя с вечностью и с Абсолютом. Отношение человека к вечности — это важнейший момент содержания человеческой жизни, и именно это отношение, сознательно или бессознательно, человек стремится выразить в своем культурном творчестве. Религия есть та сфера, где вечность осознается в символах и образах, представлениях и понятиях, моральных заповедях и экзистенциальных ценностях. В религии отношение к вечности из скрытой основы

культурно-исторической жизни выходит в явленное содержание. Поэтому религия есть завершенность культуры, и это дает нам основание рассматривать ее после тех формаций духа, которые составляют совокупность отношений человека к природе, к обществу и к самому себе. Но если все эти типы отношений так или иначе относительны, то религия — это отношение к Абсолютному. И будучи сферой проявления отношения к Абсолюту, она выступает как безусловный критерий развитости предшествующих форм. Такая религиозно-философская концепция культуры развивает идеи, сформированные в свое время Гегелем, Вл. Соловьевым, П. Тиллихом.

В то же время между сферой религии и церковью имеется существенное различие, которому вышеназванные мыслители не уделяли достаточного внимания. «С библейско-христианской точки зрения религия, как и культура, имеет двумя важнейшими причинами своего происхождения творение и грехопадение... Религия есть отношение человека к сокрытому Богу, к невидимому, к тайне... Однако сокрытие Бога от человека есть результат того, что первый человек сам скрылся от лица Божия. В раю религии не было, она — результат свободной деятельности человека, который предпочел самобытность непосредственному богообщению. Религии возникают в истории после изгнания людей из рая и обретения ими смертности, а также в качестве результата генетически воспроизводимого в человеческой природе греха» [2].

Принципиальное отличие между религией и Церковью — в самом их происхождении. Религии возникают в человеческом поиске утраченного Бога, и в этом смысле они «рукотворны», представляют собой выстроенное самим человеком отношение к Абсолюту. Церковь основана самим Богом через Иисуса Христа, Церковь создается в сотрудничестве Бога и людей. Тело Церкви, о котором говорит в своих Посланиях апостол Павел, не естественное, как природа, но и не искусственное, как цивилизация. И первое, и второе имеют объективированный характер. Первое — результат деятельности Творца, второе — тварей. Церковь — тело сверхъестественное, приобщение к которому является тайной. Церковь — творческая реальность, выстраиваемая Богом через человеческую свободу.

Социальный и культурный статус Церкви — это тема слишком сложная и неоднозначная, чтобы на ней можно было останавливаться мимоходом. Но сказанного достаточно, чтобы получить самое общее представление о причинах тех неудач, которые подстерегали русскую религиозно-философскую мысль на подступах к проблеме отношений церкви и государства. Дело в том, что церковь и государство располагаются на древе культуры на различных иерархических уровнях. Государство исчерпывается преимущественно сферой межчеловеческих отношений, тогда как церковь, в силу ее божественного происхождения, в главном принадлежит к сфере отношений человека к Абсолютному. Любая попытка их отождествления или даже сближения, под видом установления симфонии властей или в какой-то иной форме, будет означать, что либо государство принимает на себя функции института, регулирующего отношения человека к вечности и заботящегося о его спасении, либо церковь становится тем ограничителем государства, который удерживает от впадения в состояние «войны всех против всех» и предостерегает от тиранического произвола. В первом случае закономерно возникают теории государства как выражения «народного духа», как высшей инстанции культуры, а само государство рано или поздно оказывается воплощением Абсолюта. На Западе такую позицию наиболее рельефно выразил Гегель, прямо именовавший государство «богом в истории». В России этот образ нашел сочувствие, пусть и неявно выраженное. Во втором случае Церковь начинает выполнять

те функции, которые, как мы видели, должно выполнять право. Так или иначе, и государство и Церковь начинают играть в культуре ту роль, которая им не предназначена, которая не соответствует их природе как культурных формаций. Что касается нашей отечественной истории, то, возможно, именно характерным для русской культуры правовым скептицизмом и нигилизмом и следует объяснять попытки церкви возложить на себя функции ограничителя государства, функции права. Бесплодность этих попыток была очевидна для многих представителей русской религиозно-философской мысли, но, в силу ряда внешних причин, при решении проблемы отношений духовной и светской властей эта мысль очень часто обращалась не к собственной метафизической концепции культуры, по выражению о. П. А. Флоренского, «верхними корнями уходящей в небо» [7], а к архаичной, но поддерживаемой высшими официальными церковными и государственными кругами теории симфонии властей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурлака Д. К. Метафизика культуры. — СПб., 2009.
2. Бурлака Д. К. Религия и Церковь \ \ Вестник РХГА. — 2005. Т. 6. С. 7–55.
3. Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Русь Соборная. Очерки христианской государственности. — СПб., 1994.
4. Морева Л. Опыт философской тематизации проблемы культуры \ \ Культурология как она есть и как ей быть. — СПб., 1998. С. 7–21.
5. Серафим (Соболев), архиепископ. Русская идеология. — СПб., 1992.
6. Флоренский П. Культ, религия и культура. (Лекция) // Богословские труды. Сб. 17. — М., 1977. С. 101–119.
7. Флоренский П. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики). \ \ Флоренский П. Христианство и культура. М. 2001.
8. Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? Часть 1 // Российская философская газета. — 2008. № 4 (18).
9. Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? Часть 2 // Российская философская газета. — 2008. № 5 (19).

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2

*Г. Г. Филиппов**

ОБ ЭНТРОПИЙНЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Во всех отраслях современной культуры — от технической до философской — наблюдается одна и та же тенденция к опрощению и утилитарности содержания при нескончаемом разнообразии изощренных форм его выражения. Основание этой тенденции лежит в характере нынешнего этапа развития человеческого общества — эпохи инволюции социума. Противостоять энтропийной коррозии культуры современного общества можно только путем организации и управления процессами производства, сохранения, распространения и потребления культурных ценностей.

Ключевые слова: культура, энтропийные тенденции, государственное управление.

G. G. Filippov

On Entropic Tendencies of Present-day Culture

In all branches of present-day culture, be it technical or philosophical, the same tendency is observed to the simplification and primitivisation of the contents by means of a wide variety of sophisticated forms of expression. The basis of this tendency is the character of the present-day stage of human society development, which is the epoch of the socium involution. The entropic corrosion of culture in modern society can be resisted only by way of cultural values production, preservation, dissemination and consumption.

Keywords: culture, entropic tendencies, government administration.

Во всех современных дискурсах и нарративах о тенденциях развития культуры присутствует в явной или латентной форме парадигма неуклонного прогрессивного развития культуры как комплексного общественного образования. В работах теоретического плана принято считать реальной и преобладающей тенденцией эволюции современной культуры линию восходящего развития при наличии, конечно, трудных проблем, отклонений и отступлений от генерального направления [6]. В исследованиях конкретных уровней культурного развития различных слоев населения, особенно молодежи, также превалирует латентная оптимистическая идея о том, что лучшее, светлое все же пробьет себе дорогу [5].

* Филиппов Герман Григорьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии Северо-Западного института Российской академии народного хозяйства и государственной службы, filippov156@yandex.ru.

Явления и процессы регрессивного характера рассматриваются как преходящие отклонения от магистрального поступательного движения к очередным типам цивилизационного развития [9, с. 11]. При этом могут возникать зоны риска, опасные для человека и общества. Но они в принципе преодолимы с помощью «стремительных креативных способностей человека» [9, с. 31].

Инволюционные явления в культуре, таким образом, оцениваются как частный случай или временное отступление. Концепции заката или деградации культуры, прежде всего, художественной, расцениваются как результат инволюционного саморазвития закрытых систем. Тем более, что аргументация таких концепций строится в основном на общекачественном анализе и сравнении продуктов культуры по экспертным оценкам профессиональных деятелей той или иной частной отрасли культуры.

Однако если рассматривать культуру как матрицу воспроизводства социальной жизни во всех ее проявлениях, то сбой в структуре и элементах этой матрицы следует искать в первую очередь в самом обществе как материальном явлении, неразрывно связанном с природой.

Общество, и в том числе его подсистема — культура, подвержено не только специфическим социальным закономерностям, но также и природным законам. Обществу как всякому материальному образованию органически присущи энтропийные тенденции на всех стадиях его развития — от зарождения и расцвета до инволюции. Но на каждом этапе они выражены сильнее или слабее в зависимости от регулирующей роли государства. Энтропия в обществе выражается в снижении дееспособности социальных институтов, в примитивизации общественных отношений, в опрощении человеческих взаимоотношений и коммуникаций, в деградации ценностных ориентаций в массовом масштабе. Как фигурально формулировал Г. Маркузе, происходит переход к одномерному человеку.

Противостояние энтропии всегда было способом самосохранения и прогрессивного развития общества и обеспечивалось во многом развитием культуры, которая представляет собой принуждающее средство возвышения человеческого (социального) над природным (биологическим). Культура поэтому выполняет организующую функцию, не позволяя социальным субъектам (человеку, социальным общностям и человеческим объединениям, обществу в целом) опрощаться и деградировать к естественному (говоря прямо — животному) состоянию.

С конца XX в. мировая социальная ситуация изменилась качественно — земная цивилизация, а вместе с нею и культура, соскользнула на инволюционную ветвь развития. Это вызвано, прежде всего, объективной причиной — сложившимся несоответствием добываемых и используемых ресурсов наличной численности народонаселения планеты. Количество жителей Земли превысило 6 миллиардов и продолжает неуклонно расти. При этом не сокращаются, а растут объем и уровень потребностей новых поколений.

Для преодоления хронической нехватки материальных и духовных благ общество вынуждено поспешно расширять их производство, снижая при этом их себестоимость и качество для массового потребления. Высокое (или хотя бы прежнее) качество материальных и духовных продуктов может обеспечиваться только для все более ограниченного круга потребителей, что объективно увеличивает социальное неравенство и между государствами, и между социальными группами в обществе, и между индивидами.

Такую ситуацию предсказывали исследования Римского клуба в 70-х годах XX в. Сейчас расчеты экономистов подтверждают, что имеющиеся ресурсы Земли могут обеспечить средним уровнем жизни США («американским образом жизни») только 500 миллионов человек. А население планеты уже достигло шести с половиной миллиардов. В результате мировая социально-экономическая статистика дает соответствующую картину. За последние 15 лет XX в., по данным Всемирного банка и ООН, доход на душу населения снизился более чем в 100 странах мира. Половина шестимиллиардного населения жило в этот период менее чем на 2 доллара в день [10; с. 16].

По комплексной оценке Продовольственной организации ООН (ФАО), в наступившем XXI в. из 174 стран мира большинство не обнаруживает прогрессивных изменений в своем развитии, в 73 странах положение только ухудшается и только в полутора десятках стран наблюдается улучшение. Комплексная оценка составляется из таких ключевых показателей, как: уровень ВВП страны, величина ВВП на душу населения, продолжительность жизни населения, грамотность взрослого населения, достижения в области образования и т. п. Прогноз на среднесрочную и долгосрочную перспективу имеет ту же тенденцию [13, с. 333]. Начало XXI в. характеризуется подтверждением названных тенденций и в мировом масштабе, и в странах СНГ, и для России в том числе. В Российской Федерации, например, 45,3% всего населения страны живет на 4 доллара в день в условиях официальной инфляции в 6–8 и более процентов [7, с. 114].

При этом неумолимо ухудшается качество жизни из-за необратимых изменений экологических условий среды обитания. По расчетам Римского клуба, еще 30 лет назад все государства мира должны были бы тратить ежегодно почти весь свой годовой национальный доход на восстановление разрушаемой природной среды, чтобы добиться хотя бы только сохранения наличной природной среды. Однако сейчас, как и в прежние годы, лишь немногие страны отпускают на подобные проекты ничтожные доли годового бюджета. Как следствие, неуклонно увеличивается биологическая и химическая несовместимость человеческого организма со средой обитания. Это выражается в постоянном росте аллергических заболеваний и массовом снижении основных жизненных показателей человеческого здоровья. Об этом свидетельствует переход от объективной оценки здоровья человека по конкретным реальным показателям к субъективной индивидуальной оценке. Международная Организация Здравоохранения определяет ныне здоровье человека как духовное и физическое состояние комфортности бытия индивида. Получается, что человек должен считаться здоровым, если он ощущает себя комфортно при всех своих недугах, болезнях и телесных потерях.

Ожидать восстановления среды обитания и исправления здоровья человека от успехов и открытий науки нет достаточных оснований. Наука может дать рецепты улучшения уже используемых наличных ресурсов, но не в силах создать новые ресурсы (новые нефтяные и газовые месторождения, новые рудные запасы, новые залежи редких металлов и т. п.).

Факт растущей нехватки материальных средств к существованию растущего населения планеты подтверждается неуклонным ростом разрыва между бедными и богатыми слоями населения. По данным Всемирного банка, за полтора десятилетия на рубеже XX–XXI вв. разница в доходах населения на мировой лестнице благосостояния возросла с 1: 80 до 1: 500 [4; с. 22]. Расчеты на благотворное влияние перехода к информационному и постиндустриальному обществу и на плодотворное воздействие науки совсем не оправдались. Проект ООН «Будущее мировой экономики» предрекал

цветущее устойчивое развитие для всех стран. Но только две страны за обозримый период (1971–2000 гг.) как-то оправдали надежды проектантов: неожиданно — Китай на 193%, скромно — США на 102%. [12; с. 97–98].

Разумеется, процесс инволюции общества идет не фронтально, не одинаково для всех стран и регионов. Экономические и информационные процессы глобализации дали несопоставимые преимущества отдельным регионам и государствам в политическом и военном отношениях, что обеспечивает им реальную возможность сохранения и приумножения достигнутого социально-экономического и культурного неравенства [8].

Инволюционные тенденции характерны не только для экономики, но и для других зависимых о нее сфер общества — социальной, политической и духовной. В социальной сфере — это замещение полноценных социальных связей и институтов более простыми, односторонними: национальных — этническими, кровнородственными, поселенческими; семейных — сексуальными; профессиональных — клановыми, личностными, бытовыми. Для политической сферы также характерны тенденции упрощения и примитивизации. Многообразие властных отношений эволюционирует в сторону физического ограничения и принуждения. Политические процессы и процедуры насыщаются манипуляционными технологиями. Успешность политических деятелей определяется их посредственностью, похожестью на массового человека («он такой же человек», «он один из нас»).

Культура как духовное инобытие общества повторяет его энтропийную тенденцию, но не однозначно и не автоматически. Будучи относительно самостоятельной подсистемой общества, культура имеет собственные внутренние закономерности развития и функционирования, которые органично включают как энтропийные, так и противоположные, неэнтропийные тенденции. Если культура (ее творцы, хранители и распространители) замыкается в себе и перестает получать извне стимулы, в том числе материальные, для своего развития, то она сосредоточивается на продуцировании иных форм и выражений старых ценностей и знаний, меняет ориентиры с внешнего служения обществу на внутреннюю рефлексивность и саморефлексию, переходит на создание эзотерических языков в целях самозащиты и сохранения социального статуса за счет своей непонятности и недоступности для широкой публики.

В повседневной реальности эти тенденции выражаются в формалистических течениях в искусстве, в науке — подменой практической проверки новых идей мнением сообщества экспертов-авгуров, в технике — разработкой устройств и их функций, удовлетворяющих изощренные и искусственно созданные запросы потребителя, измученного скукой обыденной жизни.

Деградационные процессы в художественной культуре выявлены и проанализированы в 20-е годы XX в. О. Шпенглером. Подобные же тенденции в современном массовом сознании фиксируются в многочисленных исследованиях социологов, юристов, политологов, моралистов, искусствоведов, религиоведов. Как подчеркивают исследователи, ускоренными темпами идут деградационные процессы в эстетическом и моральном сознании, особенно в области семейной морали.

Особенно наглядно представлены энтропийные процессы в стержневом элементе культуры — философии как рефлексии культуры (В. С. Степин). Эпоха постмодернизма (последние несколько десятилетий) не породила новых философских идей и направлений. Она создала новую вычурную форму философствования — многократную саморефлексию давнишних концептов и нарративов, но выраженных в деформированных

языковых вариациях. Новый язык постмодернистской философии представляет собой разностильное собрание терминов и суждений, заимствованных из многих наук. При этом точные и конкретные термины и положения произвольно перетолковываются в своем значении до невятности, нелепости и полного абсурда [11].

Переориентация философской культуры на челночную саморефлексию самое себя убедительно представлена в аннотациях защищаемых докторских диссертаций (ранее в Бюллетене ВАК, в последние годы — на сайте ВАК). Как известно, докторские диссертации, согласно официальным нормативным актам, должны либо открывать новое направление в науке, либо решать крупную научную проблему. Анализ тематики докторских диссертаций [1; 2; 3] обнаруживает уход философии от изучения философских проблем естествознания и техники, а также экономики и перенос внимания на своеобразные и странные аспекты социального бытия. За последние годы (2008–2011) защищено по вопросам естествознания и техники по 2–4% всех диссертаций, а по философским проблемам экономики и того меньше. Объявленные к защите на вторую половину 2014 г. докторские и кандидатские диссертации по философии (всего 50) не включают (судя по названиям) рассмотрение философских вопросов естествознания, техники, экономики.

Подавляющая часть тематики диссертаций последних полутора десятилетий отведена рассмотрению давнишних социально-философских проблем, но с точки зрения изощренной ориентации и экзотической направленности исследовательского подхода, что видно из характерных формулировок названий представленных к защите работ: «Метатеоретическая интерпретация философии культуры»; «Концепт насилия в гендерных взаимодействиях: социально-философский анализ»; «Развлекательный нарратив в паралитературе: культурный статус и дискурсивные практики»; «Иронический метод философствования» [2]; «Самость, ее типология и место в самоопределении человека»; «Роль ничто в реальности умственных построений»; «Онтологические и культурантропологические основания феномена жертвенности (в контексте символа судьбы)» [2, 3].

Некоторые названия действительно обещают невероятный прорывной характер докторских исследований: «Концептуальные интерпретации нигитологии культуры»; «Роль ничто в реальности умственных построений»; «Архитектоника культуры в аксиологическом измерении»; «Свобода в самоорганизации Универсума и человека»; «Небытие как виртуальное основание бытия»; «Космология в культуре: философско-антропологическое осмысление»; «Посмертное существование в философской картине мира (в христианской культуре)»; «Концептуальные интерпретации нигитологии культуры» (Диссертант словом «нигитология» обозначает учение о небытии) и т. п. и т. д.

Философия как стержень культуры (В. С. Степин) отчетливо отображает энтропийную тенденцию современной культуры — изощренное усложнение формы трактовки малозначащих проблем, интересных только для узкого круга единомышленников.

В целом же культура, обладая относительной самостоятельностью, выполняет ряд органически присущих ей функций: функцию мобилизации общества на прогрессивное развитие; функцию духовного компенсирования социально-экономического упадка страны; функцию иносказательного протеста против политического подавления; функцию организации дремлющих оппозиционных сил на социальные преобразования; но также и функцию снижения жизненных запросов населения до уровня, выгодного государству.

В зависимости от того, в каких целях использует культуру государство, меняется и ее содержание. Если государство ставит и решает задачу повышения уровня

организованности общества (рост уровня и качества жизни населения, повышение всех совокупных показателей прогресса общества и т. п.), то оно всячески поощряет развитие культуры по ее внутренним параметрам совершенства. Если же государство, прежде всего, решает задачу самосохранения политической власти, то оно стимулирует опрощение культуры, снижение ее качества. Ибо чем ниже культура населения, тем легче им управлять.

Государство способно регулировать развитие культуры на всех стадиях ее существования: производства культурных ценностей, их хранения, распространения и потребления. Если же оно отстраняется от такого управленческого воздействия, то культура начинает эволюционировать как относительно закрытая система, превращаться в автаркию, т. е. двигаться по пути деградации и вырождения. Это имманентное свойство всех закрытых или относительно закрытых систем.

На энтропийные тенденции общества первой реагирует художественная культура. Она наиболее чувствительна к социальным веяниям и загодя предупреждает об их приближении. См., например: Р. Брэдбери. «451° по Фаренгейту»; И. А. Ефремов. «Час Быка»; М. Е. Салтыков-Щедрин. «История одного города» и др..

Дольше всех сопротивляется энтропийным тенденциям техническая культура. Возможно, поэтому она меньше всего подвергается культурологическому и философскому анализу. Техническая культура противостоит процессам инволюции не только духовно-теоретически, но и материально-практически. Однако в настоящее время и в ней уже явственно обнаруживаются деградационные процессы. Технические устройства, машины и механизмы наделяются многими избыточными (и экономически затратными) функциями для максимального упрощения их обслуживания минимально квалифицированными специалистами. Культура пользователя и потребителя вытесняет культуру творца и производителя.

Существенным показателем реальности энтропийных процессов в социуме является трансформация современных школьных и вузовских образовательных систем. Так, болонская система, поносимая и проклиная вузовскими преподавателями многих стран, представляет собой вполне адекватный ответом на качественно изменившуюся экономическую и социальную ситуацию. Действительно, для массовидных слоев служащих низшей и средней квалификации (офисных клерков, торговых работников, менеджеров и пр.) и для большинства эксплуатационников в материальном производстве объективно требуется не широкий профессиональный кругозор и фундаментальная теоретическая подготовка, а ограниченный набор прикладных навыков и умений, которые надлежит применять автоматически без излишеств критического анализа ситуации. Ведь массовое и поощряемое изобретательство и рационализаторство было вытеснено из обихода еще в последней четверти прошлого века. Его примитивной карикатурной, но актуальной заменой ныне стали программы (вузовские) «прикладного бакалавриата».

Если в начале XX в. энтропийные процессы проявились наглядно преимущественно в художественной культуре, то к сегодняшнему дню они явно затронули и многие другие области культуры, вплоть до бытовой, игровой и языковой. В быту — это массовидный международный стандарт жилища, где соображения уюта, удобства, индивидуальности и здоровья ушли на задний план. В игровой области — это превращение детских игрушек в демонстрационные модели, предполагающие только пассивное смотрение на них. Это регулярное упрощение правил спортивных игр с целью придания им большей зрелищности, брутальности и агрессивности.

В результате многие традиционные игры лишаются прежнего качества и превращаются в смесь силовых единоборств, как, например, современный футбол стал помесью регби, акробатики и греко-римской борьбы. В языковой сфере идут постоянные процессы сведения литературного языка к так называемому деловому, насыщаемому жаргонизмами и кальками с других языков и наречий, в том числе криминальных.

Инволюционные процессы в культуре убыстряются под влиянием экологического кризиса и не сдерживаются и не компенсируются глобализацией. Последняя создает по преимуществу видимость взаимного обогащения культур, поскольку усвоение другой культуры зависит не столько от интенсивности межкультурных контактов, сколько от длительности межкультурных взаимодействий нескольких поколений. Глобализация ведет не к единой мировой культуре, а к образованию тонких культурных прослоек глобальной протяженности, которые слабо взаимодействуют друг с другом и существуют параллельно и автономно, вроде межстрановых компьютерных посиделок с «одноклассниками». Не случайно концепция и политика мультикультурализма признается в государственном управлении провальной.

Однако энтропийные процессы в культуре, в отличие от природных процессов, не фронтальны и не фатальны. Они характерны для разных стран и разных регионов в большей или меньшей мере, затрагивают не все сферы культуры сразу, одновременно и одинаково. Достаточно сравнить, например, семейную, бытовую и административную культуру Западной Европы и Китая. Они поддаются регулированию и управлению силами общества и, прежде всего, государства. Конечно, управлять творчеством — производством (созданием) культурных ценностей — малоэффективно и технически сложно, поскольку здесь средства производства всегда были и останутся в частных руках творца и в сфере его чистой субъективности. А вот регулировать процессы их хранения, распространения, распределения и пользования вполне по силам государству в лице целого ряда его органов. Прошлая история многих стран мира накопила большой арсенал средств такого рода регулирования. Современная же история показала наглядно статистически, к чему ведет уход государства от исполнения функции регулирования и управления процессами жизни культуры, а именно: распаду социальных связей, одичанию целых слоев населения, внедрению в повседневное бытие варварства и вандализма. И тогда глобальное взаимодействие культур становится не диалогом уважительно внимающих друг другу собеседников, а случайными разговорами публики, ожидающей в фойе начала спектакля, модного и престижного, но неинтересного и пустого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бюллетень ВАК. — 2009. — № 1–6.
2. Бюллетень ВАК. — 2010. — № 1–6.
3. Бюллетень ВАК. — 2011. — № 1–6.
4. Ганьков В. Глобализация экономики: quails es et quo vadis? // Мировая экономика и международные отношения. — 2011. — № 1.

5. Иваненков С. П., Кусжанова А. Ж. Ценностные и социальные ориентиры молодежи Ленинградской области (по материалам социологического исследования) // Ученые записки СПб ГИПСР. — Вып. 2, Т. 16. — СПб., 2011.
6. Капустина Л. Б. Глобализация и глобальная культура: два десятилетия под прицелом аналитиков // Управленческое консультирование. — 2010. — № 4.
7. Коротаев А. В., Халтурина Д. А. Современные тенденции мирового развития. — М., 2009.
8. Кусжанова А. Ж. Сценирование и прогнозирование ценностного универсума глобального общества // Credo new. — 2012. — № 2.
9. Обсуждение книги В. С. Степина «Цивилизация и культура». Материалы круглого стола // Вопросы философии. — 2013. — № 2.
10. Роузфилд С. Сравнительная экономика стран мира; Культура, богатство и власть в XXI веке. — М., 2004.
11. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. — М., 2002.
12. Сулов Н. И. Проект ООН «Будущее мировой экономики»: что не сбылось? // ЭКО. — 2011. — № 12.
13. Юрлов Ф. Н. Социальные издержки глобализации // Социологические исследования. — 2001. — № 7.

**КОНЦЕПЦИЯ И СИМВОЛИЧНОСТЬ «СВЕТА»
В РАЗНЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭПОХИ
И ЕГО СОВРЕМЕННАЯ ПЕРСПЕКТИВА:
К ГРЯДУЩЕМУ ГОДУ «СВЕТА» ЮНЕСКО (2015)**

В этом историческом обзоре аргументы физико-научного характера переплетаются с размышлениями о метафизике света, особенно в связи с периодом греко-римской науки и средневековья. Через термин и образ «свет» люди в различных религиозных опытах и философских учениях часто указывали на главный и высший «Символ» (в греческом понимании этого слова; «symbolo», «соединяю», т. е. как соединение видимого и невидимого). В новой и современной эпохе, с конца шестнадцатого века, с появлением математических и экспериментальных методов как основ всех наук, в исследованиях о свете были наиболее популярными научно-физические подходы и направления. Но искусство, с одной стороны, и теология, с другой, хотя и потеряли свою некогда ведущую роль, смогли сохранить или восстановить свою законную автономию, будучи всегда готовыми вернуть свету его незаменимую символичность. Именно понятие и образ света, наряду с другими ключевыми символами, обладают исключительным правом проводить мосты между разными науками и искусствами. Эти мосты необходимы, чтобы построить или перестроить те гармонию и единство человеческого творчества и поиска истины (ср. «цельное знание» русских славянофилов), которые многие сегодня снова воспринимают в качестве важнейшего фактора обоих, т. е. и поиска истины, и творчества. В этом смысле метафора света оказывается весьма продуктивной: в нем мы находим и понятие напряжения, и понятие гармонии, и понятие телесности, что в своей совокупности спасает и сложность бытия с его внутренними неизбежными конфликтами и стремлениями к лучшему, и возможность выйти в преобразование действительности, что скорее всего обозначает надежду, что всякое тело станет в вечности светом.

Ключевые слова: свет, напряжение, стремление, материя, телесность, вера, гармония.

*S. M. Capilupi
The concept and the symbolism of the "Light" in different historical epochs,
and its modern perspective:
for the UNESCO "Year of Light" (2015)*

In this historical review, the arguments of physical-scientific nature are interwoven with reflections on the metaphysics of light, especially in connection with the period of the Greco-Roman and medieval science. In various religious experiences and philosophies through the term and the image of

* Капилупи Стефано Мария — кандидат философских наук, доцент кафедры романо-германской филологии РХГА, s_capilupi@yahoo.it

“light” people pointed at the most important “Symbol” (from the Greek “symbolo”, e.g. “I connect”, in the sense of connection of the visible and the invisible). The new and modern era, that is, from the end of the sixteenth century, with the advent of mathematical and experimental techniques as principles of all researching, have been privileged, in the study about the light, scientific and physical approaches and interests. But the art, on the one hand, and theology, on the other hand, though, lost its leading role of the past, were able, albeit with difficulty, to maintain or restore their legitimate autonomy, being always ready to return to the light its irreplaceable symbolism. In fact, the concept and image of the light can, in the preferred way, along with other key characters, throw bridges between the different arts and sciences. These bridges are necessary to build or rebuild those harmony and unity of human creativity and the human search of truth (see, for example, “integral knowledge” of Russian Slavophiles), which many perceive again as a major factor of both, of the search for truth and the creativity. In this sense, the metaphor of light is very productive: in it we find the concept of stress, and the concept of harmony, and the notion of corporeality, which in their totality and complexity saves the being with its inevitable internal conflicts and aspirations for the better, and saves the possibility of reaching the transformation of reality, that most likely represents the hope that every body will be in eternity light.

Keywords: light, voltage, aspiration, matter, corporeality, faith, harmony.

1. Историко-философское введение

Через термин и образ «свет» люди в различных религиозных опытах и философских учениях часто указывали на главный и высший «Символ» (в греческом понимании слова «symbolo» — «соединяю», т. е. как соединение видимого и невидимого). Иранская религия бога солнца Митры считается старейшей формой поклонения свету. В античной философии Аристотель [2, с. 263 и далее] оказывает свету честь быть пятым элементом, эфиром, состоящим из материи и тонкой жидкости. Эта жидкость, в свою очередь, окружает и включает в себя вселенную сущего, которое состоит из четырех первичных элементов: воды, воздуха, земли и огня. В неоплатонической философии свет рассматривается как то проявление, через которое божественное при эманации передается небесным разумам, а затем чувственному миру [34; 39]. В «Эннеадах» (см. IV, 5,6) Плотин сравнивает Единое с Солнцем, Интеллект — со Светом и Душой, а затем и с Луной, свет которой — лишь «конгломерат, происходящий из солнечного света». Центральное место «видения» в греческом языке намечается уже на лингвистическом уровне: «я знаю» — «oida», также означает «я видел». Действительно, многие исследователи подчеркивали центральную роль «видения» в области науки и теологии индоевропейской цивилизации, а также сложную и плодотворную встречу этого мышления с семитской цивилизацией, в которой центральными были понятия «слово» и «слушание». Контраст между светом и тьмой, уже присутствующий в книге Бытия, приобретает в христианстве новый смысл, который евангелисты и отцы Церкви приписывают истории Иисуса: Он Своими смертью и воскресением принес и продолжает приносить человечеству свет искупления и прощения, рассеяв тьму греха (согласно концепции, торжественно выраженной в прологе к Евангелию от Иоанна, которая отсылает к первым стихам Книги Бытия). Но перед этим на горе Фавор Христос открывает себя как чистый и неизмеримый свет, не расставаясь при этом, что важно подчеркнуть, со своей телесностью. Всем искренне молящимся и всем святым передается благодать «фаворского света»: это выражение относится именно к евангельскому рассказу о Преображении Христа, залоге Пятидесятницы и вечном символе откровения Иисуса людям:

И, по прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, и возвел на гору высокую особо их одних, и преобразился перед ними. Одежды Его сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить. И явился им Илия с Моисеем; и беседовали с Иисусом. При сем Петр сказал Иисусу: Равви! хорошо нам здесь быть; сделаем три кущи: Тебе одну, Моисею одну, и одну Или. Ибо не знал, что сказать; потому что они были в страхе. И явилось облако, осеняющее их, и из облака исшел глас, глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте. И, внезапно посмотрев вокруг, никого более с собою не видели, кроме одного Иисуса. Когда же сходили они с горы, Он не велел никому рассказывать о том, что видели, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых. И они удержали это слово, спрашивая друг друга, что значит: воскреснуть из мертвых (Мк 9: 2–10).

С памяти об этом ярком Видении начинается получившая широкое развитие традиция иконописи, исполненная глубокого символического значения — элемент, особенно существенный в духовности Восточных Церквей. В великом богословском синтезе Григория Паламы в XIV в. христианская духовность Византии нашла счастливый момент примирения разных традиций в концепции разделения между «Сущностью» Бога и Его так называемой «Энергией» [6–17]. Эту светоносную и сияющую энергию нетрудно связать с библейским преданием о «Софии», «Божией Премудрости», свете и красоте, действующих в мире через те истины и шедевры, которые, с одной стороны, приходят от природы, а с другой — от искусства и науки человека. Эти размышления сохраняли актуальность и в начале XX в., особенно в творчестве писателей и религиозных философов России, начиная со знаменитого утверждения Федора Михайловича Достоевского: «...хлебом одним не оживишь человека. Если притом не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии... Христос в Себе и Слове своем нес идеал Красоты...» [19, с. 85]. Вопрос о красоте писатель вложил также в уста героя романа «Идиот» Ипполита Терентьева, который обращается с ним к князю Мышкину: «Какая красота спасет мир?» [18, с. 317]. «Красота» — это гармония, а гармония образно представлена в человеческом мышлении, кроме словесного плана, как гармония света и гармония звука. Поэтому понятие «свет» с самого начала истории человеческого мышления стояло рядом с «музыкой». Еще у Гераклита Эфесского гармония рождается из напряжения, он же говорит о том, что «скрытая гармония лучше явной» (54 DK) [30, приложение; 5, с. 25–28, 59–69; 4, с. 116–180]. К этому соотношению гармонии и напряжения в связи с проблемой света мы вернемся в конце статьи.

Говоря же о христианском латинском Западе, стоит отметить, что Роберт Гроссетест (XII–XIII вв.) пришел к синтезу аристотелевской и неоплатонической доктрин, предлагая полноценную метафизику света, следы которой заметны в мысли Фомы Аквинского, и особенно Бонавентуры из Баньореджо [3]. Согласно этой точке зрения, свет — изначальный физический принцип, с которого все элементы выводят свою телесность [28; 29]. В средневековой мысли существовало также убеждение, что свет делает возможным рождение телесных веществ. К концепции «божественного» как «света» сводится своеобразная доктрина знания (гносеология), разработанная Августином Блаженным [1]. Человек познает идеальные принципы через освещение, т. е. с помощью специальной способности к познанию, предлагаемой Богом. Вслед за Августином, у Майстера Экхарта этот свет совпадает с «искрой души», божественным элементом, присутствующим внутри, в «сердце» (в библейском смысле слова) каждого человека [24, с. 85 и далее]. В новое время, т. е. с конца XVI в., когда основой всех исследований стали математические и экспериментальные методы, наиболее популярны были научно-

физические подходы и направления изучения света. Но искусство, с одной стороны, и теология — с другой, потерявшие свою некогда ведущую роль, смогли (хоть и с трудом) сохранить или восстановить свою законную автономию, будучи всегда готовыми вернуть свету его незаменимую символичность. В самом деле, именно понятие и образ света, как один из ключевых символов, обладает исключительным правом наводить мосты между разными науками и искусствами. Эти мосты необходимы, чтобы построить или перестроить те гармонию и единство человеческого творчества и поиска истины (ср. «цельное знание» русских славянофилов), которые многие сегодня снова воспринимают в качестве важнейшего фактора обоих, т. е. и поиска истины, и творчества. В XX в. философией, которая, кажется, пыталась больше всех отвечать на этот вызов, была феноменология Гуссерля, Шелера и Эдит Штайн. Эта философская школа проявила способность примирять современный акцент на свободу и индивидуальное самосознание с древней мудростью и глубиной средневековой мысли [26; 35]. Особенно это заметно на примере личности и идей Эдит Штайн — немецкой еврейской мученицы, принявшей католичество, объявленной покровительницей Европы; в 1998 г. Эдит Штайн была канонизирована папой Иоанном Павлом II. В этом контексте следует сделать важное уточнение: в иудео-христианской традиции подлинная теория знания не может быть отделена от теории спасения. Этика и онтология всегда глубоко пересекаются. Чтобы лучше видеть, человек должен быть внутренне чистым, и любая более высокая степень ясности и видения свидетельствует о более высокой степени чистоты. Молитва создает ясность знания, потому что в первую очередь очищает душу и сознание.

В этом историческом обзоре аргументы физико-научного характера переплетаются с размышлениями о метафизике света, особенно в связи с периодом *греко-римской науки* и средневековья. Греческие представления о свете сформировались, как и некоторые другие представления о природе, с помощью живого воображения, часто загрязненного предрассудками, и без малейшей опоры на экспериментальные исследования, лишь благодаря опыту ежедневной жизни: существование цветов, прозрачных или непрозрачных тел, прямолинейное распространение света, явления отражения и преломления. Пифагор или, по крайней мере, пифагорейцы, обращая свет на процесс тактильного восприятия, предполагали, что от глаза по прямой линии исходят зрительные лучи, которые в облике тончайших щупалец, касаясь тела, стимулируют в глазу само видение. Эти лучи расходятся друг от друга на расстоянии, все более и более далеко от глаза, интервал между ними увеличивает, так что небольшие тела могут избежать соприкосновения с ними, оставаясь невидимыми или видимыми не в полном объеме [20–22]. Демокрит, а с ним атомисты, считает, что от светящихся тел отделяются атомы, образующие изображения самих тел; собранные глазом, они рожают само видение. Воздух препятствует движению этих слабых изображений, размывая детали, поэтому чем дальше путь, который они должны проделать, тем больше будет изменение, от которого страдают образы, тем менее точным будет и само видение: «Если бы не было воздуха — говорили атомисты — мы бы увидели муравья, прикрепленного к небу!» [23; 25]. У Платона, при переходе от физики к более общим концепциям науки и человеческого знания, свет приобретает фундаментальную символическую роль в определении так называемых четырех степеней знания («воображение» и «верование», которые завершают первый шаг *doxa*, что означает «мнение»; «дискурсивный разум», по-гречески *diánoia*; и «ум», по-гречески *nus*, который строит *epistème*, являющийся реальной «наукой»). Чтобы объяснить это, Платон придумывает и использует знаменитый

миф о пещере: пленник, прикованный в подземной пещере, обращенный лицом к стене, видит на стене тени статуй, находящиеся у него за спиной, и считает эти тени реальными предметами. Это момент воображения. Но если пленник освобождается от уз и покидает пещеру, то видит уже сами статуи, которые производили тени («верование»), затем — смутное подобие реальных вещей, которые находятся вне пещеры и которые он не может сразу хорошо различить из-за яркого солнечного света (*diànoia*). Наконец, он достигает ясного видения вещей, освещенных и оживленных солнцем, и само солнце (*nus*) [27, с. 321–326]. У Платона рождается метафизика света, которая устанавливает язык западных знаний. Важно помнить об этом, потому что свет всегда, независимо от эволюции науки и философии, будет сохранять эту символическую роль: элемент, в котором и благодаря которому человек может или не может знать и любить.

2. Проблема парадигмы света в современной физике

2.1. Историческая предпосылка

По очевидным причинам, по причинам, объяснить которые первыми захотели философы (см. Платон, Плотин, Августин Блаженный, Бонавентура, Палама, Хайдеггер и т. д.), свет всегда представлялся одним из главных природных явлений — и в науке и в человеческом знании и мышлении. Ньютон, Гюйгенс, Френель, Гете — вот лишь некоторые известные имена в списке тех, кто оставил важные исследования о явлении света. В XX в. исследования Максвелла выдвинули электромагнетизм (одним из аспектов которого является свет) на центральное место в физике, так что сегодня физика (и технология) является электромагнитной физикой.

Исследования Планка и Эйнштейна о явлении света в первые годы XX в. положили начало самой великой научной революции всех времен: квантовой механики, ставшей с начала 30-х годов доминирующей парадигмой физики микромира. Как известно, современная физика делится на физику макрокосма (от планетарного масштаба и выше) и физику микрокосма (от молекулярного уровня и ниже), самые толковые модели которых (квантовая механика и общая теория относительности) остаются непримиримыми между собой. Условия, объекты и законы одной модели не могут быть распространены на другую. Например, математически невозможно квантование гравитации, т. е. нельзя с помощью дискретных квантов энергии квантовой механики создать модель гравитационной силы, являющейся основным взаимодействием общей теории относительности.

Это проблема унификации законов макрокосма и микрокосма в физике, с точки зрения Куна, показывает, что революция квантовой механики осталась, по сути, незавершенной. Теория «Струн» начиная с 80-х годов пытается устроить это великое объединение законов, но невозможность экспериментальных прогноза и проверки все еще делает эту теорию неуправляемой и, следовательно, ненаучной.

В недавних исследованиях свет как особый диапазон волновых длин электромагнитных волн остается лидером, как, впрочем, и в общей теории относительности, где он выступает в качестве фундаментальной постоянной, определяющей максимальную достижимую в природе скорость, непреодолимость которой является одной из главных аксиом, на которых основана общая теория относительности.

2.2. Явление света на основе одного из самых важных открытий или научных революций в физике: квантовой механики. Рождение квантов

В 1704 г. Ньютон предложил корпускулярную теорию света. Затем Гюйгенс предложил волновую теорию света (дополненную впоследствии Френелем). Теория Гюйгенса — Френеля была принята более широко, но природа света оставалась до конца не проясненной. Изучая распределение энергии в спектре излучения черного тела, Планк в 1900 г. предположил, что энергия E представляет собой некое «дискретное вещество», излучаемое в квантах [37, с. 110–119]:

$$E = hn$$

n — это частота колебаний излучения и h — постоянная Планка ($6,62606957(29) \times 10^{-34}$ Дж·с). Эйнштейн в исследовании [35] о фотоэлектронных эффектах (материал подвергается воздействию электромагнитного излучения и испускает электроны в соответствии с определенными законами) подтвердил гипотезу, предложенную Планком. Поэтому Эйнштейн вводит «фотон» — квант электромагнитной энергии. Планк и Эйнштейн предложили также то, что Кун [38] называет «гипотезами *ad hoc*». Они все еще верят в парадигму классической физики, но эксперименты приводят их к определенным логическим выводам и вынуждают сделать исключения из важных и широко распространенных в физике принципов, сформулированных Лейбницем как «*natura non facit saltus*». Проследим рассуждения Эйнштейна. Количество испускаемых в секунду электронов из подвергшейся действию излучения области пропорционально интенсивности излучения, т. е. энергии, отдаваемой единице площади поверхности в секунду. Скорость (кинетическая энергия) каждого излучаемого электрона зависит не от интенсивности излучения, а только от частоты излучения. Фотоэлектрический эффект не может быть объяснен на основе волновой теории, но только на основе квантовой гипотезы Планка (энергия излучения не равномерно распределена по стороне волны, она распространяется в объемы или кванты энергии). В самом деле, эти особенности можно объяснить, только если излучение состоит из фотонов энергии $E = hn$, которая пропорциональна его частоте. Если учесть, что энергия одного фотона зависит от его частоты, то пока в материи не будет достигнута минимальная частота испускания электронов (фотоэлектрический порог; у различных материалов он будет разным), какой бы ни была интенсивность излучения, ни один электрон не будет испущен. Чем более частота излучения превосходит данный порог, тем более интенсивно испускаются электроны в материале, и чем интенсивнее будет энергия, которую фотоны отдают электронам, увеличивая их скорость, тем выше будет частота.

2.3. Проблема квантования атомных орбит

Элементы и атомы таинственно сохраняют устойчивость, остаются неизменными в течение долгого времени. Чтобы изменить энергетическое состояние атома и передвинуть один электрон с одной орбиты на другую, необходимо дать ему определенный объем энергии. Планетарная модель атома Резерфорда была не в состоянии объяснить устойчивость атома. В 1913 г., в противовес планетарной модели атома (следующей классическому принципу непрерывности), Бор предположил, что наблюдаемые объекты, т. е. параметры описания физической системы (положение, импульс, энергия и т. д.) могут принимать дискретные значения, но не все значения, содержащиеся в непрерывном интервале, а только определенные (так называемые квантовые скачки). Например, компонент вдоль неподвижной оси углового момента электрона (спин) одного атома водорода может иметь только значения, кратные $\hbar = h/2\pi$ (квант действия). Бор применяет квантовый критерий к орбитам

атомов, поэтому объясняет их характеристики и явления лучше, чем Резерфорд. Он проводил опыты по взаимодействию между веществом и электромагнитным излучением: квантование энергетических уровней орбит объясняет устойчивость атомов и линии излучения/поглощения элементов, определяемые спектроскопом. С тем, что атомы испускают и поглощают только излучения с точными частотами, связана их стабильность атомов против слабого энергетического возмущения, и это хорошо объясняется квантовыми энергетическими уровнями орбит. В своей модели Бор нарушил законы классического электромагнетизма потому, что он решил, что даже если электроны находятся в движении, атом может не излучать энергии и поэтому не распадается. Действительно, вещества не излучают электромагнитные поля и не теряют своих физических свойств в течение долгого времени. Введение в модель квантования, предполагаемого Планком, было попыткой совместить классическую физику и гипотезы *ad hoc*. Эйнштейн и Бор понимали, что их решения кладут начало новому способу описания материи на микроскопическом уровне. Гипотезы о квантовании света и о том, что было сказано об энергетических уровнях атомов, противостояли классическому электромагнетизму и принципу непрерывности *Natura non facit saltus*, принципу Лейбница, который торжествовал вместе с ньютоновской парадигмой и превалировал в естественных науках до Планка. Это была глубокая онтологическая революция в физике, но еще глубже и значительнее была она в области квантовой механики: это была настоящая «логическая революция» [37].

3. Проблема неприятия подлинной и плодотворной мыслительной антиномии «Тело — Свет»

Уже два с половиной столетия существует конфликт, свойственный философскому сознанию, и русскому, и европейскому: конфликт между верой и разумом. В то же время сегодня наметились контуры иной его интерпретации, которая требует перехода от диалектики «Fides et Ratio» к диалектике «Fides et Corpus». Само обращение к выражению «Fides et Ratio» свидетельствует об интеллектуальном подходе к христианству, в котором определена «привилегия ума в осознании веры». Понятно, что с этой точки зрения телесное измерение веры, с которым неразрывно связаны церковные таинства, не может быть предопределено, что приводит к ослаблению литургии как представления самой веры и, более того, уводит от первоначальных позиций веры. Глубокое осознание того, что требуется Церкви, скорее всего, повлечет за собой смену диалектики «Fides et Ratio» диалектикой, которая возвратила бы подлинную структуру христианского события, — диалектикой «Fides et Corpus».

Логос Божий не стал человеческим логосом, т. е. словом и мыслью, но Sarx, чем является человек в своей сложности. Из этого следует, что собеседник «Fides» — это «Corpus», а не слово, понятие или разум. Центральное место тела по отношению к вере обозначает также центральное место ритуала.

Так пишет итальянский богослов Бонаккорсо в труде «Эффективный дар. Ритуал и таинство» [33], и его сасвидетельствуют о том, что христианский обряд — не «дополнительная услуга», но один из истоков веры, и поэтому требует четкого отхода от предыдущей богословской традиции, которая даже в самом высоком своем

выражении (Августин и Фома) страдает от двух существенных ограничений. Это, на семантическом уровне, «первенство ноэтическим над эстетическим», а с эпистемологической точки зрения — «парадигма простоты» или стремление свести сложность реальности к простому принципу человеческой разумной единственности. Сложность реальности и мысли всегда совпадает со сложностью многообразия, т. е. с проблемой оправдания множественного, природного и человеческого. И многообразие по самой своей природе есть корень гармонии и любого конфликта, увлечения и антагонизма. Как вернуться к подлинной диалектике света, символа «Fides», и материи, символа «Corpus»? Одно из решений обнаруживается уже в мудром применении христианского видения Паламы. «Анафема для тех, кто утверждает, что не было материи в божественной энергии!» [31, с. 276], гласит решение Восточной Церкви, разделяемое Католической Церковью, в полемике между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой еще в XIV в. В соответствии с этим видением Творец сообщает в своей световой энергии своему Творению не только личностное начало, но и материальное, как по самой множественности своего тринитарного бытия, которое предусматривает также расстояния внутри Единства (и ни один грешник в своем грехе никогда не оказывался на таком расстоянии от Отца, как Сын в крестном Кенозисе [32, с. 408]).

В этом смысле метафора света оказывается весьма продуктивной: в нем находим и понятие напряжения, и понятие гармонии, и понятие телесности, что в своей совокупности спасает и сложность бытия с его внутренними неизбежными конфликтами и стремлениями к лучшему, и возможность выйти в преображение действительности, означающую, вероятно, надежду на то, что всякое тело станет в вечности светом. Верующий после Христа находится в Эсхатологии «уже и не еще». Вера сама по себе, по словам апостола Павла, в соответствии с самыми глубокими экзегетами, это *святое беспокойство*. Фаворский свет и свет воскресшего Христа должны дарить и даруют верующему внутренний мир и покой. Но воскресший Иисус хранит свои вечные раны, т. е. вечная память о страдании иконографическим и сияющим образом сочетается в Нем с вечным прощением всех и всего, и это представляет собой тайну тайн. Все это обозначает соединение действительности спасения с ожиданием Парусии как окончательного освобождения от страдания, боли, несправедливости, болезни и смерти. Эта встреча (при едином таинственном знаке божественной памяти всех обид и божественного прощения всех) между внутренним миром, с одной стороны, и активным и беспокойным ожиданием — с другой (активным и беспокойным, потому что человек призван сотрудничать с Богом в возможном или невозможном совершенствовании мира), создает неоспоримую напряженность в человеческом сердце. Но это напряжение должно стать положительным началом и не должно производить конфликты, тема очень актуальная в Европе и в России сегодня. Оно должно оказаться горизонтальной «связью» науки и отношений между людьми, народами и знаниями, и вертикальной «аскезой» в отношениях с Богом. В русском языке есть два слова, которыми можно перевести слово «tensione» с языка итальянского, языка автора данной статьи: «напряжение», которое напоминает о чувстве напряженности как внутреннем конфликте, и «стремление», которое обозначает движение и аскезу. Вера святого беспокойства и светское стремление к справедливости и благополучию, таким образом, могли бы войти в новое измерение диалога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Аврелий. Исповедь / Под. ред. Н. Н. Казанского. — СПб.: Наука, 2013. — 376 с.
2. Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1981. — 613 с.
3. Бонавентура. Путеводитель души к Богу. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. — 192 с.
4. Гераклит // Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. — Ч. I: Доэлеатовский период / Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала Александра Маковельского. — Казань: Издание книжного магазина М. А. Голубева, 1914. — С. 116–180.
5. Гераклит Ефесский. Фрагменты / Пер. Владимира Нилендера. — М.: Мусaget, 1910. — 147 с.
6. Григорий Палама. Антилатинские сочинения. Два аподиктических слова об исхождении Святого Духа. Против Векка / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). — Краснодар: Текст, 2006. — 192 с.
7. Григорий Палама. Беседы (Омилии) / Пер. с греч.: архим. Амвросия (Погодина). — М.: Паломник, 1993. — Ч. 1–3.
8. Григорий Палама. О божественном и оживающем причастии или О божественной и сверхбожественной простоте // Вестник Российского Христианского гуманитарного института. — 1997. — № 1.
9. Григорий Палама. О молитве // Преподобный Паисий Величковский. Восторгнутые класы в пищу души, то есть несколько переводов из святых отцев. — [Б. м.]: Издательство Московской патриархии, 2000.
10. Григорий Палама. О молитве и чистоте сердца, — три главы; О священно — безмолствующих / Пер. с греч. Феофана (Говорова) // Добротолюбие. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — Т. 5.
11. Григорий Палама. Ответ Павлу Асеню / Пер. с греч. Я. Л. Холмогорова; ред.: Ю. А. Казачков // Альфа и Омега. — М., 1996. — № 2/3 (9/10). — С. 101–103.
12. Григорий Палама. Письмо к Акиндину, посланное из Фессалоники прежде соборного осуждения Варлаама и Акиндина / Пер. Иоанна Мейендорфа // Православная мысль. — Париж, 1955. — Вып. 10.
13. Григорий Палама. Письмо своей Церкви // Богословские труды. — М., 1986.
14. Григорий Палама. Свт. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности / Пер. с греч. К. Михайлова // Альфа и Омега. — М., 2000. — № 4 (26).
15. Григорий Палама. Слово о свойстве света, виденного апостолами на Фаворе // Журнал Московской патриархии. — 1984. — № 8.
16. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию / Пер. с греч. А. И. Сидорова (Гл 1–63) // Богословские труды. — М., 2003. — Сб. 38.
17. Григорий Палама. Три главы о молитве и чистоте сердца / Пер. с греч. Д. И. Макарова // Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). — СПб.: Изд-во Олега Абышко: Библиополис, 2003.
18. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Т. 8. — Л.: Наука, 1973. — 512 с.
19. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Т. 29, кн. II. — Л.: Наука, 1973. — 376 с.
20. Жмудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. — СПб., 1994. — 376 с.

21. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. — М.: Наука, 1990.
22. Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012.
23. Лурье С. Я. Демокрит: Тексты, перевод, исследования. — Л.: Наука, 1970. — 664 с.
24. Майстер Эххарт. Трактаты. Проповеди / Отв. ред. Н. А. Бондарко. — М.: Наука, 2010.
25. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. — Баку, 1946.
26. Наука Креста. — М.: Общедоступный Православный Университет; Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007.
27. Платон. Сочинения в трёх томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1971.
28. Роберт Гроссетест. О свете, или О начале форм // Вопросы философии. — 1995. — № 6. — С. 122–136.
29. Роберт Гроссетест. Сочинения. Параллельный текст на русском и латинском языках / Под ред. А. М. Шишкова и К. П. Виноградова. — М., 2003.
30. Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. — СПб., 1902.
31. Христианство. Энциклопедический словарь: В 3 т. — М., 1995.
32. Coda Piero. Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel. — Roma, 1987. — 455 p.
35. Edith Stein: essential writings / John Sullivan. — New York: Orbis Books, 2002.
36. Einstein A. Über einen Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt // Annalen der Physik. — 1905. — N 17. — P. 132–148.
33. Bonaccorso G. Il dono efficace. Rito e sacramento. — Assisi: Cittadella, 2010. — 270 p.
37. Licata G. Many-valued Logics and Quantum Mechanics // Philosophical Essays on Language, Ontology and Science / Ed. by G. Licata e L. Sesta. — Milano: Franco Angeli, 2013. — P. 100–119.
38. Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
34. De Vita M. K. Il Bene / Sole Nell'esegesi neoplatonica: Giamblico, Giuliano e l'Inno a Helios re // Rivista di filosofia neoscolastica. — N 2 (2013). — P. 275–295.
39. Plotino. Ennéades / Texte établi et traduit par Émile Bréhier. — Paris: Les Belles Lettres, 1924 (Collection Budé).

РОЛЬ ЯПОНСКИХ ЖУРНАЛОВ «МАДО» И «МУЗА» В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР РОССИИ И ЯПОНИИ

В статье рассматриваются контентно-типологические особенности, роль и место в японском культурном пространстве научно-просветительских журналов «Мадо» («Окно») и «Муза» (японская фонетическая запись русского слова), которые являются наиболее репрезентативными из группы периодических изданий, посвященных России, последней четверти XX — начала XXI вв. Японские ученые-русисты взяли на себя особую культурную миссию — знакомство японцев с русской культурой, продолжив просветительскую деятельность свт. Николая Японского, благодаря усилиям которого в Японии появились первые просветительские журналы, где публиковались статьи о России и переводы русской классики. Представлены различные типы публикаций, в которых, используя характерные для СМИ приемы, авторы стараются заинтересовать читателя, преодолеть негативные стереотипы, сделать более понятными для японцев ценности русской культуры.

Ключевые слова: Мадо, Муза, Япония, СМИ, научно-просветительские журналы, японская русистика, свт. Николай Японский.

*M. S. Boloshina
Role of "Mado" and "Muza" magazines
in the Dialogue of Cultures of Russia and Japan*

The article discusses content-typological peculiarities, the role and the place in the Japanese cultural Sphere scientific-educational journals "Mado" ("Window") and "Muza" (the Japanese phonetic notation of the Russian word "muse") as the most representative ones from journals devoted to Russia, published in the last quarter of the XXth — the beginning of the XXIth c. The Japanese Russian studies scholars undertook a special cultural mission — to familiarize the Japanese with the Russian Culture following the educational activities of Equal-to-the-Apostles St. Nicholas of Japan, who published first of Japanese educational journals with articles about Russia and translated Russian classical literature. Various types of publications are presented in which the authors, using the techniques characteristic of the media, try to attract the reader, to overcome the negative stereotypes, to make the values of Russian culture easier to understand for Japanese.

Keywords: Mado, Muza, Japan, mass media, scientific-educational, Japanese Russian studies, St. Nicholas of Japan.

* Болошина Марина Сергеевна — старший преподаватель кафедры языков и культур стран АТР РХГА, boloshina_marina@mail. ru

Существование в Японии периодических изданий, которые формируют позитивное отношение к России, — особое, пока мало изученное, явление японской культуры. Возможно, в силу редкости, малочисленности, нетипичности, данные издания не попали в поле зрения ни российских ученых-культурологов, ни исследователей японских СМИ. В работе М. В. Сеферовой «Японская журналистика в XX столетии» [6], книге М. В. Блиновой «СМИ в Японии: медиабизнес, традиции, культура» [1] и др. главное внимание уделяется истории появления периодических изданий в Японии, этапам становления и развития японского журнального рынка, его специфике, тиражам, количеству названий и т. п. Культурологического анализа периодики авторы не проводят. Как основные виды журнальной продукции выделяются журналы общего назначения («сого-дзасси»), популярные, женские, спортивные, детские и т. п. Упоминаются «толстые», серьезные журналы, которым противопоставлены развлекательные, рассчитанные на мужскую аудиторию. Ни к одному из них нельзя отнести выбранные нами журналы. Как нам представляется, их следует выделить в отдельную группу, пока не включенную в типологический перечень японской периодики — «научно-просветительские издания», и рассматривать как уникальный источник для культурологических исследований образа России за рубежом, проблемы диалога культур, взаимовлияния СМИ и культуры и др. В данной статье мы остановимся на роли этих журналов в диалоге культур России и Японии.

Кроме журналов «Мадо» («Окно») и «Муза» (японская фонетическая запись русского слова), научно-просветительскими изданиями, на наш взгляд, можно считать журналы, которые выпускали ученые-русисты в последней четверти XX в., такие, как «Бэрё:дза», «Наро:до» (русские названия в японской транскрипции), «Гэндэй росияго» («Современный русский язык»), «Юрасия кэнкю:» («Исследования Евразии»), «Хокудзоку» («Северный варвар» — журнал, знакомя читателей с русской литературой и культурой, как и другие подобные издания, ставил своей задачей разрушение сформулированного в названии стереотипа восприятия России) и др. Все перечисленные журналы представляют научный интерес для изучения проблем межкультурного взаимодействия, особенностей восприятия русской культуры в Японии, формирования образа России и русских в представлении японцев. Мы рассмотрим контентно-типологические особенности, роль и место в японском культурном пространстве научно-просветительских изданий данной группы на примере журналов «Мадо» и «Муза» как наиболее репрезентативных. Журналы выпускаются на протяжении более чем 30 лет и представляют два основных вида японской журнальной продукции: коммерческие и некоммерческие издания, о которых речь пойдет ниже.

Японский журнальный рынок имеет ряд особенностей. Как отмечают исследователи, в Японии очень мало компаний, специализирующихся только на издании журналов. Журналы обычно издаются книжно-журнальными издательствами и, как все японские периодические издания, условно делятся на коммерческие, выпускаемые издательскими компаниями, и некоммерческие, издаваемые политическими партиями, ассоциациями, обществами. По периодичности выхода можно выделить еженедельные, двухнедельные, ежемесячные («толстые» серьезные журналы и развлекательные), ежеквартальные [1, с. 47–48]. Журналы «Мадо» и «Муза», как мы отмечали выше, не подлежат строгой типологизации, хотя и отражают специфику японской журнальной периодики.

По формальным признакам ежеквартальный журнал «Мадо» относится к коммерческим изданиям, так как выпускался с конца 1960-х гг. японской издательской и книго-

торговой компанией «Наука». Однако в действительности изданный на дешевой бумаге журнал, стоивший 200 йен (около 2 долларов), не популярной для массовой аудитории тематики, трудно считать коммерческим в полном смысле этого слова. Статьи в «Мадо» посвящены различным вопросам русской культуры, истории, литературы, лингвистики, социально-политическим аспектам жизни российского общества. Представленные рубрики подчеркивают научно-популярный характер издания: «Далекое прошлое русской культуры», «Моя любимая русская литература», «Россия лесов, Россия полей», «Телескоп» и др. В этих рубриках публикуются совершенно разные по содержанию и целевому назначению материалы, от мемуаристики непрофессиональных авторов до статей известных ученых-русистов, профессоров университетов, в числе которых член Российской Академии Наук, выдающийся ученый славист Ёсикадзу Накамура. В «Мадо» опубликованы его статьи «Русские ранние летописи» [11], «Лихачев о японских садах» [12] и др. Очевидно стремление авторов привлечь внимание как массового читателя, так и специалистов, или, возможно, готовящихся ими стать студентов-русистов, которым адресованы подобные упомянутым выше научные статьи, публикация представляющего самостоятельную научную ценность уникального библиографического указателя всех вышедших в Японии переводов А. С. Пушкина и исследований, посвященных его творчеству с 1883–1946 гг., составленного заведующим библиографическим отделом библиотеки университета Хоккайдо С. Сато [17, 18] и т. п.

Журнал «Муза» издается с 1983 г. по настоящее время одноименны японским научным обществом исследователей русской и советской литературы. Журнал выходил до недавнего времени 2 раза в год, а в настоящее время выходит 1 раз в год, издается на средства членов общества и является примером некоммерческого издания.

В «Музе» представлены статьи ученых-русистов, членов научного общества, основавшего журнал (около 60 человек), во главе с известным литературоведом, специалистом по творчеству Пушкина, Толстого, профессором Осацкого университета Кадзухико Хоккё. По уровню и характеру публикаций это журнал в большей степени научный, хотя авторы называют свое издание научно-популярным, намеренно включая наряду с серьезными литературоведческими исследованиями статьи популярного характера, например, эссе М. Оно «Русская кухня, писатели и Киото», «Шитье и вязанье в романе “Война и мир” Л. Н. Толстого» [14, 15].

«Мадо», адресованный, главным образом, широкой читательской аудитории, и «Муза», рассчитанная в большей степени на подготовленного читателя, дополняют друг друга. На наш взгляд, можно отметить общие контентно-типологические особенности этих журналов:

1. Издания трудно отнести к какому-либо одному из типов журнальной продукции, выделяемых исследователями японских СМИ. Они соединяют в себе характерные черты научных и массовых журналов, включая наряду с научными статьями публикации разного характера, в том числе рассчитанные на неподготовленного читателя.

2. Все публикации посвящены России, ее культуре, литературе, языку, истории и т. д. Практически в каждом журнале есть материалы, касающиеся истории и характера взаимоотношений Японии и России, историко-культурным, литературным связям между нашими странами, сближающим нас. Например, статьи: Накамура Ё. «Петербург глазами японцев 18 в.» [13], Т. Сакон «Воспоминания одного японца о встречах с Львом Толстым» [16]; С. Кусака «Как Пушкин отобразил Японию» [9]; и др.

3. Материалы подбираются и группируются в соответствии с выбранной авторским коллективом стратегией общения с читательской аудиторией: заинтересовывая,

отталкиваясь от известного имени или факта (они часто выступают культурными «кодами» и выносятся в заглавие публикации) развивать интерес к России.

4. Желание вести диалог с разными группами читателей в наиболее подходящей в каждом случае форме обуславливает разнообразие жанров публикаций: научные статьи, переводы, научно-популярные очерки, эссе, рецензии, мемуаристика, интервью и т. д. Выбор жанра задает правильный с точки зрения автора тон диалога: часто чем скромнее «заявка», тем серьезнее разговор с читателем. В рубрике «Форточка» журнала «Муза» (название рубрики соотносится с названием «Мадо» — окно), где представлены короткие публикации и сообщения, можно встретить серьезные философские статьи, например, «Смерть и воскресение Алеши Карамазова» К. Мацумото [10] или публикацию перевода глав из романа В. Гроссмана «Жизнь и судьба» [8].

Все перечисленные особенности позволяют, как мы считаем, рассматривать данные периодические издания как научно-просветительские журналы, взявшие на себя особую культурную миссию в японском информационном пространстве — знакомство японцев с русской культурой.

Термин «научно-просветительский», как нам представляется, более точно характеризует исследуемые журналы, чем «научно-популярный», так как данные издания решают прежде всего именно просветительские задачи. Однако в данном случае мы не можем считать достаточным определение, приводимое в статье А. С. Колоева «Научно-просветительские издания как типологическая ниша»:

...научно-просветительские издания (газеты, журналы, бюллетени, альманахи) занимаются распространением научных знаний в доступной форме для широкого круга людей, имеющих однако определенный уровень подготовленности для получения такой информации [2].

Данное определение, на наш взгляд, делает термины «научно-просветительский» и «научно-популярный» синонимичными и не включает понятие «просветительская пропаганда», подразумевающее целенаправленное информационное воздействие, в том числе и на неподготовленных людей, с просветительской целью, что является, на наш взгляд, важной составляющей информационной деятельности данных изданий. Мы будем называть научно-просветительскими издания, разъясняющие и пропагандирующие с просветительской целью научные и культурно-ценностные знания в форме, доступной читателю-неспециалисту.

Журналы позиционируют себя как «научно-популярные» неслучайно. Данный формат позволяет проникнуть в коммуникативное пространство массовой культуры и, активно воздействуя на сознание читателей с помощью пропагандистских средств, имеющихся в арсенале СМИ, помогает найти подход к любой, в том числе и негативно настроенной читательской аудитории. Как известно, большинство японцев, к сожалению, равнодушны или не испытывают симпатии к нашей стране. По данным, приводимым в книге А. Куланова и В. Молодякова с красноречивым названием «Россия и Япония: имиджевые войны», только 15–20% японцев относятся к России «в целом позитивно», от 50 до 70% не считают Россию важным для себя регионом [3, с. 443]. Авторы публикаций в «Мадо» и «Музе» обращаются к читателям, сознание которых как частоколом огорожено негативными стереотипами восприятия России, поддерживаемыми большинством японских СМИ, поэтому одна из важнейших задач данных изданий — изменение представлений японцев о России, пробуждение интереса к ее культуре и литературе, в чем и состоит их культурная миссия.

Приведем примеры, иллюстрирующие различные способы ведения просветительской работы с читателями. В зависимости от цели и характера, можно выделить, как нам кажется, два основных типа публикаций:

1. Статьи, цель которых — заинтересовать читателя, преодолеть негативные стереотипы восприятия России, вызвать желание продолжить знакомство с ее культурой. В таких публикациях преобладает историко-культурный контент, авторская позиция выражена чаще имплицитно, через контекст. Большое значение имеет название статьи, соединяющее известное большинству японских читателей понятие или авторитетное имя с неизвестным — специфический для СМИ прием. Стратегия «от известного к неизвестному» здесь дополняется стремлением связать новое имя или понятие, не имеющее пока «общественного признания», с общепризнанным, имеющим устойчивые ценностно-смысловые характеристики, что делает их до известной степени «неоспоримыми» в силу особенностей японской национальной культуры. Используются такие универсальные методы воздействия на читателя, как создание «правильных», по мнению авторов, «установок» аудитории, апелляция к эмоциональной сфере личности, и, что особенно важно, отбор фактов и их интерпретация. Например, в статье А. Фудзинума «Гендель в России» автор знакомит читателей с историей проникновения европейской инструментальной музыки в Россию в конце XVII — начале XVIII вв. и, ссылаясь на «Санкт-Петербургские ведомости», упоминает о приглашении в 1736 г. итальянского композитора Ф. Алаи в Санкт-Петербург для постановки оперы. Япония в это время была еще закрытой страной, а Россию японцы представляли страной варварской [19]. Содержание статьи восстанавливает историческую справедливость по отношению к русским и, возможно, переубеждает читателей, сохранивших подобные представления и сегодня.

Авторы статей используют часто уникальный историографический материал, вводя в научный оборот новые источники и документы, которые представляют ценность как для японских, так и для российских специалистов. Например, в статье С. Хияма «Русские военнопленные в лагере Фусими и стихи А. С. Пушкина», посвященной записным книжкам русских военнопленных 1905 г. с выписками из стихов Пушкина, которые были найдены на территории лагеря Фусими под Киото, приводятся важные фактические данные: упоминается о существовании таких лагерей по всей Японии кроме о. Хоккайдо, приводится список русских военнопленных с указанием национальности и вероисповедания. Данная публикация апеллирует к психо-эмоциональной сфере читателя. Национальные, культурные особенности японской аудитории таковы, что материал статьи не может не вызвать сочувствия. Возможно, читатель, хранящий в душе обиду на Россию за судьбу японских военнопленных, смягчится, задумается о взаимной вине наших стран друг перед другом. Вместе с тем статья знакомит со стихотворением Пушкина «Узник», строки из которого поддерживали людей в тяжелых условиях лагерной жизни. Автор предлагает читателю поразмышлять вместе с ним о непреходящем значении культурных ценностей, познакомиться с другими произведениями великого русского поэта [20].

2. Статьи, просветительская цель которых — сделать для читателя более понятными духовные и нравственные ценности русской культуры, где авторская позиция выражена чаще эксплицитно, разъяснение каких-либо понятий ведется в контексте японских национальных культурных традиций, общепризнанных ценностей мировой культуры, непосредственно вовлекая читателя в живой процесс культурного взаимодействия. Авторы ведут диалог очень тонко, искусно, стремясь к тому, чтобы даже

неподготовленный читатель их услышал и, возможно, воспринял рассматриваемое явление «чужой» культуры как духовно значимое, становящееся «своим». В статье Т. Ватанабэ «Сострадание» в рассказе Чехова «Дама с собачкой» темой размышления становится понятие «сострадание», которое автор считает ключевым для понимания смысла произведения и не обнаруживает точного перевода его на японский язык одним словом. В предлагаемых японскими словарями эквивалентах отсутствует понятие «совместного страдания»: «до:дзэ» (сочувствие), «омоияри» (принятие близко к сердцу) или «аварэми» (жалость). Наиболее точным соответствием автору кажутся буддийский термин «дзихи» (милосердие) и поэтический эквивалент «сондзай но аварэ» («печальное очарование бытия»). Находя таким образом культурные аналогии, духовные соответствия, используя ментальные коды японского сознания (все перечисленные понятия являются ключевыми в японской культуре), автор стремится сделать произведение Чехова более понятным японцам, вызвать у читателей желание глубже познакомиться с русской литературой и культурой [7].

Авторы статей первого типа, стараясь заинтересовать читателя, очистить его сознание от негативных стереотипов, готовят его к восприятию «чужой» культуры. Публикации второго типа непосредственно вовлекают читателя в живой процесс культурного взаимодействия. Разъясняя сложные для японцев понятия с помощью образов-эквивалентов в национальной культуре, авторы добиваются понимания и, возможно, принятия, как «своих», духовных ценностей русской культуры.

Ученые-русисты создают образ русской культуры в ментальной системе японской культурной традиции, без чего межкультурное взаимодействие неосуществимо. Журналы «Мадо» и «Муза» принадлежат одновременно и японской, и русской культуре, являясь, на наш взгляд, воплощением понятия «границы семиосферы», введенного Ю. М. Лотманом. Как отмечается в его книге «Внутри мыслящих миров»,

граница одновременно принадлежит обоим пограничным культурам, обоим взаимно прилегающим семиосферам. Граница би- и полилингвистична. Граница-механизм перевода текстов чужой семиотики на язык «нашей», место трансформации «внешнего» во «внутреннее» [4, с. 262].

Другими словами, журналы «Мадо» и «Муза», как и другие просветительские издания этой группы, играют важную роль в осуществлении на практике диалога культур России и Японией, переводя тексты русской семиотики на язык японской.

Культурная миссия японских русистов, на наш взгляд, продолжает просветительскую деятельность Духовной Миссии в Японии свт. Николая в конце XIX — начале XX вв., исполняет его духовное напутствие: «Пусть переводят и читают. Узнав русскую литературу, узнав Пушкина, Лермонтова, гр. Толстых, Достоевского, нельзя не полюбить России» [5, с. 53]. Первые просветительские журналы, знакомившие японцев с русской культурой и литературой, издавались при Миссии. С 1892 г. выпускался женский журнал «Уранисики» («Парчовая подкладка»), где, наряду с духовно-нравственными наставлениями, печатались статьи о русской литературе, переводы произведений Пушкина, Кольцова, Некрасова и др. русских писателей. Издавались также «Синкай» («Духовное море»), «Нива» («Сад»), «Симэй» («Предназначение») и др. Из выпускников семинарии, где преподавался русский язык, составилась целый коллектив переводчиков, работавших над переводом не только русской богословской, но и художественной литературы. Среди них были ректор семинарии И. Сэнума, профессор философии и богословия семи-

нарии К. Масутаро, знаменитый переводчик русской литературы и ученый Н. Сёму и др. Миссия стала центром русской культуры в Японии и содействовала развитию японской русистики. Огромный успех Духовной Миссии свт. Николая заключается не только в крещении нескольких десятков тысяч японцев, открытии более двухсот приходов по всей Японии, постройке церквей и т. п., но и в продолжении его деятельности усилиями японцев на протяжении более ста лет после его ухода. Японские православные священники продолжают его духовную миссию, а ученые-русисты — переводческую и просветительскую работу.

Журналы «Мадо» и «Муза» среди более двух с половиной тысяч наименований журнальной продукции, издаваемой в Японии, находятся в явном меньшинстве, сравнимом с положением свт. Николая, который работал с небольшим количеством помощников, а во время русско-японской войны — один. Тем не менее, успех его миссии вселяет надежду, что подвижнический труд японских ученых-русистов, несправедливо обделенный вниманием и поддержкой с нашей стороны, не напрасен и будет способствовать распространению русской культуры в Японии, постепенно меняя отношение японцев к России.

В заключение хочется еще раз подчеркнуть важность комплексного подхода к изучению представленных в статье периодических изданий. Многоаспектность проблемы диалога культур предполагает использование для исследования теоретико-методологической базы культурологии, японоведения, теории журналистики, социальной информатики, теории медиакультуры, теории массовой культуры и т. д., что позволит более глубоко исследовать механизмы и способы осуществления диалога культур России и Японии на материалах японских периодических изданий, которые пока с этой точки зрения не рассматривались.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блинова М. В. СМИ в Японии: медиабизнес, традиции, культура. — М.: Медиамир, 2008.
2. Колоев А. С. Научно-просветительские издания как типологическая ниша // Медиаскоп [Электронный ресурс]: Электрон. науч. журн. / Факультет журналистики МГУ им. М. В. Ломоносова. — 2012. — № 2. — URL: <http://www.mediascope.ru/node/1089>
3. Куланов А. Е., Молодяков В. Э. Россия и Япония. Имиджевые войны. — М.: Астрель, 2007.
4. Лотман Ю. М. Семиосфера. — СПб.: Искусство-СПб., 2000.
5. Николай-До: Святитель Николай Японский. — СПб.: Библиополис, 2001.
6. Сеферова М. В. Японская журналистика в XX столетии. — М.: Изд-во МГУ, 2001.
7. Ваганабэ Т. Сострадание-«Сондзай-но аварэ» // Муза. — 1987. — № 6. — С. 98–102.
8. Гуросуман В. Дзинсэй то уммэй / Пер. Акао М. — Ч. 1, гл. 18 // Муза. — № 24. — С. 117–132.
9. Кусака С. Пу:сикин-но мэ-ни уцутта Нихон // Муза. — 1987. — № 6. — С. 4–14.
10. Мацумото К. Арё:ся Карама:дзофу-но си то фуккацу // Муза. — 1987. — № 6. — С. 103–122.
11. Накамура Ё. Росиа гэнсё нэндайки // Мадо. — 1988. — № 66 — С. 30–31.
12. Накамура Ё. Рихатёфу сан-но нихонтэйэнрон // Мадо. — 2003. — № 127. — С. 24–27.

13. Накамура Ё. Хё:рю:мин-но мэ дэ эгакарэта Пэтэрубуругу // Мадо. — 2004. — № 128. — С. 16–19.
14. Оно М. Росиарё:ри то сака, соситэ Кё:то // Муза. — 2006. — № 24. — С. 4–9.
15. Оно М. Сисю: то амэмоно // Муза. — 1984. — № 1. — С. 121–122.
16. Сакон Т. Нихон-но сё:нэн, Рэфу Торусутои-ни ау // Муза. — 1986. — № 4. — С. 22–37.
17. Сато С. Нихон — ни окэру Пу:сикинсёси (хонъяку, кэнкю:, сё:кайбунсё мокуроку) Ч. 1. 1883–1944 // Мадо. — № 56. — С. 53–59.
18. Сато С. Нихон-ни окэру Пу:сикинсёси (хонъяку, кэнкю:, сё:кайбунсё мокуроку) Ч. 2 1946–1949 // Мадо. — № 57. — С. 65–68.
19. Фудзинума А. Росиа-ни окэру Хэндэру // Муза. — 1987. — № 3. — С. 59–71.
20. Хияма С. Фусими хорёсю:ё:сё-но росиахэй то Пу:сикин-но си // Муза. — 1987. — № 6. — С. 68–78.

УДК 271, 070

*И. В. Кравцов**

«СКЛАДКА» АНТИКЛЕРИКАЛИЗМА (Д. И. РОСТИСЛАВОВ И ЕГО «ОПЫТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ОБ ИМУЩЕСТВАХ И ДОХОДАХ НАШИХ МОНАСТЫРЕЙ»)

Во второй половине XIX в. в ответ на явно возникшую потребность в свободном обсуждении церковных дел, широкое распространение получила русская духовная журналистика. В данной области особой популярностью пользовались сочинения бывшего профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Д. И. Ростиславова. В своих публикациях Ростиславов нередко в достаточно острой форме выявлял всевозможные недостатки современного ему Духовного ведомства, остро критиковал их и высказывал разумные, по его мнению идеи об изменениях.

Ключевые слова: духовный писатель, церковная журналистика, Русская Церковь, антиклерикализм, духовенство, монастыри.

I. V. Kravtsov

The «fold» of anticlericalism (D. I. Rostislavov and his «Experience of research on property and income of our monasteries»)

The need of a free discussion of church affairs intensified in the second half of the XIX century in Russia. As a result of that, the church journalism had developed. The publications of the former professor of the St. Petersburg Theological Academy D. I. Rostislavov became particularly popular in that area. In his research, Rostislavov defined various shortcomings of Department of Spiritual Affairs of the time, strongly criticized them and expressed reasonable, in his mind, ideas for change.

Keywords: religious writer, church journalism, Russian Church, anticlericalism, clergy, monasteries.

В 1876 г. в Санкт-Петербурге была издана книга бывшего профессора Духовной Академии Дмитрия Ивановича Ростиславова (1809–1877) «Опыты исследования об имуществе и доходах наших монастырей», написанная на основе анализа отчетов обителей. Эта работа имела откровенно критический характер. Особая ценность труда Ростиславова заключалась в том, что автор точно знал предмет своего анализа, поскольку сам получил соответствующее духовное образование.

* Кравцов Илья Васильевич — старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, ilya@kravtsov.spb.ru

«Опыты исследования...» Ростиславова оказались крайне актуальными, в силу их злободневности. Российская Империя, прошедшая через эпоху великих реформ 60-х гг. XIX в., оставила в стороне такой важный государственный институт, как Церковь. Но сама Церковь это не устраивало. Многие уже начали ощущать невозможность сохранения существующего порядка, потому возникла необходимость свободного обсуждения ряда аспектов в жизнедеятельности Православной Российской Церкви. Об этом писал протоиерей Г. Флоровский: «Общим было сознание “лжи церковной” и требование свободы и гласности...» [5, с. 421]. Так что вопрос о необходимости преобразований большинства составляющих церковной жизни ставился открыто.

К середине XIX в. уже существовала оппозиционность по отношению ко внутреннему устройству Церкви, которая выражалась, в том числе, и в «выпадах против монашеской монополии в управлении Церковью, против касты ученого монашества и монашеского епископата» [3, с. 3]. Так что книга Д. И. Ростиславова пришлось как нельзя кстати. Впрочем, он и сам был в силах оценить особую значимость проделанной работы, т. к. понимал, что «современное общество желает ознакомиться с проявлениями русской жизни во всех сословиях, и вверху, и внизу, и в середине, заглянуть в такие закоулки, которые доселе оставались недоступными для частных наблюдений» [3, с. 2]. А та сфера социальной и духовной жизни, куда имел доступ автор «Опытов исследования...», для огромной части населения России была terra incognita.

Интерес к монастырской жизни, заключался еще и в том, что традиционно к монастырям общество предъявляло особые морально-нравственные требования. Монастырь всегда был местом, где человек, пусть даже и мирянин мог «искать себе душевной опоры и утешения» [3, с. 21].

Свою монографию Ростиславов начал с формального обозначения причин обсуждения темы экономических возможностей современных ему монастырских хозяйств.

В последние два десятилетия наши газеты и журналы весьма не редко говаривали о тех больших доходах, которые наши монастыри получают от православного народа, о тех капиталах, которые из этих доходов будто бы накопились в монастырях, о тех драгоценностях, которые в них собраны [3, с. 2].

По мнению автора, следовало понять, нуждается ли духовенство (как белое, так и черное) в особой материальной поддержке со стороны государства и общества. Для чего важно было выяснить вопрос о наличии или отсутствии в монастырях «избытков, излишков в деньгах» [3, с. 2]. Кроме того, Ростиславовым рассматривались траты монастырей на благотворительные цели, насколько они в состоянии «отдавать что-либо на немонастырские нужды» [3, с. 2].

Первая часть работы посвящена рассмотрению базовых этапов истории монашества на Руси, которая неразрывно связана как с историей Православной Церкви, так и с историей России вообще. Автор отмечал, что

монахи-основатели монастырей в России почти все, равно как и лучшие ученики и подражатели их, вовсе не заботились о накоплении у себя богатств, о приобретении недвижимых имуществ в собственность, даже о добровольных приношениях и пожертвованиях денег [3, с. 24].

Вспоминая общецерковный спор между «иосифлянами» и «нестяжателями», Ростиславов высказывал явные симпатии к жизненным принципам Нила Сорского:

«преподобный Нил в своем скиту позволял принимать подаяния в самом незначительном размере и при том в случаях крайней нужды или болезни» [3, с. 24]. Более того, исследователь отмечал, что «недвижимое имущество и капиталы никак не могли быть достоянием скита». В качестве положительных примеров Ростиславов приводил имена таких православных подвижников, как Феодосий Печерской, который «занимался прядением шерсти», Св. Никон, переплетавший книги, Св. Илларион, книги переписывавший, Св. Пафнутий, всегда работавший на разных тяжелых работах, чей ученик Св. Иосиф (Волоцкий) установил, что «в монастырских работах должна была участвовать вся братия одинаково, без всякого различия» [3, с. 24]. Но несмотря на то что при Волоцком монастыри укрепили свое имущественное положение, Ростиславов отнюдь не восхищался данными переменами. Наоборот, он утверждал, что материальные блага «вредно повлияют на аскетический характер монахов и озаботят их мирскими, не чуждыми любостяжания, помыслами» [3, с. 25].

Исследователь отмечал любопытный факт: крестьяне предпочитали быть крепостными при монастырях, а не у помещиков, из-за того что все, что принадлежало Церкви (как приходы, так и монастыри), не облагалось никакой данью. Это, разумеется, сказывалось и на положении самих тружеников. По мнению автора, такое состояние дел было одной из важных составляющих материального благополучия монастырей.

Анализируя все составляющие доходов монастырских хозяйств, Ростиславов показывал разные источники поступления прибыли. Им рассматривались доходы, получаемые монастырями от «так называемых угодий», «от богомольцев», от «часовен, сборных книжек и молебнов», от кладбищ, гостиниц и постоянных дворов, лавок и «других промысловых заведений», доходы от «денежных капиталов» и, конечно же, денежные пособия, выдаваемые монастырям государственным казначейством. Обращал он внимание и на ростовщичество: «Сделавшись, так сказать, купцами и помещиками, старинные наши монастыри захотели быть и банкирами» [3, с. 33].

Ростиславов подошел к своей теме неформально. Несмотря на обилие как частных, так и обобщающих фактов и цифр, делающих книгу во многом похожей на бухгалтерский отчет, она не лишена индивидуального восприятия автора. Скрупулезный подсчет доходов монастырей, распределение этих доходов, материальная сторона жизни черного духовенства — все данные подаются в контексте личностной оценочной коннотации.

Например, в случае, когда речь шла о том, что «монастырские доходы разделяются между братией довольно неравномерно» [3, с. 37] и настоятель получал несравнимо большую часть материальных благ, чем прочая братия, автор даже использовал для описания жизни черного духовенства весьма яркие эпитеты, говоря, что «настоятели и другие начальные лица монастырей», не жили, а «блаженствовали».

С неподдельным возмущением исследователь подробно описывал типичные монашеские реалии того времени. Примером чрезмерного внимания алкоголю была закупка Сергиевой лаврой водки ведрами [3, с. 45]. «Пьянство в лавре доходило до того, что пред всенощной в северный и южный алтари приносили ведра с пивом и медом, и монахи во время службы по очереди ходили в алтарь подкрепляться» [3, с. 45]. Настоятеля Московской лавры Гедеона Ростиславов приводил в качестве одного из примеров отсутствия монашеской скромности в одежде, говоря о его «безумной роскоши» и вспоминая о народной поговорке, звучавшей в адрес упомянутого клирика: «Гедеон нажил миллион» [3, с. 45].

Отдельно описывается «бесчеловечное обращение монахов с подвластными им крестьянами» [3, с. 48], утверждается, что труженики, которые «своим беспристрастным трудом доставляя им (монахам) все необходимое, живут в скудности и нищете, не имеют ржаного хлеба и соли» [3, с. 48]. Автор, очевидно, поддерживал распоряжения императрицы Екатерины II, касавшиеся передачи крепостных крестьян от монастырей к мирским помещикам. И хотя реального положения крепостных это не улучшило («променяли сокола на ястреба»), с точки зрения отчасти идеалистического восприятия исследователем желанного монашеского уклада прозвучала констатация того, что «церковь и вообще всякая религия должны быть независимы от государства» [3, с. 65]. Приводя библейские слова «царство мое не от мира сего», автор стремился «резко очертить круг деятельности христианской церкви», утверждая, что «церковь имеет <...> только духовные, не земные интересы верующего» [3, с. 66]. А уже обязанности государства «ограничиваются интересами земными, житейскими» [3, с. 66].

С мыслями и словами Ростислава перекликаются взгляды князя Жевахова, жившего несколько десятилетий спустя, который писал, что «чем больше тянулись иерархи к власти, чем больше погружались в сферу общегосударственных дел, своеобразно ими понимаемых, чем более резкую грань проводили между церковными и государственными делами, тем дальше уходили от своей паствы, темь меньше ей были нужны» [1, с. 301].

Завершающая часть исследования посвящена весьма эффектным сравнениям итоговых цифр доходов некоторых монастырских угодий с доходами ряда пусть и небольших, но самостоятельных европейских государств XIX в. Указанное сопоставление демонстрирует реальную финансовую мощь и материальное благополучие большинства российских монастырей. И выбор предмета сопоставления говорит уже о многом: уместно ли сравнивать духовные учреждения с целыми государствами?!

В конце книги Ростиславов задавался вопросом:

...чем же наше монашество выразило прежде и выражает в настоящее время свою благодарность русскому православному царству, русскому православному обществу, русскому православному простому народу за то, что они снабдили его такой собственностью, которая <...> равняется территориям<...> даже королевств<...>, за то, что они доставили ему возможность составить денежные капиталы <...>, которые обрадовали бы многое множество людей? [3, с. 355]

Он сам сформулировал ответ: «./наши монастыри, обогатившись и продолжая обогащаться в настоящее время от православного народ, обязаны выражать свою благодарность за его вещественные приношения так же вещественным образом» [3, с. 357]. Но в этом ответе, в понимании автора, прозвучало лишь желаемое, но не воплощаемое в жизнь положение вещей.

Так, помощь монастырей в создании и поддержании больниц Ростиславов считал весьма несущественной, малозаметной, учитывая большое количество монастырей на территории страны, при том, что многие из них были далеко не бедны. Еще хуже, по мнению Ростислава, обстояли дела с содействием монастырей в области образования: «относительно участия, принимаемого монашествовыми в народном образовании, можно сказать еще меньше, чем о богодельнях и больницах» [3, с. 360].

Главные выводы из своего наполненного конкретной информацией исследования автор сформулировал следующим образом:

...из цифр и соображений, приведенных в предыдущих отделах нашей книги, можно достаточно убедиться, что наши монастыри, за весьма немногим исключением, богаты больше, нежели сколько нужно для безбедного и вполне приличного содержания их [3, с. 380].

Ростиславов рассуждал о том, что при сохраняющемся порядке жизни и функционирования монастырей, капиталы их будут все больше и больше увеличиваться. Утверждая, что излишки материальных ценностей было бы целесообразно использовать во благо людей, он считал, что богатства, накопленные в монастырях, будут не просто бесполезными для них, но даже вредными в религиозном и нравственном отношении.

Несмотря на то что автор неоднократно указывал на чисто научные цели своего исследования, избегая излишних эмоциональных выводов и комментариев, тем не менее, в конце книги он все же решился прямолинейно поставить вопрос: «что же теперь делать»? [3, с. 381] Ростиславов вряд ли стал бы заострять данную очень деликатную тему, если бы у него не было конкретных мыслей и предложений по обсуждаемому вопросу. И в качестве примера он привел события, произошедшие в «единоверном с нами греческом королевстве» [3, с. 382] после того, как Греция стала независимой от Турции.

По мнению исследователя, к середине XIX столетия ситуация с греческими монастырями была очень похожа на ту, которая в тот момент сложилась с монастырями российскими. А именно: на территории Греции существовало слишком много для этой маленькой страны, монастырей, причем очень богатых. И в результате, огромные, по словам автора, доходы и злоупотребления в них вынудили греческое правительство закрыть большое число обителей. Также было принято решение учредить церковное казначейство, которое взяло под контроль не только монастырские доходы, но и их распределение, по сценарию наибольшей целесообразности с позиции греческого народа.

Рассуждая о монастырях российских, Ростиславов считал уместным и даже полезным закрытие многих российских монастырей, правда, не объясняя в деталях, какие из них можно посчитать «ненужными». Другим важным изменением, которое автор полагал необходимым, стало «преобразование <...> на началах полного монашеского общежития» [3, с. 392]. Потому что именно в монастырях «народится и разовьется новый дух, проникнутый стремлением к общественной благодати» [3, с. 393].

Он также считал нужным провести разнообразные преобразования в общей системе управления российским монастырями.

Следует заметить, что проблемы с русским монашеством отмечали и другие авторы. К примеру, начальник архива и библиотеки Св. Синода А. Н. Львов в своем дневнике с возмущением описывал нравы, привычки и тенденции церковной, и в частности монастырской жизни. По его убеждению, «идут в монахи одни карьеристы 96-й пробы, драпируясь, конечно, в мантию спасения и благочестия», большинство «кормчих» церковного корабля являли собой «полное и нравственное и умственное убожество» [2, с. 17]. Причем «мнение о монахах как о карьеристах было очень распространено в околоцерковной среде» [4, с. 85], — отмечает профессор С. Л. Фирсов. И ниже добавляет: «Личная религиозность многих архиереев порой была не видна за внешней помпой, а вот их стремление походить на губернаторов и генерал-губернаторов бросалась в глаза» [4, с. 85].

И Ростиславов, и Львов писали о внутрицерковной жизни не потому, что желали узвизть кого-либо или были несправедливо обижены. Для них как для людей глубо-

ко и искренне верующих ситуация, которая сложилась в духовном ведомстве, была трагедией, к преодолению которой они стремились.

Уместно ли воспринимать работу Дмитрия Ивановича Ростиславова сквозь призму антиклерикальности? Да, если определенным образом конкретизировать понятия. Рассматривая взгляды духовных писателей России середины XIX в., явление антиклерикализма следует понимать, в частности, как некую «грань» между искренней верой в Спасителя и ставшими уже обыденными церковными ритуалами и правилами, возникающую, когда духовные устремления православных людей сталкиваются с проявлением заурядных, глубоко материальных устремлений служителей Церкви. Указанные выше явления сложно сопоставить, состыковать, уравнять в одной плоскости, из-за чего и возникает нечто, что вполне уместно назвать «складкой антиклерикализма», возникшей на покрывшем всю Россию ровном одеянии православия.

Эта «складка» с течением времени становилась все более и более заметной и сыграла не последнюю роль в трагических событиях жизни Русской Церкви в результате революции 1917 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Воспоминания товарища обер-прокурора Святейшего Синода Н. Д. Жевахова. — М., 1993. — Т. 2.

2. Львов А. Н. «Быть может и в моем песке и соре найдется какая-нибудь крупца» (Дневник Аполлинария Николаевича Львова. Запись от 22 марта 1891 года. Подготовка текста, вводная статья и комментарии С. Л. Фирсова) // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. — Кишинев, 2000. — № 1. — С. 9–164.

3. Ростиславов Д. И. Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. — СПб., 1876.

4. Фирсов. С. Л. Православная Церковь и Государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. — СПб., 1996.

5. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — М., 2009.

ОПЫТ ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВА ЗИНАИДЫ ГИППИУС: К ВОПРОСУ О МИФОЛОГИЗАЦИИ ОБРАЗА

Жизнетворчество — характерный феномен Серебряного века. Это особый жизненный стиль. Процесс художественного конструирования биографии происходит в соответствии с моделью «жизнь как текст». Зинаида Гиппиус — яркий образец житнетворчества.

Ключевые слова: житнетворчество, Серебряный век, символизм, андрогинизм, псевдоним.

I. V. Yanishevskaya

Zinaida Gippius' experience of lifecreation: to the question of image mythologizing

Lifecreation is a specific phenomenon of the Silver Age. It is a particular lifestyle. The process of artdisign of biography fares in accordance with a form "life as a text". Zinaida Gippius is a topping ambassador of lifecreation.

Keywords: lifecreation, Silver Age, symbolism, androgynism, alias.

Жизнетворчество — феномен специфический, появившийся не в России (вспомнить хотя бы лорда Байрона, Рембо, Верлена или Уайльда). Серебряный век с его позиционированием сверхиндивидуалистического культа автора, самопровозглашенным канонем личностного поведения, тщательно придуманным и выстраиваемым для общества биографическим сюжетом был исключительно богат на персонажи, чьи реализованные житнетворческие установки настолько повлияли на имидж, что без них человек теперь просто не воспринимается. Мало кто помнит Бориса Николаевича Бугаева, зато имя Андрея Белого «на слуху». Простое изменение ударения в фамилии и бывший гимназист из города Шуя уже известный поэт Константин Бальмонт. Игорь Северянин — «король поэтов». Зинаида Гиппиус — Антон Крайний.

Антон Крайнего боялись как «беспощадного критика, ведущего суд и расправу» [6], чьи «убийственные» приговоры часто носили нелицеприятный характер. Откуда взялся такой «странный» псевдоним? Об истории возникновения «Антон Крайнего»,

* Янишевская Ирина Валентиновна — старший преподаватель кафедры социально-политических наук Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича, yan3769@yandex.ru

который изначально задумывался как коллективный псевдоним для Д. С. Мережковского, П. П. Перцова и самой З. Н. Гиппиус, говорится в переписке З. Н. Гиппиус и Перцова (3 августа 1902 г.) Позже «Антон Крайний» стало вторым именем З. Н. Гиппиус, ни Мережковский ни Перцов этим псевдонимом не пользовались. Впрочем, существует статья, не принадлежащая перу З. Н. Гиппиус, хотя и подписанная Антон Крайний (это статья «Весна пришла», опубликованная в № 4 журнала «Новый путь» за 1903 г.). Но почему именно Антон Крайний? Потому, как утверждала сама З. Н. Гиппиус, что не Средний. Середина — это пошлость и мещанство. А ненависть к мещанству — один из основных постулатов декадентов.

Мужской псевдоним для Гиппиус не только эстетически-эпатажный артефакт, это жизнетворческая установка, способ самовыражения: театрализация жизни, шокирование публики, воплощенные мужеженственная и женомужеская сущности. Одновременно с этими характеристиками есть более прозаическая аргументация — реальная возможность быть опубликованной. Отто Вейнинггер в книге «Пол и характер» полагал, что мужской псевдоним «соответствует собственной природе женщины», поскольку «только мужчина, заключенный в женщине хочет эмансипироваться» [2, с. 72]. Мотив, побуждающий женщину подписываться мужским именем, не связан с желанием обратить на себя внимание. По мнению автора, при одинаковых условиях творчества на произведение, созданное женщиной, обратят больше внимания в силу связанной с этим «половой пикантности», да и оценено оно будет гораздо выше, чем творчество мужчины. Такая ситуация обусловлена тем, что к женщинам всегда относятся более снисходительно, не предъявляя каких-то особых требований. Подобная трактовка обусловлена следующим стереотипом. Тот, кто пишет, подсознательно определяется читателем как мужчина, в то время как описываемый объект представляется как женщина [1, с. 65].

Жизнетворчество, понимаемое как особый жизненный стиль, устанавливало свои законы и не ограничивало себя никакими рамками. Почему именно андрогинность так заинтересовала Зинаиду Гиппиус? Воплощенный андрогинизм в жизнетворчестве Гиппиус раскрывается через преодоление собственной природы. На наш взгляд, не совсем верное замечание по данному поводу делает Филиппа Хетерингтон, рассматривая вопрос отношения к сексуальности в Серебряном веке в рамках биографического подхода. Именуя З. Н. Гиппиус «сексуальной диссиденткой», она, тем не менее, отдает должное ее таланту, уравнивая с писателями-мужчинами, называя «единственной писательницей» культурного Ренессанса. Другой вопрос, что Хетерингтон не разводит понятия «гермафродитизм» и «андрогинность», полагая, что «жизнетворческие эксперименты» противоречат естественной концепции сексуальной революции в ее биологической основе [7, р. 26–28].

Эротическое радикальное жизнетворчество можно проследить и в «тройственном союзе» (Гиппиус — Мережковский — Философов). Хотя жизнь втроем не мыслилась ими как некий романтический треугольник, это была общность братьев по идеологии — антипрокреативный союз, воспринимавшийся как новая форма брака.

Причинный базис подобных эротических исканий мог быть самого различного происхождения, но имел одну общую составляющую: утопический режим жизни. Треугольники указанных констелляций были интенционально призваны «приблизить» Царство Спасения на бrenную землю, воссоздать «идеальный быт», способствующий зарождению нового «идеального человеческого сверхсущества» — каковое невозможно было бы произвести

на свет посредством двусоставного греховного плотско-полового союза, традиционного для матримониального общества [5, с. 150–151].

В объединении эроса, религии и общественности Мережковские видели возможность принципиального изменения человеческой природы. Божественная преобразующая сила эротической любви должна была, по их мнению, привести к функциональной отмене материнства и, соответственно, к принижению прокреативного начала, а тем самым — к возвышению преображенного человека для которого не будет смерти. У Гиппиус стремление к тринитарности воплотилось, на уровне житнетворчества, в их тройственном союзе. Если рассматривать данный союз как воплощение неохристианской Святой Троицы, то (и в соответствии с замыслом Владимира Соловьева) Гиппиус являла собой женскую ипостась — Софию.

Гиппиус была склонна к мистификациям, чему есть множество подтверждений. Так, Владимир Злобин — многолетний секретарь и друг Гиппиус, оставив после себя замечательную биографическую книгу с характерным названием «Тяжелая душа», не во всем был объективен, и даже допускал явные ошибки. Например, он полагал, что Гиппиус была вхожа в среду христововеров. Его уверенность основана, во-первых на дневниковой записи Гиппиус 1893-го или 1894 г.: «Пойду к х-там. Ведь я записана в Думу» [4], что является несомненной мистификацией, поскольку уже сам жанр дневниковых записей предполагает особый «эго-эпистолярный» дискурс, дающий просторы для житнетворческих эзерсисов.

Во-вторых, на информации о выдуманной «хлыстовской сатанинской Думе», про которую Злобин прочитал в одном из романов А. В. Амфитеатрова (1862–1938). В-третьих, собственно, на рассказе самой Гиппиус «Сокатил», где, по его мнению, «с большим знанием дела описано хлыстовское радение» [4]. В рассказе есть масса неточностей, характерных для «непосвященных». Прежде всего — «сектоним» «хлысты» не является самоназванием. Наименование дано православным духовенством и произведено от глагола «хлестать». Это намек на якобы принятый среди хлыстов обычай — самобичевание — как один из способов доведения себя до состояния религиозного экстаза. Сами сектанты именовали себя «Людьми Божьими»; слово же «хлысты» считали оскорбительным (поскольку отрицали роль бичевания в своем культе). Безусловно, на хлыстовское собрание, при определенном стечении обстоятельств, Гиппиус могла быть приглашена, как в свое время был приглашен В. В. Розанов на хлыстовское чаепитие, но на радения допускались только «свои». Мало кому из посторонних удавалось побывать на хлыстовских радениях, отсюда и домыслы, касающиеся обрядовой стороны культа. Впрочем, исторических и документов, подтверждающих подобные факты, нет.

Когда «празднички удавались», когда много радели, много пророчествовали, пьянели от «святого пивушка», — случалось и «грех истреблять грехом». Дарьюшка со всеми, изнеможенная, падала на пол и, когда гасли свечи, — принимала жениха, «какого дух укажет». Принимала просто, просто веруя, что так надо [3, с. 175].

Жизнь З. Н. Гиппиус была полна разнообразных слухов, которые, чаще всего она сама и поощряла. Так, ею была проведена мифологизация образа исключительной «декадентскости». Подобный пиар для Серебряного века был вполне уместен и оправдан. Хотя надо сказать, что обвинение ее в грехах и ереси были чрезмерно преувеличены. Как многие талантливые люди, а Гиппиус была, безусловно, талантлива, она обладала многоплановым характером способностей, начиная с литературных (прозаик, по-

эт, критик) и заканчивая, харизмой, присущей ей не только как женщине, но и как общественному деятелю. Определенная доля артистизма — естественное состояние красивой женщины, а в условиях «жизнетворческой» концепции артистизм — незаменимое качество, которым Гиппиус так же не была обделена.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреева И. А. Гендерные аспекты творчества русских писательниц XIX века // Русская литература и философия: постижение человека. Материалы Всероссийской конференции. — Липецк, 2002.
2. Вейнингер О. Пол и характер. — М., Терра, 1992.
3. Гиппиус З. Н. Сокатил // Черное по белому. Лунные муравьи. Пятая и шестая книга рассказов. СПб., 2001.
4. Злобин В. А. Тяжелая душа. URL: http://gippius.com/about/zlobin_tyazhelaya-dusha.html (дата обращения: 28.09.2013).
5. Иоффе Д. Г. Жизнетворчество русского модернизма // Критика и семиотика. — Вып. 8. — 2005.
6. Одоевцева И. На берегах Сены. — М., 1989.
7. Hetherington P. Zinaida Gippius and Vyliublennost: An Early Modernist's Sexual Revolution // Revolutions and Sexualities: Cultural and Social Aspects of Political Transformations. — Krakow, 2007.

КУЛЬТУРА ЛЕГАЛИЗОВАННОГО ОДИНОЧЕСТВА

Кляйненберг Э. Жизнь соло: Новая социальная реальность. — М.: Альпина нон-фикшн, 2014. — 279 с.

Проблема одиночества рассматривалась за истекшие полстолетия столь часто и столь разнообразно (в философском, психологическом, социологическом, различных комплексных аспектах (см., напр. [2]), что в настоящее время готовность читателя знакомиться с новыми материалами закономерно снизилась. Однако феномен одиночества только начинает серьезное вхождение в нашу жизнь. Если до этого оно воспринималось как реальность экзистенциальная и психологическая, т. е. преимущественно индивидуальная или охватывающая малые группы (семья, круг друзей и знакомых), то сейчас оно формирует новый социальный уклад. В книге Э. Кляйненберга «Жизнь соло: Новая социальная реальность» представлен анализ легализации одиночества в современном обществе; именно дефицит социологичности, подробной, эмоционально нейтральной, давно ощущается на «рынке» литературы об одиночестве. И, пожалуй, эту книгу желательно прочесть христианскому читателю.

Акцент сделан не на психологических состояниях и переживаниях (хотя и отмечается, что современные люди воспринимают одиночество все более нейтрально или даже положительно, трагизма становится меньше). Одиночество превращается в составляющую уклада социальной жизни, что подтверждается бесстрастными социологическими оценками (рост числа бессемейных, отдельно проживающих), а в дальнейшем его влияние может повыситься. Так, планировка городов вынужденно меняется из-за массового проживания одиноких, подобно тому, как это произошло столетие назад под влиянием промышленной революции.

«У человечества за плечами 200000 лет опыта жизни в коллективе» (с. 193). Склонность человека к коллективной организации констатируется и естественными науками [1], однако социум достаточно гибок для существенных сдвигов. Одиночество превращается в нейтральное состояние, оцениваемое без романтического трагизма, и даже постепенно становится положительной социальной ценностью, влияющей на поведенческие сценарии. Можно ожидать, что молодое поколение будет носителем существенно иных представлений об одиночестве и, как следствие, других социальных ориентаций при принятии решений (например, о проживании отдельно от родителей). Возможно, это станет предметом очередного непонимания поколений, но, как и ранее, поколению старших придется понять молодых или хотя бы просто смириться.

Прежде, нежели давать какие-либо оценки данному явлению, следует упомянуть часто встречающийся асоциологизм, сформировавший взгляд на общество как на аморфную реальность, которой мы можем придавать едва ли не любые нужные нам формы. В этот наивный взгляд лучше внести разумные коррективы. Книга Кляйненберга выгодно отличается здоровой социологической трезвостью.

Оценки прагматические лежат в области удобств и неудобств одинокого проживания. По Кляйненбергу, немалое число людей чувствуют себя в этом качестве вполне комфортно, некоторые решительно полагают такой образ жизни оптимальным. Проблема возникает лишь при наступлении беспомощности (старость, болезнь). Здесь даже отлаженные социальные службы оказываются не вполне эффективными. Как это можно охарактеризовать? Возможно, как «расплату». Но возможно и как риск, на который человек идет всегда, делая какой-либо выбор. Сама ситуация может быть истолкована неоднозначно, например, как потребность в социальном милосердии к одиноким, а не только как традиционный призыв инвестироваться в семью, чтобы не оказаться беспомощным в старости. Болезнь и изоляция «не обязательно ждет всех одиночек» (с. 32).

Кляйненберг указывает, что наиболее сильно социальная легализация одиночества сказывается на семейном укладе. Растет число холостяков, не состоящих в браке или практикующих «новые формы» семейной жизни (отсутствие зарегистрированных отношений, совместного проживания и совместного ведения хозяйства). Несомненно, для традиционного христианства это самая болезненная точка. Выбор отдельной или густонаселенной квартиры не столь важен, как факт сожителства, церковь не санкционированного. Хотя культура «густонаселенных квартир» не спасала от разного рода «гражданских браков», она давала стимулы к официальной легализации отношений, так что в социуме узаконенного одиночества можно, по Кляйненбергу, прогнозировать дальнейший рост числа незарегистрированных отношений. При этом будет уходить практика навешивания социальных ярлыков, когда каждый, живущий без семьи, подозревался в развратной жизни или каких-либо девиациях (такому социальному шельмованию подвергались и люди весьма благочестивой и даже святой жизни). Использование людьми возможностей, данных одинокой жизнью, все равно будут зависеть от их мировоззрения, а значит, и от того, каким образом и под чьим влиянием оно будет формироваться. Отдельное проживание — нейтральный социологический факт, варианты его использования — мировоззренчески обусловленный выбор. Моральная статистика позапрошлого века указывала, что скученность в деревенских избах зачастую не повышала нравственность (чего стоит одно снохачество, предполагавшее постоянное запугивание). Равным образом стремление детей к жилищному отделению от родителей совершенно необязательно должно приводить к разрыву отношений и к «трагедиям одиночества». Люди могут сохранять регулярные связи; для оказания помощи, включая материальную и хозяйственную, тоже обычно препятствий нет — было бы желание, а то ведь есть и вариант коммунального ада. Воспитание навыков рационального хозяйствования (во избежание вторичной бедности) возможно и при отдельном проживании детей, оно даже будет эффективнее, когда собственный «домицилий» окажется реальным. Более того, должно появиться больше возможностей для минимизации такого зла, как инфантилизм — чему способствует даже неосознаваемая родительская гиперопека. Показательно, что отдельно стремятся жить даже многие инвалиды — дабы не оказаться беспомощными после смерти родных. Тем более не повлияет раздельное

проживание на процессы культурной преемственности, включая религиозную, — одни каналы заменятся другими.

Сознательное одиночество может быть контрбалансом «всемирной интернет-деревне», обезличиванию, имперсонализации и коммуникативной всеядности, опощающей и отношения с Богом. Роль одиночества в творчестве общеизвестна. Можно указать и на то, что напряженная жизнь современного социума приводит к массовой невротизации, которая, в свою очередь, повышает конфликтность и агрессивность, когда пребывание в одиночестве порой становится желательной мерой, от которой лучше и индивиду, и окружающим.

Кляйненберг пишет о важности дома, «в котором человек может жить независимо, сохраняя при этом возможность общения» (с. 204). Еще прежде формирования нового города следует ожидать появления нового дома — и как просто жилья, и как освоенной приватной сферы. Это будет дом одинокого, подобно тому, как нам уже известны «дома горожан и крестьян», «верующих и безрелигиозных», «здоровых и больных». Христианская культура накопила опыт одинокого проживания, посвященного Богу (религиозно осмысленное вдовство, монашество в миру, столь частое в XX в., целибат). То есть одинокое проживание само по себе может быть в этическом плане как добром, так и его противоположностью — зависит это от ситуации и от того, что человек желает получить и что он делает. Само по себе одиночество социально нейтрально, это может быть как одиночество монаха, находящегося, как известно, в духовном единении с другими, так и уединенность чистого мизантропа, хотя внешне обе картины могут феноменологически мало различаться. Пожалуй, христианский опыт одиночества до сих пор мало востребован, и реалии, описанные в монографии Кляйненберга, призывают к такой актуализации.

С христианской точки зрения наступающая реальность требует серьезного осмысления, но без крайностей отрицания и энтузиазма. Это не первая социальная трансформация, с которой сталкивается человечество после возникновения христианства, бывали и более катастрофичные. Перед нами, скорее, своего рода «адиафора», реальность социального рода, превращение которой в нечто доброе или злое зависит от нашей мудрости, решительности и активности. То есть от выбора и ответственности той части современной культуры, которая может считаться христианской.

ЛИТЕРАТУРА

1. Панов Е. Н. Индивидуальное-коллективное-социальное в природе и в обществе: Бегство от одиночества. — М.: УРСС, 2011. — 640 с.
2. Покровский Н. Е., Иванченко Г. В. Универсум одиночества. — М.: Логос, 2008. 418 с.

В. Ю. Лебедев

ГРАНИ СЕКУЛЯРИЗМА
(О КН. ПОЛЯ ВЕНА «ФУКО. ЕГО МЫСЛЬ И ЛИЧНОСТЬ»)
Вен П. Фуко. Его мысль и личность / Пер. с. фр. А. В. Шестакова. —
СПб.: Владимир Даль, 2013. — 193 с.

Мишель Фуко бесспорно является знаковой фигурой для современного европейского интеллектуализма. И если бы нам было позволено говорить о пантеоне классиков западной мысли XX в., то мы не смогли бы отказать Фуко в праве быть причисленным к таким классикам. Правда и в том, что сам он понимал ограниченность и временность любого земного признания. Принцип множественности истин, скептическое отношение к возможности человека прорваться к целостной и тотальной истине, внимательное отношение к тому, что другие эпохи считали истинным, — всё это на уровне методологии является неотъемлемой частью современной теории и истории культуры. Никакой культурологический анализ, как и никакое серьезное историческое исследование, в наши дни не может, не компрометируя себя, отказаться от этих предпосылок. А это значит, что даже самое решительное неприятие персоны Мишеля Фуко не избавляет современных интеллектуалов и гуманистичеев от определенной доли «фукианства». Для обозрения всей изданной литературы, посвященной этому философу, необходимо специальное исследование, но вышедшая недавно на русском языке книга Поля Вена «Фуко. Его мысль и личность» — книга особенная. Не принадлежа в строгом отношении ни к исследованиям в области истории философии, ни к биографической литературе, ни к мемуарам очевидца, она относится в то же время ко всем этим жанрам. Будучи крупным историком и метафизически одаренным интеллектуалом, Поль Вен обладает и тем преимуществом, что хорошо знал Фуко и был его близким другом. Это дает автору книги преимущество писать свободно и непринужденно. Не тратя силы на условности, Вен выбирает наиболее острые и узловые пункты наследия французского мыслителя. Действительно, многие понятия и термины Фуко по прошествии времени отделились от своей аутентичной почвы и стали неотъемлемым достоянием теории культуры, исторического знания и философии: режим истины, дискурс, диспозитив, пучки властных отношений и т. д. Однако смысл этих понятий часто остается непрозрачным, а то и неверно толкуемым. Так возникают ошибочные и неточные интерпретации фукианства, которые приносят немало вреда. К примеру, возникает ложное ощущение тесного интеллектуального родства Фуко и Шпенглера или же идея о релятивизме французского мыслителя. А ведь это мешает понять, по-

чему собственно Мишель Фуко был поистине крупным реформатором исторического знания и настоящим новатором теории культуры. Подобное непонимание способно в свою очередь создать путаницу, вредящую новым разработкам и исследованиям в целом ряде гуманитарных дисциплин.

Вопрос о сходстве шпенглеровского подхода к культурному разнообразию мира с фукианским понятием диспозитива, проблема схожих на первый взгляд понятий дискурса у Фуко и *Zeitgeist* у Шпенглера — всё это не досужие вопрошания. Поль Вен демонстрирует, как мнимое сходство скрывает целую пропасть между Фуко и Шпенглером. И это не случайное сопоставление: оно иллюстрирует различие между западной культурой первой и второй половин XX в., демонстрирует масштаб произошедших изменений и их специфику, а следовательно, и (Фуко не был бы рад такому выводу) приближает современных людей к самим себе. Так, Освальд Шпенглер в своей теории множественности культур оперирует близкими к эссенциализму представлениями о духе времени, *Zeitgeist*, душе культуры, сущности данной конкретной культуры, которая заложена в ней, как в зерне заложено всё растение в его будущем развитии. Интеллектуальная культура второй половины XX в., и Мишель Фуко в частности, порвала с этими представлениями. «И нам в этом свете понятнее, почему в XVIII веке один и тот же дискурс, согласно “Словам и вещам”, заявлял о себе и в естественной истории, и в грамматике, и в политэкономии. *Zeitgeist* и Шпенглер здесь ни при чем, дух времени в данном случае — не более, чем эпидемия аналогий, случающаяся время от времени» (с. 135). Эта «эпидемия аналогий» не сущность, находящаяся за согласованными феноменами культуры, а эмпирический факт. Внимание Фуко к эмпирическим деталям проистекает из крайне скептического отношения к идее присутствия трансцендентного начала в человеческом мире. «...Фуко, убежденный позитивист, искал частные условия реальности — дискурсы и их диспозитив. Существует только эмпирическое и историческое — или, во всяком случае, ничто не позволяет нам утверждать, что существует также трансцендентное или только трансцендентальное» (с. 144). Отсюда следует вывод, что никакое явление истории и культуры не указывает на нечто за своими пределами. Все истины мира — «от мира сего», и если понимать под секуляризмом современной западной культуры — обращенность человека, если так можно сказать, по горизонтали — к другому человеку и к природе, но отсутствие трансцендентного начала над миром, то фукианский секуляризм заходит в своем развитии гораздо дальше, чем шпенглеровский. А фукианский и шпенглеровский секуляризм давайте условимся считать метонимией секуляризмов первой и второй половин XX в. Ницшевский тезис о «смерти Бога», по мнению Поля Вена, остается в силе и в фукианстве. Более того, он получает развитие, в том отношении, что и ницшевская «воля к власти» как универсалия, как намек на трансцендентное, выносится за скобки. «Наполеон не был вестником Духа, бунт движим не стремлением освободиться от оков, якобы внушенным ему врожденной сущностью. Ничто не трансцендентно и даже не трансцендентально в кантовском смысле. Не существует ни приемлемой эсхатологии, ни марксовской революции, ни позитивистского Огюста Конта, и потому «труд свободы бесконечен» (с. 144–145). Так христианская традиция рассматривается Фуко, как один из возможных произвольных дискурсов, непредсказуемых своими поворотами и изменениями. И, конечно, если уточнять, то это не единый дискурс, а целое множество дискурсов. Швейцарский кальвинизм XVII в., это, к примеру, один дискурс, но есть и русское православие XV в., не говоря уж о римском католицизме разных эпох во всей его сложности и во всех его поворотах, и т. д. и т. п.

В свою очередь для христианского интеллектуализма существует большое искушение причислить Мишеля Фуко к релятивистам. Это был бы наиболее простой ответ на те вызовы христианскому мышлению, которые, вне всякого сомнения, содержатся в секуляризме фукианского типа. К этому склоняет нас и наличие в теологическом обиходе таких речевых оборотов, как «нравственный релятивизм». Такую сущность, как «нравственный релятивизм», нетрудно приспособить к некоторым хорошо известным фактам из биографии самого Фуко. Но легкость этого хода не делает его сильным. Поль Вен достаточно убедительно оспаривает представление о релятивизме французского философа. «...Каждый тип разума, согласно ему (Фуко. — Т. С.), порождает определенное видение мира. Релятивизм — совсем другое дело. Оно до такой степени привержено тотальной вневременной истине, что готово на все, вплоть до ее раздробления на истины эпох, лишь бы сохранить ее, пусть и фрагментами, каждый из которых якобы образует частичную тотальность — если отважиться на подобный оксюморон» (с. 116). Отсюда видно, что Фуко не утверждал, что все истины одинаково подлинны. Скорее, он склонялся к тому, что любая истина, открытая человеку, остается заблуждением, поскольку тотальная истина как таковая ему недоступна. И тем ни менее она истина, поскольку являет собою некий факт, т. е. считается истиной в том или ином конкретном контексте. Поэтому-то Мишель Фуко так любил говорить о «режиме истины», т. е. о том, что принято говорить об истине в рамках того или иного дискурса.

Размышляя над книгой Поля Вена, мы получаем — рискуем высказать такое мнение — возможность посмотреть на фукианство глазами фукианства же, но несколько дистанцировавшегося от себя по прошествии времени. Это может быть полезным опытом в осмыслении того типа секуляризма, который получил перевес во второй половине XX века. Как демонстрирует книга Вена, существуют все интеллектуальные возможности интеллектуально дистанцироваться от этого типа культуры и вглядеться в него как бы со стороны. И все же Поль Вен остается по-прежнему «слишком фукианцем», чтобы разорвать гордые узлы фукианских вызовов, относительно которых никто еще не доказал, что они непреодолимы. Однако такое преодоление вовсе не означало бы, осмелимся это сказать, аннигиляцию всего интеллектуального инструментария, который разрабатывался Фуко начиная с 1966 г., когда вышла в свет его первая крупная работа «Слова и вещи».

Мишель Фуко не верил в человеческую возможность понять современность. Понять можно только то время, что уже ушло и по отношению к которому есть дистанция. В наши дни мы все больше открываем для себя мир новейшей секулярной культуры, вышедшей на арену западной истории в 1960–1970-х гг. Студенческие волнения в мае 1968 г., сексуальная революция, постмодернизм и т. д. и т. п. — по всей видимости все эти разнокалиберные явления все меньше предстают перед нами в качестве «хаоса точности», говоря словами Фуко. Все эти детали начинают приобретать единый облик, свойственный «эпидемии аналогий», а это может означать, что мы опять находимся в точке «разрыва» с прошлым и получаем возможность составлять его достоверное описание.

Даже если дело обстоит и не так, никто не смог бы оспорить право современных христиан извлекать уроки их фукианского интеллектуального опыта. Тем более, что современные науки о человеке уже впитали в себя фукианство весьма глубоко. И это связано с важными приметами современной секулярности, такими как, например, гендерные исследования в социологии, психологии и т. д. Они вряд ли были бы возможны

в таком виде, как они существуют сегодня, без «Психиатрической власти», «Рождения клиники» и других работ Мишеля Фуко. И надо признать, что такие работы, как книга Поля Вена «Фуко. Его мысль и личность», подталкивают современную христианскую мысль к пересмотру некоторых клише и к новым исследованиям. К более осторожному отношению к эссенциалистским методам, уже во многом устаревшим. Мы не можем просто приставлять некоторые, якобы хорошо нам известные, сущности, такие как «нравственный релятивизм», «секуляризм» и т. д. к произвольно взятым фрагментам опыта, другим сущностям, таким как «сексуальная революция», «религиозная индифферентность» и т. п., и ограничиться мнимыми ответами на вызовы, которые, вне всякого сомнения, содержатся в современном секуляризме.

Т. С. Сунайт

ЗАМЕТКИ ПО ПОВОДУ КНИГИ СЕРГЕЯ ДАНИЭЛЯ «МУЗЕЙ»
Даниэль С. М. Музей. — СПб.: Аврора, 2012. — 286 с.

Русский язык за время своей истории успел вобрать в себя множество замечательных красок, т. е. особенных средств выразительности речи, присущих культуре различных народов, что, конечно, нашло выражение и в самой культуре нашего языка. В этом может убедиться каждый на примере книги С. М. Даниэля «Музей», выпущенной в свет Санкт-Петербургским издательством «Аврора» в 2012 г. На наш взгляд, однако, настоящее достоинство этой книги отнюдь не в той богатой языковой палитре, с помощью которой автор искусно, как, впрочем, и подобает художнику и историку искусства, облакает известные нам сочетания слов в художественно-привлекательную форму, а совершенно в ином. Ведь у внешней стороны культуры русского языка имеется внутренняя суть, состоящая в почитании совершенно не выразимой внешним образом красоты, по отношению к которой все иные идеалы (будь то содомский идеал или даже идеал мадонны, о которых писал Ф. М. Достоевский в «Братьях Карамазовых») просто бледнеют и гаснут. Сокровенная мечта русской души как раз и состоит в том, чтобы предельно близко подойти к тому единственному и неповторимому, но не выразимому с помощью каких-либо красок, звуков или других наличных средств, неземному источнику всех возможных в мире сем явлений красоты. К тому самому первообразу, что, согласно нашей поговорке, нельзя ни в сказке сказать, ни пером описать.

Из русских философов Серебряного века, искавших в фольклорном материале ключи к тайне национального духа, можно назвать Е. Н. Трубецкого, написавшего в 1922 г. небольшую книгу «Иное царство и его искатели в русской народной сказке» и Б. П. Вышеславцева, выступившего в 1923 г. в Риме с докладом «Русский национальный характер».

Эту неиссякаемую любовь к недоступной внешнему зрению и выражению во внешнем слове «ненаглядной красе», ради которой герои русских сказок отправлялись на край света, в «иное царство», в «иные земли», где «красно солнышко из синя моря восходит», мы находим и в книге Сергея Даниэля «Музей». Она и составляет *эзотерическое*, т. е. тайное для внешних чувств и рассудка, содержание данного произведения. Поэтому неудивительно, что такие, казалось бы, безупречные в научном смысле термины, как *классицизм*, *реализм*, *абстракционизм*, в свете этой любви оборачиваются,

по словам самого автора — ныне доктора искусствоведения, профессора Института живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина Российской Академии художеств и Европейского университета в Санкт-Петербурге — всего лишь в *раскрашенную рассудочность*, в некие *отвлеченные слова-этикетки*. Когда речь идет об идее самой красоты, тогда всё, что имеет значение в обычной, сменяющей лишь внешние декорации, жизни, уходит на второй план и теряет смысл (если вообще не отвергается). Поэтому и убеждение А. С. Пушкина в том, что «поэзия выше нравственности», высказанное им П. А. Вяземскому, следует понимать так, что художественная деятельность не может быть подчинена никаким, даже самым благородным, но, увы, только условным историческим целям. Перед настоящим художником просто невозможно поставить ту или иную внешнюю задачу, будь-то «согреть любовью к добродетели» или «воспалить ненавистью к пороку» и т. д. В этом смысле красота, поскольку она отрицает все обычные представления о счастье, пользе и смысле человеческого существования, является, несомненно, *страшной и ужасной вещью* (это выражение тоже принадлежит Ф. М. Достоевскому, однако чтобы понять его смысл во всей полноте, т. е. понять, каким образом эта *ужасная*, отрицающая всё и вся *вещь* преобразуется в *спасающую душу истинную красоту*, внешнего знакомства с творчеством великого русского писателя, разумеется, недостаточно). Даже личное имя, со всеми приписанными к нему за отпущенный нам судьбой век регалиями, может быть помехой, мешающей слышать *звуки небес*, по выражению М. Ю. Лермонтова, а потому должно быть предано забвению. Так что вдумчивого и равнодушного к истинной красоте читателя, несомненно, впечатлят слова, завершающие эту весьма непростую по своему замыслу книгу — слова, которые, похоже, и сам автор в глубине своей души считает единственно достойными *настоящего художника*. Благо, что ему довелось не только встретиться с таковым (в книге этого настоящего художника почтительно величают Стариком), но и сообщая с товарищами по искусству совершать духовное паломничество в мир ненаглядной красоты, к *великолепной храмине*, как однажды назвал этот мир художественного слова Н. В. Гоголь. Именно Старик во многом были обязаны его *великовозрастные подопечные*, к числу которых относится и автор книги, — он буквально вдохнул в них ясное понимание того, что *художественная правда лежит глубже самого натурального изображения предмета*. Вот эти завершающие эту книгу слова: «Помню, как однажды в Музее он долго стоял у маленькой картины неизвестного мастера, всматривался, надел очки, потом сказал: “Как это хорошо — “неизвестный мастер”. А что значит быть известным? Пыль в глаза...”». Читателю ничего неизвестно о личной жизни Старика, разве что отдельные моменты, но зато какие! Старик видел самого Павла Филонова — высокого, ноги в обмотках, но неистово учительствующего. За Филоновым, по его словам, «ученики как за пророком ходили. И знаете, его сам Пикассо не устраивал, вот до чего!» ...

По своей форме книга «Музей» напоминает «Самопознание» Н. А. Бердяева. Правда, в книге Даниэля мы имеем дело не с философической, а, если можно так выразиться, с художественно представленной автобиографией, где явления внешней жизни имеют значение лишь в связи с их художественным восприятием. Бытие в том виде, как оно непосредственно дано чувственному восприятию и рассудку, в котором, как пишет Даниэль, «всё оценивается пятью баллами и действительностью называют действительность магазинов, жратвы и тряпок», для художественного восприятия не является подлинной действительностью. Отсюда и появляется в книге образ Музея как мира одухотворенных вещей, т. е. вещей, которые способны вещать истинное,

благое и прекрасное, где душа художника чувствует себя хотя бы в относительной гармонии с собой и миром. Если бы ее не терзала проблема высшей гармонии, или единения с подлинной действительностью, которая, по словам автора, «исполнена тайны, как хорошая старая живопись», то можно было бы остановиться и на пассивном созерцании созданных художниками разных эпох и разных направлений образов красоты — красоты *in rebus*, т. е. овеществленной. Однако художественный способ самопознания духа, который последовательно пытается провести в рассматриваемой нами книге Сергей Даниэль, не оставляет его в этой точке, а побуждает идти всё дальше и дальше. Но куда? Во всяком случае, совсем не туда, куда идет большинство, поскольку автора «не устраивает идея прогрессирующего развития искусства, согласно которой история живописи предстает как восхождение от примитивных форм отражения мира к формам более сложным и совершенным. Кто же превзошел Рублева и Рембрандта? Малевич?!...».

С влиянием Казимира Малевича на художественное восприятие автора книги читатель может познакомиться не только в виде приводимых им фрагментов учения этого художника, но и обратив внимание на включенные в книгу рисунки, выполненные Даниэлем в 1969–1971 гг. Влияние мэтра чувствуется, прежде всего, в виде довольно прочно усвоенных автором представлений, что «художественное действие достигает выражения посредством линий, плоскостей и тел (объемов) и создает статистические или динамические формы разного рода, которые в свою очередь дают различные результаты по цвету, оттенкам, структуре, фактуре, конструкции и системе». Однако, что ни говори, но художественная правда Малевича как-то уж слишком абстрагировалась от русского представления о «ненаглядной красоте», почему Сергею Даниэлю, наметившему было уже «верный путь из одного тупика» пришлось (разумеется, не без горечи для себя самого) осознать безнадежность «эстетики циркуля и числа». Можно, конечно, упорно придерживаться распространенного представления о том, что эстетическое восприятие индивидуально и непредсказуемо, пытаюсь таким способом оправдать свои эксклюзивные, т. е. только тебе понятные, ориентации в искусстве. Но тогда зачем эстетика как теория? И что могут дать критически мыслящему художнику теоретические спекуляции? Метод? Но истинный метод невозможно дедуцировать из теории в виде декартовых правил. Им можно только владеть, но владеть со знанием своего дела. Старик был таков. Впрочем, нашему автору все-таки удалось выразить суть метода своего наставника в предельно простой, прямо-таки оккамовской формулировке: «Не проводить ни одной линии без необходимости».

Много внимания автор уделяет своим друзьям-однокашникам, которым так же приходилось пробиваться *искривленными путями* к гоголевской *великолепной храмине*. Но в том-то и польза взгляда со стороны, когда роль «стороны» исполняет не просто твой сокурсник, а весьма небеспристрастный соперник, которому доставляет удовольствие ошпарить друга кипятком возражений. Тогда лучше и быстрее доходит. «Знаю ли я, что значит “авангард”?» — с таким явно провокационным вопросом обратился однажды к главному герою и автору книги его, пожалуй, самый близкий друг, некто Акимов, и заметил: «А вот Джон Леннон говорит, что это — “дерьмо” в переводе с французского». Хотя самой важной стороной совместного обучения, будь-то в художественном училище или в Институте имени Репина, являются отнюдь не дерзкие выплески разногласий «сторон», а их внутреннее сближение на благодатной почве служения искусству. Именно сознание себя споспешником общему делу побуждает к самым возвышенным откровениям: «Или — или. Сказал Циркуль (Один из друзей

автора книги. — А. Л.). Или духовное содержание — или суета сует и томление души. Или ты проводник истины и принимаешь Евангелие как единственно необходимое содержание жизни и искусства, а вместе с тем берешь на себя громадную ответственность перед Богом и людьми, — или тебя прельщают и смущают, как говорил отец Павел Флоренский, “духи века сего”».

Вот уж действительно, в корень зрел Гоголь, усматривавший в искусстве *незримую ступень к христианству!* Мы видим, что поиск иного языка, т. е. «языка еще более чистого, не обремененного вообще никакой телесностью, — языка всеобъемлющего, под стать Слову Евангелия», приводит Циркуля к пределу возможности самого художественного способа познания. «Наконец, может появиться форма, уничтожающая самое себя!». Да, без таких *психопатов*, как выразился однажды о Циркуле сам автор книги, нива жизни точно бы заглохла. Еще раз процитируем Пушкина: «Есть упоение в бою, / И бездны мрачной на краю». Мы видим, каким стихийно-своеобразно-творческим, а по Гоголю — *искривленным путем* шел к истинно прекрасному главный герой книги. В его «увлеченности теоретическими изысканиями», в частности попыткой развить понимание сущности красоты по Уильяму Хогарту, изложенной в книге главе «Анализ красоты», проявилась необходимость для духа как такового преодолеть в себе самом раздвоенность на теорию и практику (опыт), стать действительным для себя самого, достичь безусловного *самостоянья*, как сказал Пушкин. Пока же истина Старика — «сокровенный опыт видения принципиально не подлежит истолкованию в границах языка, что рука и глаз должны договориться без слов», — остается для идущих по его следу неоспоримой истиной... Впрочем, Старик в глубине души всегда искал, но, конечно, не слова, а единственно стоящее слово, т. е. слово самой истины, понимая, что оно непременно откроется тем из нас, кто будет следовать его доброму совету: «Не торопитесь! У нас мало времени, чтобы торопиться!».

А. Г. Ломоносов

**КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО «МУСАГЕТ». ИСТОРИЯ, МИФЫ,
РЕЗУЛЬТАТЫ. ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ**
Сост. и вступ. ст. А. И. Резниченко. — М.: РГГУ; Мемориальный
Дом-музей С. Н. Дурылина, 2014. — 526 с.

Пять лет назад в Москве в РГГУ состоялась конференция, посвященная одному из интереснейших проявлений нашего «серебряного века» — деятельности символистского издательства «Мусагет» (1909–1917). Некоторые, по-видимому, самые интересные материалы этой конференции теперь изданы превосходно сделанным (с точки зрения книжной культуры) сборником. Составитель его уверяет, что только теперь в русской гуманитарной науке «Мусагет» стал объектом специального исследования; будто бы здесь впервые дано «комплексное описание единой научно-культурной институции» «Мусагета», какового у нас не было.

Скажем сразу — возможно, таким был замысел организаторов конференции, но сам сборник до «комплексного описания» явно не дотягивает. В самом деле, даже самое маленькое издательство — это, все-таки, издательство. Это — его инициаторы, их сподвижники и помощники (в случае же с «Мусагетом» все они исключительно неординарны), это их среда и среда, их окружавшая, это их планы, возможности реализации таковых и, наконец, реализация. Это — эпоха культурного возрождения и сваливания России в революционную пропасть и т. д., и т. п. Даже отсекая все, что «вокруг» — что, конечно же, сделать просто невозможно, — в остатке мы получим более сорока книжек, определенных замыслом «Мусагета», два журнала — «Логос» и «Труды и дни» — и деятельность различных, при издательстве существующих литературно-эстетических кружков. Как все это вместить в одну конференцию, в один сборник?

Пожалуй, можно бы было говорить о двух главных идеях «Мусагета» — философско-эстетической идее символа и философско-культурнической неозападнической идее. Первая идея в предложенных статьях представлена вполне удовлетворительно. О том свидетельствуют статьи А. Л. Доброхотова «Вячеслав Иванов в журнале “Труды и дни”», Б. В. Межуева о «соловьевстве» младосимволистов, Н. О. Осиповой о художественно-эстетической концепции «Мусагета» и включенности в нее «Арабесок» Андрея Белого, две статьи — И. А. Едошиной и К. В. Зенкина — о работах С. Н. Дурылина о Вагнере; статья Т. Н. Резвых, посвященная размышлениям С. Н. Дурылина над онтологией иконы.

Что касается второй основной идеи «Мусагета», то она представлена значительно слабее. В какой-то степени она прослеживается у В. К. Кантора, А. В. Соболева, но проявляется оглушительным ревом в приложении к сборнику, названному кокетливо «Disputatoria ars». Как поясняет составитель, на 50 страницах этого приложения отразилась «живая дискуссия, которая разгорелась в первый, “философский” день конференции между представителями современного “неославянофильства” и “неозападничества”».

Неославянофилом стал известный исследователь москвич С. М. Половинкин, неозападником, вернее, неозападницей — не менее известная (и тоже из Москвы) Н. А. Дмитриева. Первый протестовал против представлений о научной философии, называя их «жареным льдом». Вторая настаивала на научной философии, находя, что без этого критерия философии не будет, а будут приятные разговоры. В сегодняшней полемике воспроизводились аргументы 1910 г., когда в такой же схватке сошлись противники и защитники журнала «Логос», ориентированного на научную философию. Но накал сегодняшнего спора — извините — зашкаливает. С. М. Половинкин стрелнул из огромной пушки: научная философия в форме марксизма-ленинизма привела к тоталитаризму и гекатомбе трупов. В свою очередь Н. А. Дмитриева напомнила о жертвах христианизации в истории и рассказала о том, как И. А. Ильин и Б. П. Вышеславцев прислуживали фюреру. В общем, скандал: понесло-поехало! Замелькали слова «русофобия», «передергивание» и т. п.

Составитель сборника в послесловии к полемике попытался осадить диспутантов; но на его месте я просто не включал бы такие тексты в сборник, либо подверг их жесткой цензуре. Это — относительно формы полемики. По существу же ее, и одному и другому полемисту пора давным-давно понять, что невозможная логически ненаучная философия — а в данном случае — религиозная — будет существовать всегда, несмотря на самое буйное цветение научной философии. Человечество с удовольствием вмещает в себя самые разные философские построения, не смущаясь неопределенностью дефиниций. Оно улыбается, когда видит, что С. М. Половинкин, прогуливаясь по философскому лесу, отпрыгивает в сторону от «Логоса» и осеняет себя крестным знаменем.

Третья группа статей предлагает читателю различные сведения историко-культурного и литературного характера *in puncto* известных. А. В. Лавров рассказывает о знаменитом расколе в «Мусагете», а М. Юнгрен — о скандале между А. Белым и Ильиным. Тем более ценен небольшой очерк А. Р. Николаева о менее известных фактах жизни В. Пашуканиса. Очень большое место в сборнике заняли материалы о С. Н. Дурылине — их восемь — и в связи с его участием в «Мусагете», и вне этой связи. Строго говоря, дурылинских материалов «вне связи» могло в этом сборнике и не быть, но было бы очень жаль, если бы они отсутствовали. Все они очень интересны. Например, совершенно великолепны опубликованные здесь комментарии Сергея Николаевича к «Антологии», выпущенной издательством в 1911 г. Не менее увлекательны иные публикации его архивных материалов: статья «Бодлэр в русском символизме» или письма Метнерам (равно как и все предложенное в разделах «Публикации» и «Bibliana»).

Но как раз такое многообразие невольно напоминает, что многие мусагетские имена (к примеру, Ophis'a / Югурты) и сюжеты (Б. В. Яковенко и Э. К. Метнер, или мусагетцы и путейцы) остались за пределами сборника, претендующего на целостное освещение этого события в русской культуре.

В заключение следует отметить очень высокую издательскую и научную культуру книги. Обложка привлекательного темно сиреневого, «символистского» цвета украшена красивым знаком книгоиздательства «Мусагет». Книга напечатана на хорошей белой гладкой бумаге и содержит множество превосходных фотографий (в основном представителей семьи Метнеров, а также некоторых им близких). Имеется именной указатель. Замечательно полны и подробны комментарии к большинству материалов сборника, особенно те, что подготовлены Т. Н. Резвых, Г. В. Нефедьевым, М. Ю. Гоголиным и А. И. Резниченко.

Впрочем, замечены одна ошибка и одна опечатка. На с. 124 указано, что Б. П. Вышеславцев был вместе с другими выслан из Советской России осенью 1922 г. Но его имени в списке высылаемых нет. Опечатка находится на 364 странице, где неверно указываются годы жизни А. Ф. Гедике. Жаль также, что составительница не назвала имя Ф. П. Толстого, по рисунку которого была изготовлена издательская марка «Мусагета».

А. А. Ермичев

НАШИ ПОТЕРИ

АЛЬБЕРТ ИВАНОВИЧ АЛЕШИН (30 августа 1937 г. — 24 июля 2014)

В Англии, будучи в гостях у родственников, внезапно ушел из жизни известный московский специалист в области философии и методологии науки, доктор философских наук Альберт Иванович Алешин.

Он закончил философский факультет Московского университета и там же защитил обе диссертации — кандидатскую (1965) и докторскую (1987). Преподавал в вузах г. Горького (Нижний Новгород) и с 1980 г. — Москвы. Последнее место его работы — Российский Государственный Гуманитарный университет. С начала 1990-х годов он стал заниматься историей отечественной философии. Всем знаком созданный благодаря его инициативе и энергии «Малый энциклопедический словарь. Русская философия» (М., 1995). В 2013 г. в серии «Философия России первой половины XX века» вышел подготовленный им сборник «Борис Петрович Вышеславцев». Альберт Иванович был автором статей о русских мыслителях в нескольких современных словарях и справочниках.

НИКОЛАЙ АЛЕКСЕЕВИЧ ГРЯКАЛОВ
(15 сентября 1978 г. — 18 июля 2014 г.)

В 2000 г. Николай Алексеевич с отличием окончил философский факультет СПбГУ, а в 2003-м — аспирантуру по кафедре социальной философии и философии истории, защитив кандидатскую диссертацию «Террор: социально-философский анализ». В 2010–2012 гг. он был докторантом кафедры философской антропологии СПбГУ, где подготовил диссертацию «Социальная антропология бытия». Им опубликовано около 40 научных статей, монография «Фигуры террора», посвященная социальной антропологии насилия (2007).

На кафедре философии науки и техники в Санкт-Петербургском государственном университете Николай Алексеевич читал лекции по философии языка, истории и философии науки, социальной аналитике чувственности, философским аспектам антропосоциогенеза. Им была завершена работа над монографией «Жребии человеческого. Очерк тотальной антропологии».

* * *

Чтобы воздух вдруг оцепенел и *все на свете* вмиг опрокинулось, пропало, мысль твоя должна быть страшной. Страшной и простой. Но чтобы и самой ей втуне не пропасть и предстать собою — словом, зовом в ясном небе, а не только *громом*, в ней придется распознать — сквозь полноту земного вопиющего безмолвия — свое *собственное имя*. Распознать впервые и навек — как откровение, как исповедь самих вещей. Иначе зря она тебя звала. И зря содрогание свое ты зовешь «мышлением».

Теперь нам с этой мыслью жить: *Коли больше нет*.

Божьей милостью открытая душа, с вечностью знакомая не понаслышке, в звездный бисер над крылом — с *гераклитовским огнем* играющая, — светозарная, ранимая, родная.

Сердце верное, нежнее нежного, добротую простоту, а простотою чистоту свою и этос *сущего как такового* знаменующее.

Буйна голова ясная, как будто созданная для того, чтобы *постоять* на ней в глазах ошеломленного рассудка — не по-гомеровски всерьез поломать ее над тем, как в сущем сказывается небывалое, а в небывалом — неизбежное, и какие очевидней-

шие вещи, притом важнейшие, лучшие из всех, иначе никогда не явились бы на этот свет — не явились бы, во всяком случае, иначе, чем в заунывно-непроглядном виде «океана неизведанного», который на глазах у какого-нибудь Канта-Ремизова, коренного кастилийского критянина, — «*Как сие возможно?*» — бодро бороздит-из-пушек-по-своим-палит непотопляемый «корабль дураков».

Молодецкий дух выпранный и вольный, гоняющий со свистом всех амфисбен трансцендентальной апперцепции и василисков крепкого заднего ума — возможно, просто с тем, чтобы никто не сомневался, что в автохтонном бестиарии просвещенного сознания по-прежнему кипит жизнь, о которой даже не подозревают ее анонимные творцы — записные сокрушители бэконовских «идолов», безответных, равнодушных и вовсе ничего, естественно, не «подозревающих». Так что надо понимать, почему метафизику свою он называл *антропологией* и почему ее объектом оказался *совсем не тот* призрачный субъект, с которым, глядя в зеркало, мы привыкли себя отождествлять. Явись такой во сне — от ужаса проснешься и уже за одно за это, за чудесное свое спасение, за этот свет и даже за свой *пот холодный* всех святых возблагодаришь. А повстречаешься с таким субъектом наяву — понадобится вся сила и ума, и духа, чтобы, напротив, *не солгать себе* его человеческим обличем и *не уснуть* под музыку романа с собственной персоной, пеняя на судьбу, на «зеркала» и проклиная всех заблудших.

Впрочем, физическая сила в таком деле тоже может пригодиться: если понимаешь, с кем играешь, передвигая по аподиктической доске фигуры ужаса — *terror'a*, — надо понимать и то, что это *вовсе не игра*, ни для него, ни для тебя, и что твоею *плотью, кровью* оплачен всякий его вздох. А Коле было силушки не занимать. Не великан, но всем телом ладен — мужскую статью вышел: герои древнего панкратиона — Пифагор с Платоном могли бы позавидовать. Уже одним видом — одним *эйдосом* своим он любому поединщику внушал трепет. Ему бы на медведя с рогатиной ходить, но этот — нет: вразвалочку, то ли медвежонком несмышленным, то ли моряком бывалым по коридорам *власти над умами* ходит и, посмеиваясь в бородку, совсем *другую дичь* высматривает, которая здесь правит свой чиновный конформистский бал и к которой не то чтобы с рогатиной — с бомбой не подступишься: раздавит, — ее лишь *голыми руками*, то есть *чистым разумом* одолеть можно, а возьмешь в подручные какой-нибудь «новый органон» — или старый «фармакон», или деконструктивистский «молот» — тут же сам в нее и обратишься, сам супостатом-симулякром сделаешься.

Словом, всё в нем Божьей милостью, поэтому и *настоящее*. Поэтому и *весь* он настоящий: и сын, и муж, и друг, и ученик, и мастер. И *потому* единственно, что всюду настоящий, неподдельный, он еще при жизни сделался легендой, *высоким мифом* питерской университетской жизни рубежа тысячелетий: лицедей-затворник, баловень судьбы суровой, трудоголик праздный, расстрига-неофил ученый, мистический физикалист, постмодернист дремучий, анархист-фундаменталист отпетый, песнопевец-правдоруб заумный, душа компании веселой — раззудись-плечо-размахнись-рука косарь чиста поля философского... Всюду невозможный. Навсегда подлинный...

Сквозь все — и жизнь, и смерть, — тянется немая нить, опоясывая белый свет. В ее начале — начало всех начал. В ее конце — выход из пещеры Минотавра. Не за горами и гробами. Где-то тут — в твоей руке. Иначе бы никто на свет не вышел. Иначе бы и света никакого не было! — Где-то тут — в теплоте твоей руки, брат мой Николай Грякалов.

Н. Б. И.

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 педагогический
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 Анагольевич —
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 Куадрато —
доктор философии, ординарный профессор
Университета Наварры (Памплона, Испания)

Ян Красицкий — доктор философии,
профессор, заведующий кафедрой
философской антропологии Вроцлавского
университета (Польша)

Марек Инглот — ординарный профессор
факультета истории и культурного наследия
Церкви Папского Григорианского университета
(Рим, Италия)

Маслин Михаил Александрович —
доктор философских наук,
заслуженный профессор 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 опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner
- the title of the manuscript in Russian
- an abstract and keywords in Russian should be included
- the author's last name and initials in English in the right corner
- the title of the manuscript in English
- an abstract and keywords in English should be included
- the manuscript
- references

The length of the manuscript should not exceed 10000–12000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and / or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: 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. 4

Подписано в печать 29.11.2014. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 00,00. Тираж 000 экз. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО "Супервэйв Групп"
193149, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15