

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



# REVIEW

OF THE RUSSIAN  
CHRISTIAN  
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2015

volume 16

issue 1

---

*Since 1997*

*Published  
4 times a year*

St. Petersburg

# ВЕСТНИК

РУССКОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ГУМАНИТАРНОЙ  
АКАДЕМИИ

2015  
ТОМ 16  
ВЫПУСК 1

---

*Издается  
с 1997 г.*

*Выходит  
4 раза в год*

Санкт-Петербург

**Главный редактор**

Д. В. Шмонин

**Зам. главного редактора**

А. А. Ермичев

**Редакционная коллегия**

Е. Г. Андреева, Г. В. Вдовина, Г. И. Григорьев, И. И. Евлампиев,  
О. Е. Иванов, В. Ю. Климов, М. В. Михайлова, А. М. Прилуцкий,  
Р. В. Светлов, П. А. Сапронов

**Редакционный совет**

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.  
2015. Том 16. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2015.

ISSN 1819–2777

---

***Editor-in-Chief***

Dmitry Shmonin

***Editor***

Alexander Ermichev

***Editorial Board***

Ekaterina Andreeva, Galina Vdovina, Gregorii Grigoriev, Igor Yevlampiev,  
Oleg Ivanov, Vadim Klimov, Marina Mikhailova, Alexander Prilutskii, Roman  
Svetlov, Petr Sapronov

***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),  
Valery Solomin (St. Petersburg, Russia), Sergey Horujy (Moscow, Russia)

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

© Русская христианская  
гуманитарная академия, 2015  
© Авторы выпуска, 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

<i>Шевцов К. П.</i> Границы припоминания. Память в поздних диалогах Платона . . . . .	11
<i>Тащиан А. А.</i> Метафизика образования духа в философии Аврелия Августина . . . . .	18
<i>Жорж де Род</i> об интеллектуальном постижении (Перевод с латинского <i>Г. В. Вдовиной</i> ) . . . . .	32
<i>Цендровский О. Ю.</i> Аристократический идеал философии Ницше . . . . .	46
<i>Аль-Фарадж Е. А.</i> Эпистолярное утешение XVII века на примере переписки Антуана Арно . . . . .	56
<i>Прилуцкий А. М.</i> Образ «чужого» как предмет мифологической семиотизации . . . . .	67
<i>Лебедев С. П.</i> Алгоритмы познания. Физический исследовательский алгоритм. Часть 2 . . . . .	74
<i>Крюкова Е. Б.</i> Две стратегии понимания праязыка в философии и литературе XX века . . . . .	88
<i>Дорофеев Д. Ю.</i> Современная визуальная антропология и антропологическая эстетика в свете античной иконографии . . . . .	99
<i>Комаров С. В.</i> Стратегии борьбы со временем: событийность и история . . . . .	107

### РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИМЕНА, ТЕМЫ, ПРОБЛЕМЫ

<i>Сатухин В. И.</i> Учение о воле в философской антропологии Некрасова П. А. . . . .	121
<i>Павенков В. Г., О. В. Павенков.</i> Тринитарный паттерн в учении о любви С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского . . . . .	136
<i>Блюхер Ф. Н., С. Л. Гурко.</i> Бердяев: опыт дискурсивно-философского анализа . . . . .	143
<i>Базанов П. Н.</i> Русский мыслитель Николай Иванович Ульянов о феномене украинского сепаратизма . . . . .	157

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

- Черепенчук В. С.* Российская периодическая печать  
времен Первой мировой войны как исторический источник. . . . .169
- Аверин Б. В.* Первая мировая война в художественном восприятии  
ее современников . . . . .178

**Из архива русской мысли**

- Артем-Александров К. В.* О Втором и Третьем мировых философских  
конгрессах. . . . .187

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**

- Давыдов И. П.* «Черный ящик» российского религиоведения  
в свете акторно-сетевой теории Бруно Латура . . . . .193
- Раевская Н. Ю.* Культовая практика иудаизма:  
теургический и символический аспект. . . . .204
- Колмакова М. В.* Лев Николаевич Митрохин: работы «за подписью»  
(«Тимошин Л.») . . . . .218

**БОГОСЛОВИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ**

- Назаров И. Д.* Сущность и содержание церковного правосудия  
на раннем этапе развития христианства . . . . .227
- Любохонская О. В.* Понятие энергии в гетеродоксальном направлении  
византийского богословия и философии IV века . . . . .232
- Ефимов А. С.* Агиография и педагогика раннего Средневековья . . . . .238
- Дмитриев Д. В.* Культ Богоматери в народной русской культуре . . . . .251
- Барыкина И. Е.* Проблема престолонаследия в системе государственного  
управления Российской империи середины XIX века: присяга  
на верность подданства как экстраординарный механизм . . . . .256
- Петров И. В.* Православие в Эстонии в 1940 — начале 1941 годов:  
проблемы воссоединения с Московским Патриархатом . . . . .266
- Гнидка Е. А.* Этно-фольклорная культура Буковины в условиях  
кросс-культурных, полиэтнических и глобализационных факторов. . . . .276
- Луцан И. В.* Некоторые размышления о христианизации Буковины. . . . .284
- Кудрявцева К. Г.* Мифологическая основа образа «женщина-город»  
в Откровении Иоанна Богослова . . . . .292

**РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО**

- Мартинovich В. А.* Профилактика сектантства  
в школах Австрии и Германии. . . . .300

<i>Долгов В. Б.</i> «Американизм» в католичестве: национальная «ересь» или часть католического ответа на Модерн? .....	315
<i>Песецкий О. А.</i> Религиозные ценности в социализации православно ориентированных руководителей организаций .....	328
<i>Загрекова Л. В., Л. В. Кильянова.</i> Хрестоматия по «Православной педагогике» в системе подготовки специалистов духовной и образовательной сферы: концептуальный подход .....	336

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ

### *Социальные аспекты культуры*

<i>Крамер А. Ю.</i> Концертный зал как архитектурный объект в культурном пространстве .....	345
<i>Хорошилов А. А.</i> Революция медиа: фотография в цифровом пространстве .....	354

### *Культура и язык*

<i>Андреева Е. Г.</i> Сопоставительный анализ семантических классов глаголов, вводящих прямую речь (английский и русский языки) .....	362
<i>Некрасова Д. А.</i> Предпосылки применения пропедевтического подхода к изучению словообразовательного гнезда в иностранной аудитории .....	374

## КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

<i>Кулиев О. И.</i> Обзор работ проф. И. Р. Тантаевского по библеистике и иудаике (2000-е годы) .....	384
--	-----

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

В свете незримого: жизнь и судьба А. А. Крогиуса. Изд-во Таллинского университета. Таллин, 2014. 560 с. ( <i>Маслов К. С.</i> ) .....	388
Информация для авторов .....	393

## CONTENTS

### PHILOSOPHY: HISTORICAL AND ACTUAL ISSUES

<i>Shevtcov K. P.</i> The boundaries of the anamnesis. Location memory in later dialogues of Plato . . . . .	11
<i>Tashchian A. A.</i> Metaphysics of the formation of mind in St. Augustine's philosophy . . . .	18
Georges de Rhodes on the intellection (transl. by <i>G. V. Vdovina</i> ). . . . .	32
<i>Tsendrovsky O. Y.</i> Aristocratic Ideal of Nietzsche's Philosophy . . . . .	46
<i>Al-Faradzh E. A.</i> Epistolary consolation in Antoine Arnauld's letters . . . . .	56
<i>Prilutskii A. M.</i> The image of «unfamiliar» as a subject of mythological semiotization . . . . .	67
<i>Lebedev S. P.</i> Cognition algorithms. Physical research algorithm. Part 2 . . . . .	74
<i>Kriyкова E. B.</i> Two strategies of protolanguage's understanding in philosophy and literature of the XX century . . . . .	88
<i>Dorofeev D. Yu.</i> The modern visual anthropology and anthropological aesthetic in perspective ancient iconography . . . . .	99
<i>Komarov S. V.</i> The Strategies of Fight with Time: Eventness and History. . . . .	107

### RUSSIAN PHILOSOPHY: NAMES, THEMES, PROBLEMS

<i>Satukhin V. I.</i> Theory of Free Will in P. A. Nekrasov's Philosophical Anthropology . . . . .	121
<i>Pavenkov V. G., Pavenkov O. V.</i> Trinitarian pattern in love's teaching of P. A. Florenskij and S. N. Bulgakov. . . . .	136
<i>Blyukher F. N., Gourko S. L.</i> Berdyaev: attempt of discursive-philosophical analysis . . . .	143
<i>Bazanov P. N.</i> Russian philosopher Nikolai Ivanovich Oulianoff about the phenomenon of Ukrainian separatism. . . . .	157



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

<i>Cherepenchuk V. S.</i> The Russian newspapers during the World War I as a historical source . . . . .	169
<i>Averin B. V.</i> The First World War in the artistic perception of its contemporaries . . . . .	178

**From the archives of Russian thought**

<i>Artem-Aleksandrov K. V.</i> About the Second and Third World Philosophical Congresses .	187
--	-----

**RELIGIOUS STUDIES**

<i>Davidov I. P.</i> «Black box» of the Religious Studies in Russia in the light of Bruno Latour's actor-network theory . . . . .	193
<i>Rayevskaya N. Yu.</i> Jewish cult: theurgical and symbolic aspects . . . . .	204
<i>Kolmakova M. V.</i> Lev Nuikolaevich Mitrokhin: works under a pseudonym («Timoshin L.») . . . . .	218

**THEOLOGY. HISTORY OF RELIGION AND CHURCH**

<i>Nazarov I. D.</i> Nature and content of Justice Early Stage of Christianity. . . . .	227
<i>Lubohonskaja O. V.</i> The concept of energy in the heterodox line of the IV century's Byzantine theology and philosophy . . . . .	232
<i>Efimov A. S.</i> Hagiography and early medieval pedagogy . . . . .	238
<i>Dmitriev D. V.</i> The Cult of Godmother in the russian folk culture . . . . .	251
<i>Barykina I. E.</i> The problem of succession in autocratic management system of the Russian Empire. . . . .	256
<i>Petrov I. V.</i> Orthodoxy in Estonia in 1940 — early 1941's: the problems of reunification with the Moscow Patriarchate. . . . .	266
<i>Hnydka E. A.</i> Ethno-folk culture of Bukovyna in terms of cross-cultural, polyethnic and globalization factors . . . . .	276
<i>Lutsan I. V.</i> Propagation of christianity in Bukovina . . . . .	284
<i>Kudruavtseva K. G.</i> Mythological basis of the image «woman-city» in the Revelation of St.John. . . . .	292

**RELIGION AND SOCIETY**

<i>Martinovich V. A.</i> Cult prevention in the Austrian and German schools. . . . .	300
<i>Dolgov V. B.</i> «Americanism» in Catholicism: the national «heresy» or part of the Catholic response to Modern? . . . . .	315
<i>Pesetsky O. A.</i> Religious values in socialization of orthodox-oriented business managers. . . . .	328
<i>Zagrečkova L. V., Kilyanova L. V.</i> An anthology of Orthodox pedagogy in the system of training specialists spiritual and educational sector: a conceptual approach . . . . .	336

## CULTURAL SCIENCE

### *Social Aspects of Culture*

- Kramer A. Yu.* Concert hall as architectural object in cultural space . . . . .345  
*Khoroshilov A. A.* Revolution in media: Photography in the digital environment . . . . .354

### *Culture and Language*

- Andreeva E. G.* Contrastive English-Russian Analysis of Non-Speech Act Verbs  
Introducing the Direct Speech . . . . .362  
*Nekrasova D. A.* Background of applying the propaedeutic approach to the study  
of Family of root words in a foreign audience. . . . .374

## BRIEF ACADEMIC REPORTS

- Kuliev O. I.* A Survey of Prof. I. R. Tantlevskij's works on Biblical and Jewish  
Studies, written in the 2000s . . . . .384

## CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

- К. С. Маслов.* В свете незримого: жизнь и судьба А. А. Крогиуса. Изд-  
во Таллинского университета. Таллин, 2014. 560 с. (Troitskaya I. S.) . . . . .388  
Information for contributors . . . . .393

# ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

---

УДК 1 (091)

К. П. Шевцов\*

## ГРАНИЦЫ ПРИПОМИНАНИЯ. ПАМЯТЬ В ПОЗДНИХ ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА

В статье показано, как изменяется понимание памяти в поздних диалогах Платона. Концепция анамнесиса связывает память с определенной практикой души и мыслится по образцу речи в диалоге или вдохновенной ораторской речи. Если в «Федре» такая память противопоставлена записи на память, то в «Теэтете» сама память мыслится именно как запись отпечатков внешних чувств на восковой дощечке памяти. При этом припоминание больше не рассматривается как путь познания, а лишь как сохранение узнанного, сопряженное с возможностью ошибки. Причиной новой трактовки памяти, как показано в статье, становится то, что прежний интерес к познанию идей самих по себе сменяется задачей познания связи идей. Место памяти оказывается теперь не на вершине познания, а наоборот, на самом нижнем уровне — на границе тождественного и иного, в связи с которой Платон рассуждает об особой мере иного, выделяя и соответствующий этому уровню вид удовольствия — удовольствие памяти («Филеб»).

**Ключевые слова:** припоминание, знание, письмо, знак, отпечаток, забвение, мнение, связь идей.

*K. P. Shevtcov*

*The boundaries of the anamnesis. Location memory in later dialogues of Plato*

The article shows the change in understanding of memory in the late dialogues of Plato. The concept of anamnesis connects the memory with specific practice of the soul and the memory conceived on the model of speech in dialogue or inspirational oratory. «Phaedrus» opposes such memory artificial memory of writing, but in the «Theaetetus» memory itself is conceived as a record impressions of the senses on a wax tablet of memory. So memory is no longer seen as a way of knowing, but only as the preservation of images. The reason for a new interpretation of memory, as shown in the article, it is that the former interest in knowing the ideas themselves replaced by the task of knowledge of connection of ideas. Memory location is no longer on top of knowledge, but rather on the lowest level — on the border of the identity and other, in connection with which Plato talks about a particular way, and highlighting the appropriate level of this kind of pleasure — the pleasure of memory («Philebus»).

**Keywords:** recall, knowledge, oblivion, writing, sign, stamp, opinion, connection of ideas.

---

\* Шевцов Константин Павлович — кандидат философских наук, старший преподаватель Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, shvkst@gmail.com.

Платоновская концепция анамнесиса предполагает возможность определенной практики души, ее заботы о себе, собирании в неделимое единство из рассеянности чувственного мира, его влечений и удовольствий. В этой внутренней собранности душа обретает речь, и с этим связано противопоставление припоминания, которое осуществляется именно в диалоге («Менон») или вдохновенной ораторской речи («Федр»), и памяти, ориентированной на письменные знаки, критику которой дает в знаменитом платоновском мифе из «Федра» египетский царь Тамус (275ab). По его словам, письмо вселяет в душу праздность и невнимание, ἀμελετησία, отвлекая от заботы о душе, ἐπιμέλεια. Письмо не забывает, но и не служит памяти, представляя собой не восходящий к знанию *анамнесис*, а нисходящий *гипомнесис*, простое напоминание, которое держится не мудростью, а ее отражением, не речью, а отголоском. Жак Деррида указывает, что письмо противопоставлено памяти как мнимость истине, поскольку

движение *aletheia* от начала и до конца является развертыванием *тнете*... Силы *Леты* расширяют одновременно регионы смерти, не-истины, не-знания. Вот почему письмо — по крайней мере, поскольку оно делает «души забывчивыми» — поворачивает нас в сторону неодоушевленного, в сторону не-знания [1, с. 130].

Письмо является *фармаконом*, снадобьем, которое и помогает, и отравляет, восполняет недостаток памяти и одновременно лишает душу чистоты присутствия в себе, изымает из ее знания истину. Такими внешними знаками и эмблемами знания, цитатами, генеалогиями, мнемотехниками, одним словом, не памятью, а «мемуарами» [1, с. 132], привыкли заниматься софисты, но подлинная речь памяти не должна полагаться на подпорки письма, более того, как полагает Деррида, мечтой Платона является вообще «память без знака» [1, с. 136], непосредственное присутствие души при истине. Разделение анамнесиса и гипомнесиса дает повод для такой интерпретации, но Платон не исключает полностью использование письма, оставляя место записи для себя, т. е., собственно, — на память (276d), ведь в этом случае записанное представляется не внешним знанием, а внутренним совершением и накоплением души. Как пишет Мишель Фуко,

современные интерпретаторы видят в критике *hypomnēmata* в «Федре» критику письма как материального основания памяти. Но по сути *hypomnēmata* имеет совершенно конкретное значение: это тетрадь, записная книжка. Как раз во времена Платона данный тип записной книжки начинает широко применяться для личных и административных нужд. Эта новая технология была столь же революционной, как сегодня — проникновение компьютеров в частную жизнь [3, с. 151].

Более того, Платон не только не исключает из памяти знаки, но, напротив, в «Теэтете», а затем и в «Филебе» толкует саму память как способ записи внешних впечатлений. Здесь, впрочем, есть важный нюанс, который, возможно, объясняет платоновскую критику письма. В «Федре» речь идет о доверии к внешним знакам, ἀλλοτρίων τύπων, и хотя слово *τύπος* означает в этом месте просто *знак, отпечаток*, необходимо помнить, что в списке его значений есть и такие, как *форма, образец, тип*. В платоновской критике письма эти значе-

ния позволяют подчеркнуть тот факт, что отпечаток делается не в расчете на собственное знание и, скажем так, *качество* самой души, но привносится внешним образом, по чужому образцу. В «Теэтете» отпечаток на восковой дощечке памяти будет назван *ἐκμαυεῖον*, что переводится как *оттиск* и означает не только оставленный печатью знак, но и то, как этот знак изменяет форму материала, выявляя его качество, т. е. чистоту, глубину, пластичность. Очевидно, как и всякое лекарство, письмо вредит одним, но приходится в пору другим, и поэтому главный недостаток письма состоит в том, что оно само не знает, с кем ему должно говорить, а с кем молчать, кто способен воспринимать только внешние знаки, а кто готов возвращать в себе способность к познанию (275e — 276b).

Во вступлении к «Теэтету» мы узнаём, что диалог представляет собой не только воспоминание о давней беседе Сократа, Теэтета и Феодора, но и своеобразную ее реконструкцию, закрепленную с помощью записи «на память». Эвклид, повстречавшись с Терпсионом, рассказывает, что ходил в гавань встречать корабль, на котором доставили раненого Теэтета, а затем вспоминает о беседе Теэтета с Сократом, записанной им некогда со слов философа. Поскольку память подводит Эвклида и ему не удается сразу же запомнить и записать рассказ Сократа, он вынужден уточнять у последнего детали беседы и дополнять свою запись (142a — 143c). В этой игре памяти и записи, которая пытается удержать знание, представленное в образе Сократа, намечается новый путь интерпретации памяти, заметно разнящийся с известной по «Федону» и «Федру» концепцией анамнесиса, а вместе с тем и с пониманием коллизии письма и памяти у Деррида.

Концепция анамнесиса позволяла разрешить парадокс перехода от незнания к знанию, при этом решение состояло в том, что в действительности нет совершенного незнания, есть лишь обманчивое незнание забвения, готовое пробудиться к припоминанию или же скатиться к еще большему невежеству и забвению. Парадоксальным образом сама память, которая гарантировала возможность знания, оборачивалась также и препятствием для него, поскольку именно в памяти и совершалось изначальное отступление от прямого усмотрения истины. Возможно, по этой самой причине в «Теэтете» память исключается из рассуждения о знании, зато теперь она оказывается условием уже не мнимого, а вполне реального незнания, в той мере, в какой реальным может быть сама мнимость и небытие чего бы то ни было. Это поясняется сравнением памяти с восковой дощечкой. Поводом для него становится гипотеза, что знание есть правильное мнение. Сократ показывает, что в этом случае мы попадаем в тупик, не имея возможности определить, что есть ложное мнение, ведь оно было бы равносильно *ложному знанию*, т. е. совершенной бессмыслице. Ошибаться — значит мыслить от имени знания и при этом не знать того, о чем мыслишь, и не знать даже того, что чего-то не знаешь, — все это противоречит самой идее знания. Впрочем, из «Менона» мы знаем, что кроме знания и незнания возможны различные промежуточные позиции: например, признанию своего незнания может вполне предшествовать ложная убежденность в собственном знании. Одно может выдавать себя за другое, и это происходит не тогда, когда каждое из этих двух точно определено или же, наоборот, когда и то, и другое

неизвестны; так бывает, когда одному или другому не хватает полной определенности, когда, скажем, вещь пропала из поля зрения и приходится обращаться не к ней самой, а к помощи памяти. Приступая к рассмотрению памяти, Сократ мельком касается меноновской проблемы познания, однако мы сразу же замечаем, что вместо прежнего припоминания сущностей и причин память занята теперь исключительно регистрацией чувственных впечатлений:

Смотри же, дело ли говорю. Может ли тот, кто прежде чего-то не знал, научиться этому впоследствии?

**Теэтет.** Конечно, может.

**Сократ.** А затем и другому, и третьему?

**Теэтет.** Почему бы и нет?

**Сократ.** Так вот, чтобы понять меня, вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка (ἐκταυεῖον); у кого-то побольше, у кого-то поменьше, у одного — из более чистого воска, у другого — из более грязного или из более жесткого, а у некоторых он помягче, но есть у кого и в меру.

**Теэтет.** Вообразил.

**Сократ.** Скажем теперь, что это дар матери муз, Мнемосины, и, подкладывая его под наши ощущения и мысли, мы делаем в нем оттиск (ἀποτυπώσθαι) того, что хотим запомнить из виденного, слышанного или самими нами придуманного, как бы оставляя на нем отпечатки перстней (ἐνσημαίνοντένονος). И то, что застывает в этом воске (ἐκταυῆ), мы помним и знаем, пока сохраняется изображение этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков (ἐκταυῆσαι), тогда мы забываем и больше уже не знаем (191c-e, пер. Т. В. Васильевой).

Отпечатки на воске служат знаками (σημεῖα) впечатлений, но когда впечатления отсутствуют, или недостаточно отчетливы (193c), или память удерживает их размытыми и спутанными друг с другом (194e — 195a), легко может возникнуть ошибка, состоящая в том, что знаки будут соотнесены не с теми впечатлениями. Мы видим, что разум вводится в заблуждение памятью, но ошибка при этом оказывается делом не знания и даже не самой памяти, а следствием соединения разнородных элементов — впечатлений и знаков, событий телесного мира и представленных метафорой восковой дощечки качеств познающей души. Сопоставление новых впечатлений и знаков памяти соответствует прежнему сопоставлению земных имен и забытых сущностей, а ошибка обращенной к чувствам памяти соответствует незнанию забывшей себя души («Федр»); различие состоит в том, что в памяти есть только знаки «ощущений и мыслей», и в ней больше нет места для идей и их имен. Это становится еще очевиднее во втором сравнении, которое предлагает Сократ, чтобы объяснить ошибку в вычислении. Подобная ошибка возникает не из сопоставления памятных знаков и ощущений, а из сопоставления знаний, которыми мы обладаем, но не держим постоянно в уме, а вызываем по мере необходимости. Если представить душу как своего рода клетку, в которую новые знания запускаются, как голуби, то ошибка возникает, когда мы промахиваемся и выхватываем из стаи вместо нужного голубя того, который попадет первым (197e — 199b). Хотя Сократ в конечном итоге признает подобное объяснение никуда не годным, для нас важен тот момент, который не подвергается ни сомнению, ни последующему опровержению: по словам Сократа, в детстве клетка

знания пуста (197e), и это значит, что сколь бы открытой познанию ни была душа, никакими прирожденными знаниями она не обладает, а поиск и получение нового знания не является припоминанием.

При всем внешнем сходстве с опытом припоминания из «Менона», майевтика, о которой говорится в «Теэтете», лишь очищает душу, придает ей рассудительность, но отнюдь не претендует на поиск спрятанных в ней идей. Продолжением «Теэтета» является диалог «Софист», и, возможно, нам стоит поискать именно в нем ответ на вопрос, почему Платон вдруг отказывается от теории припоминания, или, по крайней мере, предпочитает ее замалчивать. Помимо охоты на неуловимого софиста, предметом исследования «Софиста» является, собственно, чистое знание, представленное в знаменитой диалектике пяти категорий. Чтобы раскрыть это новое учение, Платон прибегает к фигуре Чужеземца, которого Феодор, по словам Сократа, приводит на встречу как «некоего бога» (216a). Блонделл «обращает внимание на то, что Сократ и Феодор говорят здесь о Чужеземце как о третьем лице, Сократ его не приветствует, его не представляют по имени, в разговор он вступает только после того, как Феодор и Сократ обменялись своим мнением о нем, и Сократ задал ему вопрос. Всё это подчеркивает странность Чужеземца, его “нездешность”» [2, с. 376]. И, действительно, искусство самого Сократа — это искусство незнания, оно целиком принадлежит земной мудрости и может лишь смиренно ожидать некоего бога или вестника богов, способного приобщить к подлинному знанию. При том, что последние слова «Теэтета» обещают новую встречу тех же участников и тем самым перебрасывают мост к «Софисту», явление Чужеземца все же разрушает формальное единство двух диалогов, ведь, как мы помним, «Теэтет» записан Эвклидом, и чтение его навеяно встречей с раненым Теэтетом и воспоминанием о Сократе. Таким образом, переход к «Софисту» совершается как бы вне записи, а тем самым и вне памяти, как если бы возможности припоминания были *исчерпаны* поисками первого дня и на смену им должно было прийти чистое и беспримесной знание.

Этот разрыв припоминания и знания на уровне повествовательной рамки диалога является усилением похожего приема, использованного в «Пармениде». Как мы знаем, этот диалог начинается с истории пересказов некогда состоявшейся беседы Сократа, Зенона и Парменида. Саму беседу со слов присутствовавшего при ней Пифодора запоминает наизусть и пересказывает Антифонт, а его пересказ в свою очередь доходит до читателя в пересказе Кефала (126a — 127a). Такое вступление должно убедить нас в аутентичности события, но при этом совершенно очевидно, что запоминание наизусть и воспроизведение по памяти не имеют ничего общего с самой беседой и тем сложнейшим исследованием, которое предпринимается Парменидом в отношении одного и иного. Вступление к диалогу соединяется с диалектикой одного и иного посредством критической части, в которой сначала Сократом излагается теория идей (129a-e), а затем приводятся аргументы Парменида, которые не оставляют от этой теории камня на камне (130b — 135c). При этом набросанная в общих чертах теория Сократа почти полностью соответствует теории идей из «Федона», связанной с концепцией анамнесиса. Отделяя этим фрагментом с критикой идей анамнесис вступления от исследования, которому

посвящена основная часть диалога, Платон фактически указывает на границы памяти и противопоставляет припоминанию идей диалектику, в которой идеи определяются не *сами по себе*, а через *отношение друг с другом* и в конечном итоге — через отношение со своим иным.

Диалектика пяти категорий в «Софисте» и есть не что иное, как знание отношения идей. Чужеземец определяет это отношение следующим образом: тождественное и иное полностью противоположны друг другу, и именно их смешение приводит к путанице и ошибке; но в своем разделении они тем не менее соотнесены друг с другом посредством бытия, в котором соучаствуют на равных, и различные формы этого соотнесения задаются второй оппозицией — покоя и движения, каждый из членов которой определяется и через тождество, и через иное (254d — 259d). Таким образом, речь, которая соединяет существительные и глаголы, утверждение и отрицание, следует этому ядру всех значимостей и всякого знания, но поскольку это ядро сформировано вокруг изначального разделения тождественного и иного, забвение этого разделения превращает речь в мнимость, которая, как оказывается, и есть пристанище софиста, скрывающее его от света знания (259e — 264e).

Софист рассчитывает на невнимание и беспамятство своих слушателей, и потому Платон сохраняет для памяти место в познании, но, как мы видели, это всего лишь место точной фиксации и сохранения полученных знаний. Впрочем, стоит отнестись внимательнее к рассуждениям Сократа в «Теэтете» и Чужеземца в «Софисте». Ведь сама по себе диалектика тождественного и иного не допускает путаницы, повсюду сохраняя нерушимость разделяющей их границы; раз ошибка все-таки происходит, значит тождественное и иное каким-то образом допускают смешение, даже если речь идет об их простом и мгновенном соприкосновении (как это предполагается, скажем, во второй гипотезе «Парменида»). Таким образом, память, в которой взаимная инаковость ощущения и отпечатка, телесности чувства и божественного воска души допускает возможность как правильного, так и ложного узнавания, оказывается не просто неким нижним уровнем регистрации знания, но фактически выносятся на самую границу тождественного и иного, в точку их соприкосновения и разделения, внутрь развилки истины и обмана, знания и не-знания.

Определенное прояснение этой специфической позиции памяти дает «Филеб». Поставленный в нем вопрос об удовольствии ведет Сократа к выделению четырех родов сущего: предела, беспредельного, меры их смешения и причины этого смешения (23cd). Мы видим здесь, что оппозиция предела и беспредельного, соответствующая тождественному и иному «Софиста», допускает не только некое внешнее соотнесение посредством категории бытия, но и действительное *смешение*, которое осуществляется как *количество*, т. е. определенная *мера* движения и покоя, звучания и тишины, например, как музыкальная гармония или членораздельность речи (17b). Разум, устанавливающий эту меру становления и бытия, выступает четвертым родом, т. е. причиной смешения, однако в самом смешении есть и *свой тип порядка*, который позволяет уравнивать противоположное и находить удовольствие в соединении различного. Этот тип удовольствия, с одной стороны, несравненно ниже спокойной бесстрастности предела или блаженства разума как причины



смешения, но с другой — только он приходит в непосредственную близость с чистым наслаждением становления. Это — *удовольствие памяти*, которое в каждый момент наслаждения помнит предшествующий момент и ожидает следующий: испытывая жажду, помнит о возможности ее утоления, а в момент утоления жажды наполняет радостью благодаря воспоминанию о ее утолении (35с). Удерживаясь на границе прошлого и будущего, память оказывается мерой предельного погружения души в безмерность становления, именно это и делает ее нижним уровнем познания, источником как правильного мнения, так и ошибки, то есть тем своеобразным местом души, отправляясь от которого она только и может предстать пред светом божественного знания.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Деррида Ж. Диссеминация. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 608 с.
2. Протопопова И. Сократ и тень (к драматической интерпретации «Софиста») // Платоновский сборник I. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии (Т. 14. 2013). — М.; СПб.: РГГУ — РХГА, 2013. — С. 367–404.
3. Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы // Логос. — № 2 (65). — 2008. — С. 135–158.

## МЕТАФИЗИКА ОБРАЗОВАНИЯ ДУХА В ФИЛОСОФИИ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА

Августиновская концепция образования духа, осуществляемого посредством «свободных наук» или «искусств», должна быть охарактеризована как «кость от кости» античной метафизической традиции. Во-первых, она должна пониматься как собственно философская, так как имеет своей целью последовательное возведение духа «от телесного к бестелесному», результатом которого является интеллектуальное созерцание божественного единства. Во-вторых, однако, в ее основании лежит субстанциализм античной культуры, исключающий деятельность конечного самосознания из содержания абсолютного и подавляющий тем самым субъективность логического процесса. Как следствие, структурная дифференциация «свободных наук» на «словесные» науки будущего тривиума и «реальные» науки будущего квадравиума выявляет противоречие, неразрешимое в рамках метафизического мышления античности, что обуславливает смену парадигмы образования духа в христианской культуре.

**Ключевые слова:** Аврелий Августин, античность, христианство, метафизика, образование, дух, «свободные науки».

*A. A. Tashchian*

*Metaphysics of the formation of mind in St. Augustine's philosophy*

St. Augustine's conception of the formation of mind realized by means of «liberal sciences» or «arts» is to be characterized as «bone of the bone» of the antique metaphysical tradition. Firstly, it is to be understood as properly philosophical as far as its aim is the gradual elevation of mind «from corporeal to incorporeal» resulting in intellectual contemplation of the divine unity. Secondly, however, it is founded by antique substantialism, which excludes the activity of finite self-consciousness and suppresses subjectivity in logical process. As a consequence, the structural differentiation of the «liberal sciences» into «verbal» sciences of the future trivium and the «real» sciences of the future quadrivium manifests a problem that can not be solved within the frames of the metaphysical thought of antiquity, which calls forth the change of the paradigm of mind formation in Christian culture.

**Keywords:** St. Augustine, antiquity, Christianity, metaphysics, formation, mind, «liberal sciences».

---

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

Августин актуален в самых разнообразных аспектах его весьма разностороннего творчества. Пожалуй, причиной этой актуальности для современности является пограничный характер его наследия, проводящий раздел между древним миром и новым, а значит, и *нашей* эпохой. Углубляясь в определенность его интеллектуальности, мы уясняем себе смысл своего собственного времени. Это уяснение, безусловно, предполагает обращение к августиновской проблематике *образования*. Для этого в трудах Августина имеются обязательные логические доводы, однако для начала напомним хотя бы такой исторический факт: именно Августин был тем мыслителем, в концепции которого античная «энциклопедия наук» впервые обнаружила себя как система семи «свободных наук» (т. е. как будущий тривиум и квадриум средневековья), имевшая целью подготовку к философскому и теологическому познанию. Впрочем, в нашем рассмотрении образование следует понимать не односторонне внешним образом — как всего лишь педагогический процесс, а в самом что ни на есть субстанциальном смысле — как собственную деятельность духа, в результате которой он осуществляет свою всеобщность. Иными словами, в образовании необходимо видеть процесс формирования духом самого себя.

Насколько же оправдано такое предпринятие со стороны изученности этого содержания историко-философской наукой? Заметим, что попытка дать даже сжатое представление *status quaestionis* оказывается несообразной с границами настоящей статьи и заведомо обречена на провал. Ведь, как остроумно заметила Ж. Элштейн, «огромная гора августиновских штудий все еще продолжает расти: она давно уже превысила книжную версию пика Эверест, причем настолько, что ни один ученый или даже группа исследователей не смогли бы в отдельности овладеть ею всей» [2, р. 254]. В этой же связи А.-И. Марру еще в далеком 1938 г. признавался, что нет ничего нового в том, чтобы показать в Августине одновременно и наследника античной культуры, и претечку культуры средневековой [3, р. XIV]. Однако несмотря на то, что эти формулы стали едва ли не банальными, французский ученый тем не менее выражал надежду, что, занявшись ими в свою очередь, он сможет показать, что «они содержат в себе истину, чья полнота и точное значение еще не были вполне измерены» [3, р. XV]. Нам поэтому также остается лишь заверить читателя, что вопреки тому, что августиновское наследие вообще и в особенности проблематика образования духа по видимости изучены «вдоль и поперек», остается немало пространства для исследовательского маневра. Чтобы его осуществить, следует смотреть на философию гиппонского епископа как на явление, каковое было не только опосредствовано «действующими» историческими причинами (что не может освободить нас от характера случайности в объяснении), но также доказывает себя в качестве момента всеобщего понятия историко-философского процесса.

*Философская* культура африканца была античной, а античная философия в своем целостном определении осуществила себя как метафизика. Как таковая античная мысль была начальным этапом в развитии философского понятия: именно в эту эпоху реализуется первое отрицание конечного характера человеческого опыта и все особенное возводится в форму непосредственной (абстрактной) всеобщности. Как следствие — все эмпирическое множество

как юдоль преходящей чувственной конечности может быть сохранено лишь при условии его возгонки в «сверх-сущее» единство интеллектуального мира. Насколько последний является действительным, это — общий вопрос об ограниченности и судьбе античной культуры. Сейчас же перед нами стоит задача удостовериться в том, что августиновская концепция образования в том отношении, в каком она представляет собой философски продуманную систему, есть *метафизика* и, значит, «кость от кости» произведение античного духа.

Рассматривая формы образования духа, мы вынуждены внести определенные ограничения, а именно: сузить исследуемое поле до «границ» всеобщего духа, или, как выразился бы Гегель, абсолютного духа. Более того, в этой высшей сфере духовного образования мы сконцентрируемся исключительно на сфере науки по следующим соображениям.

Напомним, что к формам познающего себя духа относятся искусство, религия и философия (как всеобщая наука). Прежде всего, из нашего рассмотрения мы исключаем религию. Дело в том, что она, выражаясь в форме представления, является внутренностью всеобщего духа, его неналичным субстанциальным «средним термином», связывающим (как подобает ей также согласно ее этимологии — *religio* от *religo* (лат.)) такие крайности его «объективности», как чувственное созерцание и чистое мышление, в стихиях каковых соответственно реализуются искусство и философия. Иными словами, то, каким образом религия наличествует, как раз и обнаруживается в духовных способах художественного созерцания и научной (философской) мысли.

Однако духовная ситуация с античными культурой и образованием такова, что бытовавшие в ту эпоху представления об искусстве и науке (философии) существенно отличны от тех, что традиционно разделяются нами. Когда об искусстве говорим *мы* (а именно с точки зрения результата в развитии *новой культуры*), то в виду имеется первейшая форма абсолютного духа, каковая, хотя и осуществляется в чувственности созерцания, представляет собой проникновение в его бесконечную логическую природу. Когда же о художественной деятельности заговаривает античный интеллектуал вроде Августина, то по причине стихийности (или же «наивности») его метафизического взгляда он не может признать ее подлинно духовную необходимость. В этом смысле симптоматично высказывание все того же А.-И. Марру, указавшего, что «нельзя не заметить лакуну, которую оставляет в античном мышлении отсутствие нашего понятия искусства» [3, р. 203]. Дело, впрочем, не просто в том, что, как выражается французский исследователь, это понятие было «менее ясным», а в том, что оно получало метафизическое истолкование. Поэтому вполне в духе Платона, требовавшего изгнать поэтов из идеального государства, африканский римлянин презрительно относится к художественному опыту, будь то опыт исполнителя или зрителя (слушателя). Способность к такому искусству оценивается Августином не выше способности соловья издавать ритмичные трели. По его убеждению, ни художник, ни публика, пребывая в пределах этого опыта, не в силах сознательно постичь за чувственной иллюзорностью произведенных образов то, что является истинным, разумным основанием их красоты. Как следствие, Августин-метафизик непременно стремится вырвать человеческий дух из бессознательности художественного творчества,

поскольку оно остается погрязшим в подлежащей редукции чувственности. В итоге искусство в собственном (т. е. в *нашем*) понимании требуется исключить из августиновской программы «высшего» образования.

В этой же связи необходимо проявить внимательность к терминологии. Обычно в переводах классической литературы мы не находим комментариев касательно того, что на деле следовало бы подразумевать под нашим словом «искусство». Проблема, между тем, состоит в том, что из-за общей метафизической направленности античной культуры латинский термин *ars* (как, впрочем, и греческий τέχνη), каковой у нас расхожим образом передают как «искусство», в своем действительном узусе был близок по значению термину *disciplina* (соответственно по-гречески — ἐπιτήρησις), служащему для передачи понятия «наука». Так что, если не затрагивать всех возможных нюансов в игре значений *artis* и *disciplinae*, нужно в целом признать, что эти термины были взаимозаменяемы и оба употреблялись для обозначения сознательной деятельности в форме мышления. В этом нетрудно убедиться, познакомившись со следующими деталями августиновской доктрины. В трактате «О музыке» Августин одинаковым образом задействует оба термина для того, чтобы описывать метафизическую (сверхчувственную) предметность, которая постигается не «неразумным мнением», а только «истинным и достоверным разумом» [4, col. 1152]. Научный характер августиновского *artis* обнаруживается также в том, что в дефиниции музыкального «искусства» мыслитель считает центральным предикат «знание» (*scientia*), каковой для него несомненно связан с рациональной деятельностью, собственной формой которой является сознательное мышление. Примечательно, что с точки зрения гиппонца знание обитает в одном лишь «сознании», или в «духе» («*in solo animo habitare scientiam*» (курсив наш. — А. Т.)) [4, col. 1087], как в мыслящей форме субъективности, а не просто в «душе» (*in anima*), которая в своей непосредственности роднит нас с животными. Но раз знание в его понимании может обретаться «только в интеллекте» (*in solo intellectu*) [4, col. 1088], то «искусство» есть разновидность «рацио» (*ars ratio esse quaedam*) [4, col. 1086], вполне совпадающая с «наукой». Наконец, дабы расставить все точки над *i* в этом терминологическом отношении, приведем свидетельство святого отца из другого его сочинения — «Об истинной религии». Здесь, говоря о высшей форме разумной жизни, Августин утверждает, что она становится таковой по преимуществу постольку, поскольку является причастницей какого-либо «искусства», или же «науки», или даже «мудрости». Далее же, предлагая разобраться, в чем заключается природа самого «искусства», он сообщает, что под «искусством» он имеет в виду не то, что воспринимается опытным путем (т. е. не художественный опыт), а то, что исследуется посредством логической деятельности (*neque nunc artem intellegi volo, quae notatur experiundo, sed quae ratiocinando indagatur*) [4, col. 146]. Но все это как раз и означает, что там, где образованная античность устами Августина говорит об «искусстве», она неизменным образом подразумевает научное познание.

Стало быть, ясно, что истинной сферой духовного восхождения для римского мыслителя была именно наука, отчего в его языковом обычае, как и в узусе античной культуры в целом, *artes liberales* неизбежно должны были отождествиться с *disciplinae liberales*. Они, между тем, и составили фундамент

образования духа в завершающей себя античности, которая завещала их Средним векам. Какова же, однако, роль Августина в формировании их системы, а также в истолковании их значения?

Нам хорошо известно из слов самого философа, что он решил заняться написанием трактатов о них, когда готовился к принятию крещения в Кассидиаке [4, col. 591]. Впрочем, несмотря на всю амбициозность задуманного (но не претворенного в действительность) плана, Августин не был первым латинским мыслителем, обратившимся к корпусу «свободных наук» как к необходимой образовательной программе. Задолго до него римский ученый Марк Теренций Варрон реализовал этот проект в виде девяти книг. Очевидно, что в случае с августиновским стремлением осуществить свои научные амбиции посредством *disciplinarum librorum* мы имеем дело с устоявшейся античной культурной традицией, берущей начало, как мы знаем, еще у греков. При всем возможном разнообразии того, с какой особенной целью индивидуальный дух мог образовываться с помощью этой системы, нас интересует ее «метафизический», т. е. собственно философский, аспект. В этом смысле главной целью изучения «свободных наук» было возведение духа в интеллектуальную область непреходящих универсалий, что в устах самого Августина получило следующую формулировку: «шагая постепенно, дойти или же привести через телесное к бестелесному» [4, col. 591]. Заметим, кстати, что этот августиновский «девиз» типичен для метафизического воззрения на процесс образования духа, каковое *par excellence* выразилось в итожащей античную культуру неоплатонической философии.

Хотя говорить о связи епископа Гиппона с неоплатонизмом — трюизм, мы не можем не принимать во внимание тот факт, что Августин ко времени изложения своей образовательной программы в беседе «О порядке» уже основательно познакомился с переводами на латынь «книг платоников», благодаря чему и оказался способным предложить философскую концепцию «свободных наук». В чем же состоит собственно философский характер этой концепции? Если бы мы в этом отношении ограничивались мыслью о том, что этот научный корпус служил подготовкой к подлинно философскому или — позднее — богословскому познанию, то ничего специфически замечательного в предложенной Августином научной системе не было бы. Между тем нельзя не заметить, что она удерживается вполне определенным неоплатоническим принципом Единого, благодаря чему совокупность «свободных наук», подлежащих изучению, перестает быть случайной. И в самом деле, у Августина в трактате «О порядке» мы имеем дело не просто с последовательным описанием дисциплин, но с концепцией их генезиса, проявляющего их внутреннюю необходимую связь, каковая как раз и составляет их метафизическое основание. Таковой связью, по мысли африканца, является разум (*ratio*), различающийся на формы «разумющего» (*rationalis*), «субъективного», и «разумемого» (*rationabilis*), «объективного» [4, col. 1009]. Подлинная определенность всего разумного в августиновской версии неоплатонизма — число, которое выполняет скрепляющую и опосредствующую роль между особенными науками и философией. Последняя же представляет собой высший уровень разумного познания и стремления к божественному Единому.

Характерно, что африканец ограничивает научную предметность только сферой «разумеемого», т. е. разумного лишь в односторонне объективном смысле. Дело в том, что разумное как «разумеющее» (т. е. как разумное в субъективном смысле, а именно как «душа», а точнее, «сознание») не осознается им в качестве специфической области научного исследования. Согласно позиции Августина, в субъекте, конечно же, обнаруживается сфера «разумеемого», так что, например, человеческая речь как раз представляет собой обязательный объект для изучения [4, col. 1009–1010], в каковом наука должна выявить его субстанциальность. Однако наша субъективность, взятая сама по себе, вовсе не образует никакой тотальности, чей бы процесс был признан им как непреложный раздел философского (научного вообще) знания. Этот подавляющий субъективность субстанциализм является неотъемлемой характеристикой античной метафизики в целом и предельно четко обозначает границу в образовании духа древности. В философском отношении, кстати, это ограниченность заключается в том, что античность (а вместе с ней и Августин) не знала развитой формы *феноменологии* как такой философской науки, в которой метафизическое (логическое, субстанциальное) имеет свою необходимую предпосылку.

Объективно же разумное (*rationabile*) гиппонец далее разделяет на три части, и следует признать, что при всей очевидной необходимости нынешней дифференциации она допускает неоднозначное истолкование. По Августину, есть три рода вещей, в которых проявляется это «разумеемое»:

Один — в действиях, связанных с некоторой целью; другой — в говорении; третий — в наслаждении. Первый увещевает нас не поступать произвольным образом; второй — правильно излагать; последний — блаженно созерцать. Исходный состоит в нравах, два заключительных — в науках, о которых мы ведем речь (*Unum est in factis ad aliquem finem relatis, alterum in discendo, tertium in delectando. Primum nos admonet nihil temere facere, secundum, recte docere, ultimum, beate contemplari. In moribus est illud superius, haec autem duo in disciplinis de quibus nunc agimus*) [4, col. 1011].

Сходу бросается в глаза, что предложенное Августином деление формально-логически далеко не безукоризненно, так как представляется, что оно или делает скачок, или производится по разным основаниям, отчего у него роды «разумеемого» то в начале исчисляются тремя, то в итоге сводятся к двум. Подобная логическая загвоздка в движении августиновской классификации требует особого внимания, тем более потому, что нам не стоит ждать от него рассудочно безупречного разделения, ибо в этом отношении мыслитель был осознано беспечен. Которая же из версий группирования формообразований науки представляется наиболее обоснованной и нет ли между ними более общей логической связи?

Если исходить из идущего первым по счету разделения объективной предметности разумного на три части, то изначально велико искушение представить его как традиционное для античности трехчастное деление философии на этику, логику и физику. Повод к такой интерпретации дает, пожалуй, сам Августин, в чьих трудах мы не раз сталкиваемся с изложением тройственной

структуры философского знания. В беседе «Против академиков», написанной в тот же самый период, что и рассматриваемое сочинение «О порядке», мыслитель указывает, что это разделение исторически сложилось из нравственных штудий Сократа, пифагорейских исследований естественных и божественных предметов и диалектики, добавленной к ним Платоном [4, col. 954]. Аналогичная классификация философии обнаруживается позднее в письмах епископа Гиппона. Так, в «историко-философском» письме к Диоскору он отмечает, что предметом любознания является вопрошание или о нравах, или о природе, или о рассуждении [5, col. 441]; а в письме к Волузиану, отец Церкви, комментируя один евангельский пассаж, утверждает, что в нем заключается вся философия, т. е. физика, этика и логика [5, col. 524]. Весьма развернуто Августин размышляет об этом в эпохальном трактате «О граде Божием». В нем он, во-первых, совершенно определенно говорит о трех частях философского знания: «одной — естественной, другой — рациональной, а третьей — нравственной» [8, col. 229], причем областью первой он называет предметность созерцания, в каковой постигаются причины природы; второй — то, благодаря чему разграничивается истинное и ложное; последней — преимущественным образом действие [8, col. 228]. Во-вторых, как и прежде, Августин связывает такую структуру философии с именем Платона (несмотря на то что у самого Платона это трехчастное деление философии отсутствует, хотя позднейшие античные писатели ему частенько его приписывали). Однако самое важное — то, что как и в случае с дифференциацией «разумеемого», осциллирующей между двумя и тремя составными элементами, каковую мы обнаруживаем в сочинении «О порядке», гиппонец оставляет здесь место для двусмысленности в отношении принципа разделения философии, так как наряду с изложенным выше тройственным делением проводит ее предварительное различие на две части. Он сообщает, что поскольку предметность философии заключена в области действия и созерцания, постольку одна ее часть может называться деятельной, а другая созерцательной, так что к первой относится руководство жизнью, т. е. нравственные установления, а ко второй — постижение причин природы и истины в ее совершенной чистоте [8, col. 228]. Более того, сам Августин далее в явном образе присовокупляет примечание, что прежняя трехчастная структура философии отнюдь *не противоречит* (*non est contraria*) ее разделению на два, потому что, как ему представляется, хотя «рациональная» часть необходима как для предметности действия, так и предметности созерцания, все же преимущественным образом истина узревается именно в созерцании [8, col. 228]. Не трудно заметить, что демарши августиновской логики в дифференциации предметности философии совпадают с тем, каким способом он интерпретировал спецификацию области объективно разумного. Поэтому мало удивительного в том, что у исследователей может возникнуть иллюзия, что последняя представляет собой августиновское структурирование собственно философского знания. Жертвой этой иллюзии пал, к слову, М. Кутино, убежденный в том, что рассматриваемый нами пассаж из трактата «О порядке» (2, 12, 35), в котором говорится о трех составляющих «разумеемого», как и приводившийся ранее отрывок из сочинения «Против академиков» (3, 17, 37), являются «недвусмысленными ссылками на трехчастное разделение



философии» (le menzioni esplicite della divisione tripartita della filosofia) [1, p. 78]. Похоже, что ту же самую ошибку совершает в своих комментариях к трактату «О порядке» и Й. Треленберг, считающий, что в изучаемом месте Августин зависит от уже рассмотренного цицероновского представления о разделе философии [11, S. 308].

Между тем, при всей формальной идентичности той процедуры, посредством которой Августин разделяет философию и «разумемое» на составляющие компоненты, необходимо помнить, что процесс, дескрипцией какового занимается мыслитель в тексте «О порядке», представляет собой последовательные ступени в подъеме духа и, по справедливому замечанию М. Свенсона, завершается «по ту сторону наук» — в философии [10, S. 49]. А это как раз и означает, что разделение философии на этику, физику и логику не имеет прямого отношения к той области *rationabilis*, до предметности которой добрался дух в своем образовании. Вернемся поэтому к вопросу о трех- и двухчастном делении объективно разумного у Августина уже освобожденными от иллюзии его объяснения как внутренней дифференциации философии.

Как мы уже убедились, Августин не сознавал необходимость гармонизации того интеллектуального разрыва, каковой манифестирует его двойственная классификация. Следовательно, именно на нас лежит бремя того, каким образом возможно связно вплести это раздвоение в целостный контекст августиновской рефлексии. Эта комбинация осуществима, если только мы не будем сковывать себя ограниченным пространством рассматриваемого пассажа, а взглянуть на проблему в более широкой перспективе (что вполне соответствует духу трактата «О порядке» в особенности и августиновской мысли вообще). Прежде всего обратим внимание на то, что манера, с которой мыслитель презентует трехчастное деление, совершенно эмпирическая: «есть», «существует» (*sunt*) то-то и то-то, а именно «три рода», необходимость чего (и, значит, разумный, научный характер) пока никак не положена. Как следствие, возникает потребность реформатировать проведенную «классификацию» и сообщить ее элементам большую конкретность, в связи с чем Августин выдает нам ее принцип. Для нас он вполне определенно отличает сферу конечной деятельности духа, «нравов», от формы его всеобщей деятельности, т. е. «наук», предметность каковых и является отныне его исключительным интересом (*disciplinis de quibus nunc agimus*) [4, col. 1011]. Чтобы пояснить себя, обратимся к наиболее фундаментальным положениям августиновской беседы. Гиппонец утверждает, что всякое «зло», вся возможная превратность и противоречивость конечного, покрывается и снимается божественным порядком, каковой представляет собой не что иное, как такую возвышенную науку (*disciplina*), что сокрыта от необразованного духа (толпы), еще не начавшего своего возвышения, а потому крайне удаленно взирающего на эти божественные высоты снизу вверх, но которая при этом в высшей степени достоверна для тех, кто, возлюбив Бога, начал это восхождение [4, col. 1006].

Что же это за божественная наука? Отвечая на этот вопрос, мы должны держать в уме, что ее определенность не равна *нашему* понятию науки, так как из нее исключается познание конечного самосознания, отчего она представляет собой логическое только в метафизическом смысле слова, т. е. лишь

в значении его субстанциальности, но не никак не в значении деятельности и процесса субъективности. Поэтому, характеризуя ее, Августин называет ее «самим божественным законом, вечно пребывающим у Бога неподвижным и неколебимым, который словно копируется в сведущих душах, чтоб они знали, что они живут тем лучше и возвышеннее, чем, постигая в мышлении, совершеннее созерцают его и чем усерднее соблюдают его в жизни». Тем, кто стремится овладеть этой «наукой», предписывается следовать двойному порядку, одну сторону которого Августин называет «областью жизни, а другую — образования» (*cuius una pars vitae, altera eruditionis est*) [4, col. 1006]. Первая состоит в усвоении субстанциальных норм нравственности и не предполагает возвышения субъективности над опытом обыденного сознания. Вторая же — *pars eruditionis* — как раз и состоит в интеллектуальном восхождении духа к своей абсолютной свободе посредством *disciplinarum liberalium*.

Дело в том, что хотя оба аспекта «божественного закона» или «божественной науки» Августина в себе разумны и потому являются экспликацией разума, лишь один из них является его саморефлексией, следовательно, имеет для нас значение тотальности, понятия науки, тогда как другой остается формой его непосредственной реализации. Если брать эти аспекты абстрактно, вне действительности их отношения, то они могут представляться как существующие внеположно, лишь наряду друг с другом. В случае такого превратного представления их единство оказывается вне их особенности, отчего они обретают его, только будучи погруженными в субстанциальность божественного всеобщего, каковая в свою очередь не может найти адекватного воплощения в субъективности ни одного из своих аспектов. Именно таков древний — *метафизический* — способ мыслить, в определенности которого целое всегда остается «по ту сторону» своих моментов и не получает в их конечности своей подлинной реализации. Отсюда вся та раздвоенность и разорванность, которая столь характерна для августиновского (и, к слову, античного вообще) подхода к определению принципа научной дифференциации.

Еще раз вспомним, что гиппонец специфицирует для себя абсолютное знание — Бога — как закон или как науку. Очевидно, что в качестве закона оно выступает для него тогда, когда он видит в нем всеобщность объективной *деятельности*, а в качестве науки — когда имеет в виду всеобщность *познания*. Именно поэтому наиболее общим принципом разделения сферы «разумеемого» у Августина следует считать различие между «действием» (*actio*) и «созерцанием» (*contemplatio*), «практическим» и «теоретическим». Заметим, впрочем, что хотя дифференциация самого научного знания не основывается безусловно на противоположности действия и созерцания [10, s. 50], последняя все же служит демаркационной линией между «жизненным» и «научным» путями к божественному. В связи с этими необходимо быть более последовательным, нежели сам мыслитель. Если отправляться от более общего контекста августиновской мысли, то выясняется, что первичным делением «разумеемого» является деление на область (конечной) деятельности, *actio*, каковая в своей высшей форме реализуется в системе нравственности, и на область познания вообще, на науку, каковая также в своей высшей форме реализуется как *contemplatio*. Нам не должен смущать тот факт, что для

самого Августина принцип свободного научного познания отнюдь не прозрачен, отчего он не в состоянии осуществить требуемую дифференциацию из единого основания, по каковой причине дальнейшее различие «свободных наук» распадается на науки изложения и науки созерцания. На данном этапе важно понять, что для гиппонца разум в собственной форме осуществляет себя только тогда, когда он высвобождается из деятельности, имеющей конечную определенность, и обращается к деятельности «чистой», т. е. в форме научной «созерцательности». У Августина как христиански ориентированного мыслителя это противоположение впоследствии получило соответствующее новозаветное звучание. Для олицетворения логической оппозиции *actionis* и *contemplationis* святой отец пользуется прежде всего образами евангельских персонажей — сестер Лазаря Марфы и Марии. Согласно тексту Святого Писания (Лк 10: 38–42), Марфа, принимая Господа, суетилась по дому. — она является, по мысли Августина выражением *конечной деятельности*; Мария же, севшая у Его ног и внимавшая Ему, соответствует *созерцанию бесконечного*. Поэтому именно Марии принадлежит «лучшая часть» (*optima pars/pars melior*) [7, col. 615; 9, col. 834]. Эта «лучшая часть» — *contemplatio* — связывается у гиппонского епископа с *познанием* (*cognitio*) [6, col. 1302], так что для нас нет сомнений в том, что там, где Августин пытается провести дифференциацию «разумеемого», для него существенным является различие между формой не знающей себя действительности разумного, нравственности, и формой ее самосознания — наукой вообще.

Но как же обстоят дела у Августина с разделением самих «свободных наук», сфера каковых, как мы это показали, должна мыслиться относящейся к области интеллектуального созерцания? Этот вопрос тем более проблематичен, что для самого гиппонца принцип проведенной им дифференциации вовсе не тот, благодаря которому *rationabile* подразделено на регионы «конечного» и «бесконечного», «действия» и «созерцания». Следует, впрочем, признать, что имплицитно августиновская мысль отнюдь не лишена этого различия. К слову, в трактате «О музыке» мыслитель определенно различает ритмическую предметность античных наук грамматики и музыки: первая имеет дело с ритмикой как только конечной сферой, только с чувственными «следами» тех интеллектуальных субстанциальных чисел-ритмов, которые составляют содержание второй. Однако отмеченное содержательное различие не кладется Августином в основание сознательно проведенной классификации научных дисциплин. Мы помним, что «свободные науки» подразделяются у него на два «гештальта»: определенность первого — «в говорении», *in di (s) cendo*, так что он деятелен как «правильное изложение» (*recte docere*); предметность второго — «в наслаждении», *in delectando*, каковое, по его словам, достигается «блаженным созерцанием» (*beate contemplari*). Первое научное формообразование, по мысли Августина, состоит в дисциплинах «общения», которые занимаются «формальной», или даже *внешней*, стороной познания, так как они изучают необходимые для него процедуры коммуникации и дискурса в широком смысле слова. Сюда он отнес грамматику, диалектику и риторику. В случае грамматики дух делает своим предметом языковую область «разумеемого». От этой «поверхностной» области, или — выражаясь иначе — от сферы того, как «разумеемое» непо-

средственно налично в деятельности познания, дух устремляется к его «внутри-себя-бытию», к мышлению, т. е. к «той самой силе, посредством которой разум породил науку в целом» (*hanc ipsam vim, qua peperit artem*) [4, col. 1013]. Она составляет предмет науки логики, или диалектики, благодаря каковой научное познание получает определение, разделение и объединение, отчего оно не только распределилось и упорядочилось, но и защитилось от проникновения всякой лжи. Классификация «коммуникативных» наук тем самым должна была бы быть завершена, ведь грамматика и диалектика олицетворяют собой «экстерьер» и «интерьер» дискурса, ибо они как члены исчерпывают объем понятия деления. Однако Августин примешивает к этому основанию дифференциации наук прежде обсуждавшийся принцип различия «разумеемого» на «созерцание» и «действие», каковой на данном этапе образования духа получает значение различия рассматриваемых наук на «фундаментальную» и «прикладную» формы. Очевидно, что первая имеет своим высшим образом диалектику, так как ее интерес чисто теоретический, всеобщий. Но поскольку по замечанию философа лишь редкий ум способен узреть истину в ее чистоте, постольку большинство людей приходится убеждать, возбуждая их посредством конечных интересов, для чего необходима еще одна наука — риторика. Перед нами, таким образом, столь хорошо известный «тривиум», состоящий из, как скажет будущее средневековье, «словесных» наук (*disciplinae* или *artes sermocinales*), — первый раздел образования духа в форме «свободных наук».

Особо примечательно, впрочем, здесь то, что приведенные «тривиальные» науки, с точки зрения античного метафизика, еще не есть *реальное* движение разума к созерцанию божественного. Таковое начинается только тогда, когда дух в своем образовании переходит к тем «свободным наукам», которые впоследствии будут зафиксированы рефлексией как «квадривиум», или как именно «реальные» науки (*disciplinae* или *artes reales*). К ним, как известно, средневековье отнесет арифметику, геометрию, музыку, астрономию. Но что же делает эти науки «реальными»?

Дело в том, что в них, как объясняет мыслитель, все предстает разуму как определенное *числом*. Так, погружаясь сначала в «телесную материю звуков», разум обнаруживает, что она подлежит ритмическому упорядочиванию, что свидетельствует о том, что в этой стихии «всем заправляют числа» [4, col. 1014]. Постигание субстанциальности числа в этой особенности составляет науку музыки. Далее, по Августину, следует геометрия, образующаяся как результат проникающей деятельности разума в сущностную и совершенную определенность конечных зримых образов, каковую опять-таки составляют числа. Затем разум обращается к движению неба, в процессе которого его тела чередуются неизменными временными промежутками, проходя размеренные пространственные расстояния и пребывая в определенных пропорциональных отношениях, в чем неизменно усматривается господство чисел и что является предметом науки астрономии (астрологии) [4, col. 1014]. Наконец, мы должны сказать о еще одной «реальной» науке — арифметике, имя которой, как ни странно, не называется в августиновском изложении «свободных наук». Впрочем, было слишком поспешным из этого заключать, что для Августина не существовало *особенной* предметности «чистых» чисел в форме отдельной

области научного знания. Во-первых, не будем забывать, что в «Пересмотрах» гиппонский епископ упоминает арифметику в ряду наук, трактаты о которых он начал писать в Италии [4, col. 591]. Во-вторых, он все же специфицирует ее место в ряду «математических» наук, относя к ней область «незыблемости чисел» [4, col. 1001], хотя дает ей описательное название, именуя «той наукой, что занимается числами» (*ea disciplina quae est de numeris*) [4, col. 1096].

Очевидно, таким образом, что «математические» науки признавались *реальными* потому, что их целью было возведение особенных конечных областей сущего, остающихся в плену чувственной видимости, к интеллигибельной действительности, т. е. к субстанции, имеющей определенность числа. Неудивительно, что для Августина образовавшийся посредством этих наук дух уже способен приступить к философскому познанию, чья собственная предметность — «душа», т. е. он сам, конечный дух, и Бог [4, col. 1017]. При этом дух, осуществляющий посредством разума метафизическое стремление к божественному, обнаруживает, что он сам есть число, которым все счисляется, а если и нет, то в числе пребывает Тот, Которого он стремится достичь [4, col. 1015].

Однако как раз в этой кульминационной точке в образовании духа, заключающейся в переходе от «свободных наук» как необходимых ступеней его возвышения к божественному знанию, раскрываемому философией (или теологией), становятся предельным образом заметны абстрактность и противоречивость этой метафизической конструкции. Начнем с того, что рассматриваемый «трансцензус» есть на деле погружение определенности сознания в неопределенность субстанции, отчего по Августину (и вполне созвучно античной традиции) «чистая» предметность Божества «лучше познается незнанием» [4, col. 1015], т. е. восхождение и образование духа осуществляется посредством одностороннего отрицания и разложения всего особенного. Примечательно в связи с этим, что *разум* лишь *находит* себя определенным как число, а значит, не усваивает себя таковым во внутренней, логической же необходимости. Как следствие, столь же лишь опытным, т. е. научно необъясненным и необъяснимым, остается переход от всеобщего к особенному, так что необходимость осуществления числовой определенности в предметности «реальных наук» пребывает неположенной.

Впрочем, наиболее «кричащим» противоречием августиновской системы *disciplinarum liberalium* является специфика разрыва научного знания на «субъективные» и «субстанциальные» науки. Дело в том, что хотя мыслитель формально, или в соответствии со своим абстрактным принципом дифференциации, интерпретировал «тривиальные» науки как такие, которые лишь подготавливают дух к «реальному» познанию, выражаемому науками «квадривиума», он все же не мог не признавать, что всеобщей формой научного познания является *диалектика*, т. е. логическая наука. К примеру, в беседе «О порядке» Августин называет ее наукой, которая «учит учить и учит учиться» и в которой «разум показывает себя самого и раскрывает, что он есть, какова его цель и значение», так что именно она «знает, как познавать, и она одна не только стремится, но и способна делать [дух] знающим» [4, col. 1013]. В трактате «Против академиков» мыслитель высказывается о ней еще более определенно, говоря, что она «или сама мудрость, или же мудрость без нее

совершенно не возможна» [4, col. 954]. Наконец, в «Монологах» он и вовсе рассматривает диалектику как науку, образующую все остальные, и притом такую, которая истинна посредством себя самой и даже есть сама истина [4, col. 895]. Получается, таким образом, что, увлекаемый имманентной необходимостью мышления, Августин должен был видеть и видел в диалектике всеобщую *форму* научного познания. Далее за этим «откровением» должно было бы последовать признание того, что ее предметность есть в той же степени и его всеобщее *содержание*, чего, однако, не произошло, так как мышление (*cogitatio*) осталось для него лишь конечной субъективной деятельностью. А то, что у нашего метафизика *recte docere*, т. е. «формальный», субъективный принцип организации научного образования, никак не может сойтись с *beate contemplari*, или с «содержательным», субстанциальным принципом, особенно наглядно иллюстрируется его метафизической установкой, сообразно которой итогом всех познавательных усилий субъекта проникнуть в умозрительную субстанцию является лишь «преходящее мышление о непреходящем предмете» (*rei non transitoriae transitoria cogitatio*) [9, col. 1010]. Вот почему даже если дух в своем образовании и возвышается к умопостигаемому лону причин всего сущего, немощь его конечности такова, что его познавательное стремление, его интеллектуальный взор неизбежно отражается и отбрасывается обратно «невыразимым светом» постигаемого [9, col. 1064; 4, col. 1264].

Вскрытая проблемность концепции образования духа посредством *disciplinarum liberalium*, конечно же, неразрешима в рамках античной метафизической парадигмы, ведь она исключала процесс субъективности из содержания божественной субстанции. Но как раз поэтому дух и должен был распрощаться со своим высшим, но все же еще только *ветхим* образом, каковой он смог для себя создать в античной науке. Дальнейшее развитие духа состояло в том, чтобы в его *новом* образовании сохранялся, «спасался» момент конечного самознания, «я», который уже получил субстанциальное признание в содержании христианской религии и из которого как корневого принципа впоследствии возшла новоевропейская наука. Эта *гуманизация* образования, между тем, начиналась с того, что дух, как бы перевертываясь в себе самом и юродствуя, погружался вновь в стихию необразованности. Поэтому отныне на долгие века, несмотря на все почтение средневековых умов перед метафизическими высями античности, образцом стяжателя божественной мудрости будет уже не вышколенный в «свободных науках» философ, а евангельский простец-рыбак.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Cutino M. Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino // *Revue des études augustiniennes*. — 1998. Vol. 44, N 1. — P. 77–100.
2. Elshtain J. B. Why Augustine? Why now? // *Augustine and Post-Modernism: Confessions and Circumfession* / Ed. by J. D. Caputo and M. J. Scanlon. — Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2005. — P. 244–56.
3. Marrou H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. — Paris: De Boccard, 1983.
4. *Patrologiae cursus completus: Series Latina* / Accurante J.-P. Migne. — T. 32. — Parisiis, 1877.

5. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* — T. 33. — Parisii, 1902.
6. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* — T. 34. — Parisii, 1887.
7. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* — T. 38. — Parisii, 1863.
8. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* — T. 41. — Parisii, 1900.
9. *Patrologiae cursus completus: Series Latina / Accurante J.-P. Migne.* — T. 42. — Parisii, 1841.
10. Svensson M. *Theorie und Praxis bei Augustin: Eine Verhältnisbestimmung.* — Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 2007.
11. Trelenberg J. *Augustins Schrift De ordine: Einführung, Kommentar, Ergebnisse.* — Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

УДК 1 (159.95)

## ЖОРЖ ДЕ РОД ОБ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПОСТИЖЕНИИ

*Перевод с латинского Г. В. Вдовиной\**

В переводе представлен фрагмент университетского курса «Перипатетическая философия» (1671), автором которого был французский иезуит Жорж де Род. В переведенном фрагменте речь идет об интеллектуальном постижении и его сущности, а также о видах постижения.

**Ключевые слова:** интеллектуальное постижение, схоластика XVII в.

*Georges de Rhodes on the intellection  
(transl. by G. V. Vdovina)*

The publication presents a fragment of the university course «Peripatetic Philosophy» (1671) written by French Jesuit Georges de Rhodes. The translated fragment deals with the intellection, its essence and its kinds.

**Keywords:** intellection, 17th century scholasticism.

Жорж де Род — французский теолог и философ второй половины XVII в., член ордена иезуитов. Доступных сведений о нем крайне мало, а существующая библиография исчерпывается тремя коротенькими заметками в специализированных справочных изданиях. Известно, что де Род родился в Авиньоне в 1597 г. и предположительно был братом Александра де Рода — знаменитого французского миссионера-иезуита, проповедника христианства во Вьетнаме и создателя вьетнамского алфавита, который используется по сей день. Практически вся жизнь Жоржа де Рода прошла в Лионе: здесь он вступил в ряды Общества Иисуса в 1613 г., здесь преподавал риторику, затем философию и теологию в коллегииуме Нотр-Дам, который он же возглавлял в течение двадцати семи лет. Здесь же, в Лионе, 17 мая 1661 г. завершилась жизнь Жоржа де Рода.

---

\* Вдовина Галина Владимировна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, galvd1@yandex.ru.

Перевод выполнен по изданию [9, р. 512–517] при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 13-06-00103а «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта».



Наследие французского иезуита составляют два обширных труда, заслуживающих самого пристального внимания современных исследователей белых пятен в интеллектуальной истории раннего Нового времени. Во-первых, это два тома «Диспутиаций о схоластической теологии» [10]; во-вторых, мощный философский курс под названием «Перипатетическая философия в подлинно аристотелевском духе» [9]. Это один из самых полных философских курсов, созданных во второй половине XVII в., и лучший курс из тех, что были написаны французскими иезуитами. В переводе представлен фрагмент из той части философского курса Жоржа де Рода, которая посвящена науке о душе, конкретно — интеллектуальному постижению, его разновидностям, условиям осуществления и объектам.

\* \* \*

**Жорж де Род**  
**Перипатетическая философия**  
**книга II, диспутация XVIII, раздел IV:**

**Раздел IV:**  
**О постижении как таковом**

После умопостигаемого объекта и интенциональных форм [species], служащих интеллекту, встает настоятельная необходимость рассмотреть собственный акт интеллекта, именуемый актом постижения [intellectio]. Здесь можно было бы вспомнить многое, что обсуждалось в «Логике» относительно природы высказываний, их истинности и ложности, относительно актов и языковых формулировок знания или мнения. В соответствующих местах я высказал все, что касается подлинной сути ментальных операций, которыми управляет логика. Теперь, опустив сказанное, я рассмотрю в общих чертах, во-первых, сущность постижения; во-вторых, сущность интуитивного и абстрактного познания; в-третьих, сущность объемлющего познания [cognitio comprehensiva]; в-четвертых, сущность прямого и рефлексивного познания; в-пятых, сущность познания единого и многого, то есть способы, какими интеллект способен одновременно познавать многое.

**§ 1. Сущность постижения вообще**

Во-первых, из первой диспутации этого трактата очевидно, что не может быть никакого акта постижения, который не имел бы реального произведенного термина, именуемого словом ума [verbum mentis] и представляющего собой подлинное качество; и который не имел бы действия, модально отличного от этого термина, причем это все с необходимостью обнаруживается в любом акте познания.

Во-вторых, очевидно, что постижение, взятое формально, заключается не только в действии и не только в слове ума, но в том и другом одновременно, что было там достаточным образом показано.

**Первое утверждение.** Правильной, вероятно, будет следующая дефиниция: *постижение есть витальный духовный акт, посредством которого постигающая потенция уподобляется производимому ею объекту.* А слово ума правильно определяется как *формальное и выраженное подобие объекта, посредством которого объект репрезентируется познавательной потенции.* И об этом столь красноречивом и просвещенном слове, коим молча, без всякого звука, но не без внимания, разговаривает интеллект, можно задать много вопросов, в высшей степени достойных прояснения.

Итак, во-первых, мы спрашиваем, почему указанный термин постижения обычно называют словом, тогда как термины других потенций, хотя и они репрезентируют объекты, словом не называют. Это имя прилагается только к постижению, термин коего Августин именует мыслью души и словом сердца, которое не принадлежит ни греческому, ни латинскому языку, но внятно всем [6, col. 1090]. А Дамаскин в кн. I трактата «О православной вере» называет его естественным порождением ума [11, col. 853B].

Отвечаю: причина в том, что посредством этого качества интеллект формально являет себе сам объект. Ибо как внешнее слово мы производим тогда, когда являем другому мысль души и объект, в силу чего такое слово называет вестником разума, так и внутренним словом мы разговариваем тогда, когда являем объект не другому, а самим себе. А о том, насколько отлично в этом от нашего внутреннего слова Слово божественное, ибо через него Вечный Отец являет объекты Сыну, а не Себе, сказано в трактате «О Троице» [6, col. 1076–1077].

Во-вторых, мы спрашиваем, потому ли это слово носит такое название, что оно высказывает само себя, или потому, что через него высказывается объект.

Отвечаю: слово называется словом потому, что и высказывает само себя, и через него высказывается объект, подобно тому, как внешнее слово и высказывается, и высказывает объект.

В-третьих, мы спрашиваем, почему слово ума называется выраженной формой [species expressa], или образом [imago] и подобием [similitudo] самого объекта: ведь по этой причине постижение называют уподоблением потенции объекту. Всякое понятие, говорит Августин, кн. 9 «О Троице», гл. 11, подобно вещи, которую познает.

Отвечаю: причина в том, что как живописный образ именуется репрезентацией Цезаря, ибо видящий его приходит через него к познанию Цезаря, так в силу того, что внутреннее слово дает через себя формально познать объекты и делает их присутствующими, оно именуется образом и подобием.

В-четвертых, мы спрашиваем, есть ли слово ума такой образ, в коем объект зрим, как в зеркале, в силу того, что образ прежде был узан сам, — подобно тому, как образ Цезаря потому приводит к познанию Цезаря, что узан сам [6, col. 969–970].

Отвечаю: слово ума есть не такой образ, в коем, как в прежде узанном, являет себя и созерцается сам объект. Оно есть лишь формальное подобие, через которое интеллект формально и витально нацеливается на сам объект, без предварительного узнавания образа. Ибо тем и отличается этот образ от живописных изображений и зеркальных отражений. Дело в том, что никто

на опыте не познавал никогда то и другое; и в том, что это же должно было бы происходить с глазами, которые в результате знали бы себя видящими. Далее, предполагается, что объект интуитивно и абстрактно познается в слове ума, которое представляет собой акциденцию и потому менее совершенно, чем объект, который есть субстанция. Наконец, любое познание было бы рефлексивным, потому что оно всегда познавало бы само себя.

## **§ 2. Сколько есть видов постижения, и каким образом оно осуществляется**

Неизменное и твердое мнение всех учителей гласит, что существуют три операции ума, и не больше: первичное схватывание, суждение и умозаключение.

Сомнение возникает, во-первых, потому, что энтимема, индукция и пример суть некоторые операции ума и, однако, не являются ни первичными схватываниями, ни чистыми суждениями, что очевидно, ни третьим видом операций. Ибо в третьей ментальной операции одно выводится из другого в формальной последовательности, где предикат и субъект предварительно соединяются с неким третьим членом, что имеет место лишь в силлогизме. Следовательно, существует больше трех операций ума.

Во-вторых, приказ, обещание и ходатайство суть истинные операции ума, а не акты воли, как доказывается в рамках формальной философии. Но они не принадлежат ни к первой, ни ко второй, ни к третьей операциям ума; следовательно, этих операций больше трех.

**Второе утверждение.** Существуют только три ментальных операции: первичное схватывание, суждение и умозаключение; и нет такой операции интеллекта, которая не была бы актом познания, а он в состоянии соединенности души с телом всегда сопряжен с некоторой операцией фантазии, то есть работает через обращение к фантазии.

Первая часть — о троичности ментальных операций — неоднократно доказана в «Логике». А то, что существует некая операция интеллекта, которая не является актом познания, отрицают многие томисты. Но это можно также доказать: объектом интеллекта является истинное; но с истинным имеет дело только познание; следовательно, нет такого акта интеллекта, который не был бы актом познания. Итак, приказ есть акт интеллекта, несущий в себе коннотацию акта воли и запечатляющий его, а также право на то, чтобы тебе подчинялись. В самом деле, когда ты говоришь мне: «Сделай это», — ты тем самым обозначаешь, что хочешь, чтобы я это сделал, и что ты имеешь право на то, чтобы я не противился предписанию твоей воли, которое (как очевидно) представляет собой вторую операцию ума; и моя воля должна быть расположена к тому, чтобы сделать это. Далее, ходатайство есть акт интеллекта, означающий желание воли, чтобы ты мне что-то предоставил. В самом деле, оно означает просьбу, согласно которой моя воля желает, чтобы ты сделал нечто ради меня и тем облагодетельствовал меня, потому что я нуждаюсь в этом, потому что ты богат и благ: именно это и есть ходатайство. Наконец, обещание есть акт интеллекта, означающий волевой акт предоставить то, что заявлено в словах, и принятие на себя соответствующего обязательства. То же самое я утверждаю

о действии благодарения, которое есть акт интеллекта, означающий признание благодеяния, хвалу благодетелю и волю к тому, чтобы помнить о благодеянии и отплатить за него. Ибо этот акт составляют три элемента: благодеяние, благодарность к благодетелю и памятьливость того, кто принял благодеяние.

Вторая часть утверждения гласит, что любое постижение души, пока она оформляет тело, совершается через обращение к фантазмам; иначе говоря, ничто никогда не познается интеллектом, если одновременно воображение не мыслит нечто и не противопоставляет интеллекту как бы некий образ. Да и Философ неоднократно учит, что постигающему необходимо созерцать фантазмы. Аристотель имел в виду не то, что фантазма должна познаваться как объект, через операцию самого интеллекта, а то, что, пока душа соединена с телом, с интеллектом всегда сопряжена фантазма. В самом деле, говорит (Григорий) Назианзин во «Втором слове о богословии», нам невозможно обогнать бегущую впереди собственную тень, ибо, чем дальше за ней следуем, тем дальше она убегает вперед; и глазу невозможно без света соединиться с видимыми предметами; и рыбам невозможно плавать без воды [2]. Точно так же невозможно, чтобы заключенное в теле соединилось с нематериальным и нечувственным без символов телесных вещей. Еще одно объяснение дает этому (Гаспаро) Контарини<sup>1</sup> в кн. 1 «О бессмертии души». Подобно тому, говорит он, как плод во чреве матери питается материнской кровью, которую производит мать, а когда отделяется от матери, может принимать пищу самостоятельно, — так интеллект, соединенный с материей и фантазией, не переходит в акт без сопровождения фантазии.

Априорное основание заключается в том, что, поскольку душа оформляет тело, все операции души по необходимости зависят от тела. Но духовные операции не могут зависеть иначе, кроме как с необходимостью требуя союза с действующей фантазией; следовательно, этот союз требуется с необходимостью. Априорно же очевидно, что нужно ежедневно упражнять голову в созерцании, а это возможно только при одновременном действии чувства. Наконец, у безумных и спящих фантазия расстроена, а вместе с ней расстраиваются и операции разума. Сходным образом у детей дефект органического развития препятствует применению разума. И это настолько верно, что не может быть никакого сколь угодно возвышенного созерцания, которое всегда не сопровождалось бы операцией фантазии, как правильно доказывает против некоторых созерцателей Суарес в кн. 2 трактата «О молитве», гл. 11 [8].

На первое сомнение ответчу: умозаключение, как было сказано в «Логике», правильно разделять на различные виды — силлогизм, энтимему, индукцию и пример; ибо я отрицаю, что третьей ментальной операции необходимо быть совершенным умозаключением, которое имеет место только в силлогизме. Итак, энтимема, индукция и пример суть виды третьей ментальной операции, но менее совершенные, чем силлогизм, в коем одно выводится из другого в силу формальной последовательности.

---

<sup>1</sup> Контарини Гаспаро (1483–1542) — кардинал, автор множества философских и богословских трудов, ученик П. Помпонацци. Отстаивал возможность строгого доказательства бессмертия души. — Здесь и далее примечания переводчика.

На второе сомнение ответ ясен из сказанного в подтверждение второй части вывода.

### **§ III. Чтойность интуитивного, абстрактного, объемлющего, прямого и рефлексивного познания**

Я удовольствуюсь только этими определениями, потому что все затруднения относительно этих актов были подробно рассмотрены в «Теологии» [10].

**Третье утверждение.** Интуитивным называется такое познание, которым вещи познаются через собственные видовые формы или через нечто равнозначное, и этого для такого познания вполне достаточно. Абстрактным называется такое познание, которое осуществляется через чуждые видовые формы. Чтойностным познанием называется то, в котором отчетливо познаются сущностные предикаты какой-либо вещи; объемлющим — то, при котором в объекте нет ничего, что скрылось бы от познающего; прямым — то, которым первично познается некоторый объект; рефлексивным — то, которым познается само познание.

Итак, во-первых, интуитивным, вообще говоря, называется акт познания, которым познается нечто о самом себе как наличном [praesens] и существующем. Это трудный вопрос: ведь блаженный в Боге видит также возможные творения и познает их интуитивно; следовательно, познаваться интуитивно может нечто, что, однако, познается не в самом себе и не как существующее, поскольку также несомненно, что возможные вещи интуитивно познаются Богом. Итак, подлинный характер интуитивного видения заключается в том, что оно совершается через собственную, а не чуждую форму [speciem] или же через нечто равнозначное собственной форме. В самом деле, собственная форма репрезентирует вещь как она есть; более того, она репрезентирует ее таким способом, как если бы она была существующей и наличной. Следовательно, всякий раз, когда объект познается через собственную форму, то есть через форму, произведенную объектом или подобную той, что произошла от объекта, объект познается интуитивно. Но так как блаженный, как было сказано, познает творения в божественном всемогуществе, я справедливо добавил, что интуитивное видение совершается через собственную форму или через нечто равнозначное собственной форме, а именно, через нечто, в чем эта собственная форма содержится по превосхождению [eminenter], поскольку всемогущество содержит в себе, несомненно, любое творение и его форму.

А может ли интуитивное познание, через которое вещь видится такой, какова она есть, быть неадекватным и не усматривать всех ее совершенств, пусть даже они тождественны между собой, — об этом ведутся споры. И прежде всего они ведутся о видении Бога, которое, как утверждают некоторые вслед за св. Фомой, с необходимостью должно завершаться во всем, что формально пребывает в Боге, так что ни одно Лицо не может созерцаться без другого и ни один атрибут без других. Другие, вслед за Сото, отказываются признать, что интуитивное познание по необходимости является адекватным: нечто видится в нем таким, каково оно само по себе, но неадекватно. В трактате «О Боге» я доказывал, что это утверждение Сото более истинно [10, I, 29–40].

И, конечно, очевидно, что то интеллектуальное познание, которое зависит от чувств, поистине неадекватно. В самом деле, когда глаза видят белизну, они не познают с необходимостью все степени, отождествляемые с белизной; следовательно, интуитивному познанию не требуется быть адекватным.

Во-вторых, абстрактным называется не то познание, которым познается одно без формального познания другого, тождественного первому: ведь первое познание, как я сказал, может быть интуитивным; абстрактным же познанием называется познание объекта, поскольку он познается через чуждые формы [species]. В самом деле, абстрактное познание — то, которое противостоит интуитивному познанию, а оно, как я сказал, осуществляется через собственные формы и потому является ясным и непосредственным. Абстрактное же познание, осуществляясь через чуждые образы [imagines] темно, опосредованно и загадочно: ведь в нем вещь познается не такой, какова она сама по себе, а такой, какой она репрезентируется чуждой формой, в коей не содержится ни формально, ни по превосхождению.

В-третьих, объемлющим называется познание, адекватное объекту, каковы, несомненно, будет только то познание, в коем ничто из содержащегося в объекте не укрывается от познающего. Так, объемлемыми называются тела, когда они во всем своем объеме охватываются тем, что их в себе содержит, или когда они всеми своими оконечностями скрыты от взора. Тот же человек, лицо которого видимо, хотя не видима спина, не называется объемлемым, по свидетельству Августина, *Проповедь 36* «О слове Господнем» [7, col. 215–221].

Сходным образом говорится, что объект объемлется, когда ничто в нем не укрывается от познающего, чье знание некоторым образом замыкается и завершается. В самом деле, говорит там же Августин, что бы ни обнималось знанием, оно завершается познанием познающего.

А условий, необходимых для этого объемлющего, или адекватного познания, обычно называют три. Первое условие — в том, чтобы объемлюще познаваемый объект познавался сообразно всему объему его интенсивного значения, или, как принято говорить, постольку, поскольку он познаваем. Второе — в том, чтобы он познавался сообразно всему объему его экстенсивного значения, то есть чтобы познавалось все, что в нем содержится, как формально, так и по превосхождению. Третье — в том, чтобы все это познавалось единым актом познания. Эти три условия поистине трудны, и объяснить их не представляется возможным, не впадая во множество богословских затруднений, которые я вполне разрешил, трактуя о Боге и Христе [10, I, 68–72].

В-четвертых, собственно рефлексивное познание есть интеллект, который один способен постигать свои акты, как и воля способна любить свою любовь. Но серьезное затруднение состоит в том, может ли один и тот же акт познания обращаться на самого себя, а именно, быть одновременно направленностью и термином, познанным объектом и актом познания. В свое время я доказывал, против некоторых новейших философов, что это решительно невозможно, ибо ничто не может иметь своим референтом самого себя, ничто не может быть причиной самого себя. Но акт познания причиняется объектом, потому что если предположительно в объекте заключено бесконечное число формальных существенных признаков, то имеется и некоторый акт познания помимо совокуп-

ности всех актов познания. Не поможет и аргументация от акта божественного познания, которое в силу бесконечности является прямым и рефлексивным не только реально, но и формально. Поэтому в нем нет бесконечных формальностей, хотя в Боге, возможно, это и не вызвало бы противоречия, так как Бог бесконечен во всем.

#### § IV. *Способен ли интеллект постигать многое, и каким образом*

Интеллект, несомненно, способен познавать одновременно множество объектов, слитых в один объект. Затруднение возникает относительно полностью различных объектов: каким образом он может познавать их одновременно? Во-первых, посредством множества актов, которые, будучи многими, извлекаются одновременно; во-вторых, посредством единственного и абсолютно простого акта, одновременно достигающего множества объектов, не только материальных, но и формальных и целостных.

Первое основание для сомнения заключается в том, что как фигура есть последний термин количества, так акт есть последний термин потенции. Но одно и то же тело не может одновременно иметь в одной и той же своей части разные фигуры и разные термины; следовательно, один и тот же интеллект не может одновременно иметь несколько актов.

Во-вторых, я по причине разных целей могу одним и тем же актом любить одно и то же средство: например, могу одновременно усматривать в ходьбе действие, полезное для здоровья, подходящее, чтобы навестить друга и чтобы избежать встречи с врагом. У этого акта много целостных побудительных причин [motiva]; следовательно, сходным образом и акт интеллекта может иметь множество целостных побудительных причин. Точно так же, когда под влиянием множества заступничеств я прощаю другому человеку нанесенную обиду, для чего разные люди приводят разные мотивы, и говорю: *Прощаю тебя ради всех тех друзей, которые убеждают меня в этом*, то этот акт, несомненно, имеет множество формальных побудительных причин.

В-третьих, когда я говорю: *Петр бежит, Иоанн бежит, Иаков бежит*, эти три акта имеют три разных объекта; когда же я говорю: *Все они бегут*, этот акт имеет те же самые объекты; следовательно, один акт может иметь множество формальных объектов. Наконец, универсальная напечатленная форма [species impressa universalis] репрезентирует множество объектов: например, я познаю белое и черное, которые суть разные объекты; следовательно, один акт познания тоже может иметь различные объекты.

В-четвертых, я утверждаю, что интеллект может одновременно извлекать [elicere] множество актов относительно разных объектов. Кроме того, он может также одновременно извлекать один акт относительно множества материальных объектов. Но он не может этого делать относительно объектов формальных: ни один акт не может ни отчетливо достигать множества целостных движущих объектов, ни одновременно быть, например, актом веры, мнения и знания. В этом утверждении различаются три части.

Первая часть, касающаяся одновременного познания многого как многого, то есть нескольких актов, одновременно извлеченных относительно нескольких

объектов, доказывається. В самом деле, чувственная способность может извлекать одновременно несколько актов: ведь я вижу одновременно белое и черное, а это осуществляется, несомненно, посредством нескольких актов, ибо один образ не мог бы репрезентировать противоположное. Следовательно, интеллект тоже может одновременно извлекать несколько актов, ибо активен не менее чувства.

Вторая часть, касающаяся познания множества материальных объектов как одного, то есть касающаяся того, что одним актом может познаваться многое, доказывається. В самом деле, я могу ради Бога любить одновременно двенадцать апостолов, могу также ради этой же побудительной причины любить все добродетели; следовательно, могу и познавать их посредством одного акта. Далее, акт получает видовую определенность не от материальных, а от формальных объектов; следовательно, один акт может обращаться на несколько материальных объектов под действием различных формальных побудительных причин. Наконец, это подтверждается аргументом от универсальных напечатленных форм, которыми репрезентируются различные материальные объекты.

Третью часть, касающуюся одного акта относительно нескольких формальных объектов, отрицают многие новейшие философы. Они считают, что один акт может иметь много формальных и целостных [totalia] побудительных причин, и, таким образом, нет ничего невозможного в том, чтобы акт веры, мнения и знания был одним актом. Но мне так не кажется, потому что не может один и тот же акт зависеть от многих адекватных формальных причин: множество формальных целостных побудительных причин суть разные целостные формальные причины; следовательно, один и тот же акт не может иметь множества целостных побудительных причин. Большая посылка очевидна. В самом деле, не может одно составное сущее иметь, например, множество душ и оставаться одним составным сущим; следовательно, один акт не может иметь множества формальных объектов. Ибо как форма относится к физическому составному сущему, так формальный объект относится к акту: именно он придает акту видовую определенность и конституирует его. Далее, их тезис подразумевает, что нечто принадлежит к более чем одному виду: если бы акт имел много не подчиненных друг другу формальных объектов, он принадлежал бы к более чем одному виду, поскольку был бы, к примеру, актом веры и знания; следовательно, и т. д. Наконец, их тезис подразумевает, что нечто одновременно может быть ангелом и человеком, что, например, возможна химера. Но не может нечто быть львом, драконом и козой; следовательно, не может нечто быть одновременно верой, мнением и знанием. Вывод доказывається. В самом деле, их тезис подразумевает, что нечто является львом, драконом и козой, ибо лев, дракон и коза — целостные и различные сущности. Но вера, знание и мнение — тоже целостные и различные сущности; следовательно, если никакое составное сущее не может быть одновременно львом, драконом и козой, то и один и тот же акт не может быть верой, мнением и знанием.

Противники отвечают, что могут образоваться единая и адекватная формальная побудительная причина и единый вид из нескольких таких побудительных причин, и нечто может принадлежать к нескольким видам, если они неадекватны.

Но против этого: как природы льва, дракона и козы не могут быть неадекватными и образовать единый адекватный вид, так несколько побудительных



причин — например, мнение и знание, сами по себе адекватные, — не могут образовать единую адекватную побудительную причину. Ибо для второго оснований не больше, чем для первого, что доказывается. Природы дракона, льва и козы потому не могут быть неадекватными природами, слитыми в одну адекватную природу, что сами по себе они суть целостные природы. Но вера, мнение и знание тоже суть целостные природы; следовательно, они не могут слиться в одну адекватную природу. Далее, эти формальные побудительные причины так же не могут быть одной адекватной побудительной причиной, как множество душ не может соединиться с одним и тем же телом и образовать одну адекватную душу. Но не подлежит сомнению, что множество душ не могут быть таким образом объединены; следовательно, и эти побудительные причины не могут таким образом привести к одному акту. Наконец, чтобы из двух видов образовался один, целостный, необходимо, чтобы один был актом, а другой — потенцией; но указанные формальные объекты никоим образом не подчинены друг другу, и один не является актом, а другой — потенцией; следовательно, из них не может образоваться один целостный вид.

На первый довод отвечаю, что акт не так относится к потенции, как относится фигура к количеству: это разные отношения, ибо одна фигура исключает другую, а один акт не исключает другого, когда они не противоположны друг другу.

На второй довод отвечаю, что можно в одном акте любить одно средство ради несколько смутно познанных целей, но нельзя в одном акте любить его ради целей, познанных отчетливо.

На третий довод отвечаю, что один акт может иметь много частичных, но не может иметь много целостных формальных объектов. Когда они принадлежат к одному виду, они могут сливаться в один формальный объект, как в приведенных примерах; когда же они принадлежат к разным видам, то не могут образовать одного целостного объекта, ибо не подчинены друг другу и не могут быть частями одного и того же целого.

## Раздел V:

### О самой интеллектуальной потенции, особенно о памяти

Остается сказать об интеллекте, един ли он и превосходит ли благородством волю. Но так как потенции неотличимы от души, интеллект не может не быть единым. Более того, даже если бы они были отличными от нее, не следовало бы полагать никакого реального различия между интеллектом созерцательным и практическим, между разумом высшим и низшим, между разумом и памятью: ведь все они имеют дело с умопостигаемым, а оно составляет единственный адекватный объект интеллекта, по этой причине не могущего не быть единым. А каким образом интеллект превосходит волю, сказано в «Сумме теологии», в части 1. 2, где шла речь о блаженстве. В самом деле, интеллект влечет объекты к себе, воля же влечется объектами; но влечь благороднее, чем влечься. Добавь, что операция воли всегда зависит от предварительной операции интеллекта.

Итак, остается объяснить только память, о которой сообщают много в высшей степени достойного Аристотель, в кн. I «Малых трактатов о природе», Августин в кн. 10 «Исповеди», гл. 10, Кассиодор в гл. 12 «О душе», Дамаскин в кн.

2.6.20, Григорий Нисский в кн. 6 «Об устройении человека». Мне достаточно будет сказать, во-первых, что такое память и сколько имеется ее видов; во-вторых, у каких живых существ она обнаруживается; в-третьих, у кого она превосходнее; в-четвертых, что помогает и что вредит памяти; в-пятых, что такое припоминание.

Во-первых, под памятью понимается либо сам акт памятования, который определяется у Аристотеля как *узнавание прошлой вещи, поскольку она прошлая*, или как *познание прежде познанной вещи, поскольку она прежде познана*; либо сама запоминающая способность, то есть потенция, которая не только сохраняет формы [species], но и повторно схватывает познанные в иное время объекты, отчего и называется у Августина и Дамаскина вместилищем царицы-души.

А видов человеческой памяти существует два: одна — чувственная, другая — интеллектуальная. Первая сохраняет формы вещей, познанных внутренним чувством, и это, как было сказано, память в несобственном смысле, потому что хотя она и познаёт вещи, познанные прежде, но познаёт их не как познанные, потому что не познает свои акты. Другая сохраняет нематериальные формы вещей, схваченных интеллектом. А то, что такая память существует, очевидно из того, что мы помним многое нечувственное, например, факт доказательства чего-либо абстрактного: скажем, чего-то универсального или нематериального.

Во-вторых, даже у многих неразумных животных имеется память: так, детеныши узнают родителей и хозяев, животные находят прежние гнезда и логова, запоминают обиды. Более того, это относится и к рыбам, что доказывает рассказ Плиния, кн. 10, гл. 70: рыбы в некоторых вивариях имели привычку собираться по хлопку, а в садках у Цезаря даже приплывали, будучи позваны по имени, и не только все вместе, но и — некоторые — по одной. Тот же Плиний рассказывает чудеса о дельфине<sup>2</sup>, который всякий день, даже если не был виден или прятался, приплывал на зов мальчика, брал корм и подставлял спину, чтобы можно было сесть, а посадив мальчика, играл с ним, катая его взад и вперед по морю.

Но некоторые животные не имеют памяти или имеют весьма несовершенную память, а именно, те, которые наделены только осязанием и вкусом: пурпурные улитки, устрицы и т. д. Мух я не считаю напрочь лишенными

---

<sup>2</sup> «Дельфин — животное, не только дружелюбное человеку, но и любящее музыку, их чарует хоровое пение, но еще больше звуки водяного органа. Человека он не боится, как других существ, а напротив, спешит навстречу кораблям, резвится подпрыгивая и даже соревнуется с кораблями и обгоняет их, даже когда они идут на всех парусах. В правление божественного Августа дельфин, который попал в Лукринское озеро, очень привязался к сыну одного бедняка, ходившему из окрестностей Бай в начальную школу в Путеолы. Мальчик в полдень, уже опаздывая на занятия, приманивал дельфина частенько кусочками хлеба, который брал в дорогу, окликая по кличке «Курносик» — такое стыдно было бы рассказывать, если бы этот случай не был засвидетельствован в сочинениях и Мецената, и Фабиана, и Флава Альфия, и многих других, — и в любое время дня на зов мальчика неизвестно откуда поднимался из воды дельфин и принимал угощение из рук, подставляя спину так, чтобы на нее можно было усесться, убирал свои острые плавники как бы в ножны, доставлял ребенка по широкой воде в школу в Путеолы, а потом отвозил назад обратно. Так продолжалось не один год, пока мальчик не умер от недуга, и тогда дельфин часто приплывал с печальным видом к привычному месту, едва не плача, да так и сам умер, несомненно от горя» [4, кн. IX, гл. VIII, 8].

памяти, как думал Альберт [ок. 1200–1280], потому что, будучи изгнанными, они возвращаются вновь; но это свидетельствует о том, что они помнят место, где прежде находили пищу, а глупость приводит к тому, что они назойливо стремятся к нему. Органом чувственной памяти служит задняя часть мозга, ибо в ней сохраняются формы познанных вещей, укорененные не только в подвижных текучих дѹхах, но и в самой субстанции мозга.

В-третьих, из всех животных самая сильная память у человека, благодаря тому, что у него наилучшие духи и хорошо устроенный мозг. Эти же черты в высшей степени благоприятствуют рассудку, что станет явным из имеющегося быть сказанным о припоминании. А сильнее всего память у тех, чьему мозгу присущи мягкость, но и умеренная твердость: мягкость способствует легкому усвоению форм [specierum], а твердость — их удержанию. Поэтому старики, мозгу коих недостает влажности, обучаются с трудом; дети учатся легко, но быстро забывают из-за нехватки твердости; а наилучшей памятью обладают юноши, превосходя стариков мягкостью, а детей твердостью.

Так как меланхолики имеют более сухие органы, они лучше удерживают воспоминания, дольше соображают, медленнее схватывают, а потому и крепче запоминают. То, что мы любим, мы не забываем, ибо чаще и пристальнее думаем об этом. Кто проводит ночи без сна, становится менее памятьливым, ибо те гуморы, которые призван был привести в порядок сон, препятствуют должной сухости мозга.

Некоторые народы, например, фракийцы, называются несчастными из-за дефекта, коим является обладание указанным темпераментом. Выученное в детском возрасте мы помним лучше: дети крепче схватывают, ибо отвлекаются на меньшее. По той же причине нам легче заучивать наизусть по утрам, когда меньше того, что отвлекает. И по той же причине лошади и собаки лучше запоминают путь, по которому их ведут, потому что, будучи ведомыми, думают только о нем.

Множество примеров выдающейся памяти приводит Сенека в речах; Плиний в кн. 7 [Естественной истории], гл. 24; Родигин<sup>3</sup>, кн. 20, гл. 10; Солин<sup>4</sup>, гл. 7; Валерий<sup>5</sup>, кн. 8, тит. 7; Алессандро Алессандри<sup>6</sup>, кн. 6, гл. 18.

Хармид в Греции всякую книгу, которую кто-либо требовал из обширнейшей библиотеки, тотчас воспроизводил по памяти, словно читая ее [1, 158].

---

<sup>3</sup> Родигин (Лодовико Целий Риккиери, 1450–1525) — итальянский филолог, преподавал греческий и латинский языки в Милане. Автор сочинения «Antiquae Lectiones» (Ludovici Caelii Rhodigini Lectionum antiquarum libri triginta) и учитель Жозефа-Жюста Скалигера, одного из крупнейших филологов своего времени (1516). В первом издании труда Родигина содержалось 16 книг, в последующих изданиях — 30.

<sup>4</sup> Солин (Гай Юлий) — латинский писатель III в. от Р. Х., неизвестного происхождения. Издал компилятивный труд «Собрание вещей достопамятных» («Collectanea rerum memorabilium»), включивший в себя интересные заметки и описания достопримечательностей из области географии, природных явлений и истории. В своем сохранившемся до нашего времени сочинении Солин основывался на трудах Плиния Старшего.

<sup>5</sup> Имеется в виду римский писатель I в. н. э. Валерий Максим, автор сочинения под названием «Достопамятные деяния и изречения» (Valerius Maximus. Memorabilia).

<sup>6</sup> Алессандро Алессандри (1461–1523) — неаполитанский юрист и археолог. Де Род имеет в виду его труд «Alexandri ab Alexandro iurisperiti Neapolitani genialium dierum libri sex» (1522).

Теодокт умел, услышав сколь угодно много стихов, позднее их произнести. Августин в кн. 4 «О происхождении души», гл. 7 [5, col. 529], рассказывает о некоем человеке, который мог продекламировать всего Вергилия в обратном порядке. Петр из Блуа [3, col. 285–289] в 91-м письме сообщает, что диктовал разные послания трем писцам одновременно, а сам в то же время писал четвертое. То же рассказывают о Юлии Цезаре, а Евсевий свидетельствует о том, что Ориген обычно диктовал разное семи писцам. Совершенно поразительно то, что в указанном месте сообщает Сенека о самом себе [13, I, 7]: «Я мог повторить две тысячи слов в том же порядке, в каком они были произнесены, и отдельные стихи, данные по отдельности теми, кто пришел послушать нашего наставника, воспроизводил, начиная с последнего и вплоть до первого, при том, что их насчитывалось множество».

Однако чаще всего случается так, что люди столь выдающейся памяти умом не блещут, ибо острота ума требует большей влажности, чем того требует цепкость памяти.

В-четвертых, помимо указанных умеренных качеств мягкости и твердости ничто так не способствует памяти, как ее ежедневное упражнение, ибо нет ничего, что бы так возрастало от заботы и так приходило в упадок от небрежения. Далее, весьма помогает памяти, если сосредоточиваешь внимание на том, что хочешь запомнить, а также не загромождаешь память множеством вещей одновременно: ведь то, на что мы не обращаем внимания или что воспринимаем, будучи сосредоточены на других вещах, очень легко забывается. Вредит памяти все, что либо слишком иссушает, либо слишком увлажняет мозг: иногда это избыток учения, который истощает дух и иссушает мозг; иногда — слишком тяжелая работа, усталость и множество недугов. Говорят, что Янсений<sup>7</sup>, превосходный ученый, написав обширные комментарии к Писанию, позабыл грамоту. Плиний рассказывает о том, как один человек, пораженный камнем, забыл алфавит; другой, упав с высокой крыши, забыл свою мать, родственников и друзей; третий большой — имена своих рабов, а Мессала Корвин — даже свое имя [1, 158].

В-пятых, припоминание определяется так: *это движение, посредством коего, когда нам случится вспомнить некоторую вещь, мы приходим к познанию другой вещи, которая не вспоминалась, но и не полностью выпала из памяти.* Например, вчера некто положил книгу в определенное место, которое теперь не помнит. Память перебирает все места, где он вчера был, и людей, с которыми говорил, пока он наконец не вспомнит, куда положил книгу.

Таким образом, припоминание включает три акта: памятование некоторой вещи, затем рассуждение от этой вещи к тому, что мы ищем, и, наконец, нахождение вещи, которая не вовсе выпала из памяти, но и не приходила на память. Как видишь, припоминание отличается от памяти, поскольку оно включает в себя некое забвение и рассуждение, а потому отсутствует у животных. Максим Тирский в речи 28 [12, 115] изящно сравнивает разум с искусством родовспоможения, а припоминание — с родами, происходящими всякий раз, когда ум одно выводит из другого и, следуя увещеваниям на-

---

<sup>7</sup> Корнелий Янсений (1585–1638) — голландский католический богослов.

личных вещей, как бы за руку приводится к созерцанию забытого. Темистий верно называет припоминание вернувшейся и воскресшей памятью; а каким образом это происходит, хорошо показывает Августин в книге 2 «О Троице», гл. 3, и в упомянутой выше книге «Исповеди».

Итак, память имеет четыре удивительные черты. Первая черта заключается в том, что она хранит в своих сокровищницах столь многое и разнообразное, причем без смешения и путаницы.

Вторая черта — порядок и связь между воспоминаниями. В самом деле, они расположены и упорядочены таким образом, что мы можем каждое из них затребовать и разобрать и по одному, и все вместе, и одно за другим по очереди. Например, когда некто в течение одного или нескольких часов извлекает из этого хранилища столько словесных форм, что ни одна не оказывается лишней и не нарушает принятого порядка ни на слог, но следует одна за другой, пока не развернется вся речь. Третья черта — восстановление того, что было почти забыто. Так, одни воспоминания глубоко прячутся, когда мы пытаемся их извлечь, и не выходят наружу, зато вместо них пробиваются какие-то другие воспоминания, слово моля обратиться к ним; третьи тотчас и открыто льются потоком; четвертые чуть запаздывают, словно источаясь из более отдаленных вместилищ. Четвертая черта — это связь, в силу которой казавшееся забытым всплывает, словно в ответ на чей-то призыв. См. у Августина и Феодорита, в указанных местах.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гай Плиний Секунд. Естественная история. Книга VII, § 89 // Вестник Удмуртского университета. — 2012. — Вып. 3.
2. Григорий Богослов. — URL: <http://bookitut.ru/Slovo-28-O-bogoslovii-vtoroe.1.html>.
3. Петр из Блуа (Petrus Blesensis). Epistola // PL 207, col. 285–289.
4. Плиний Старший. Естественная история. — URL: <http://ancientrome.ru/antlitrt/htm?a=1336867444>.
5. Augustinus. De anima et eius origine // PL 44, col. 529.
6. Augustinus. De Trinitate // PL 42, col. 1090.
7. Augustinus. Sermo 36 De verbis Domini // PL 38, col. 215–221.
8. Francisco Suárez. De oratione. Opera Omnia. — Parisiis, apud Ludovicum Vives, 1859.
9. Georges de Rhodes. Philosophia peripatetica ad veram Aristotelis mentem, libris quatuor digesta et disputata, pharus ad theologiam scholasticam. — Lugduni, 1671.
10. Georges de Rhodes. Disputationes theologiae scholasticae. — T. I–II. — Lugduni, 1671–1676.
11. Johannes Damascenus. De fide ortodoxa // PG 94, col. 853B.
12. Maximus Tyrius. Maximi Tyrii philosophi Platonici Sermones e Graeca in Latinam linguam versi Cosmo Paccio interprete. — Basel, 1519. Sermo XXVIII.
13. Seneca Lucius Anneus. Controversiarium libri decem. — Parisiis, 1587.

**АРИСТОКРАТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ  
ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ**

Статья посвящена рассмотрению идеала благородного человека — темы, имеющей принципиальное значение для философии Ницше, но обойденной должным вниманием. В ходе раскрытия существа благородства и определения его места в ряду других антропологических и этических концептов (свободный ум, великий человек, сверхчеловек) автор демонстрирует, что идеал благородного человека является не романтическим произволом, а с необходимостью вытекает из метафизических и антропологических основоположений Ницше.

**Ключевые слова:** этика Ницше, благородство, ценности, антропология, нигилизм, аристократия, воля к власти.

*O. Y. Tsendrovsky  
Aristocratic Ideal of Nietzsche's Philosophy*

The article is concerned with the consideration of the ideal of noble man — topic of primary importance for Nietzsche's philosophy, and yet deprived of due attention. Discussing the nature of nobility and identifying its place among other anthropological and ethical concepts (free mind, great man, overman), the author shows that the ideal of noble man is not an arbitrary romantic construct, but ensues from Nietzsche's metaphysical and anthropological basic principles with strict necessity.

**Keywords:** Nietzsche's ethics, nobility, values, anthropology, nihilism, aristocracy, will to power.

В наиболее фундаментальных и прославленных трудах, посвященных учению Ницше, аристократический идеал философа рассматривается с двух одинаково неприемлемых ракурсов: либо его полностью игнорируют, либо — не признавая и не умея различить в ницшевском понятии «благородство» философской строгости концепта — даже не приближаются к попытке раскрыть

---

\* Цендровский Олег Юрьевич — аспирант кафедры философии и общественных наук Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, unbknt@gmail.com

его содержание. Среди тех, кто пренебрегает этой темой вовсе, такие громкие имена, как К. Ясперс, М. Хайдеггер, В. Кауфман, К. Лёвит, Ж. Делёз, П. Клоссовски. Начало другому полюсу восприятия было положено многочисленными русскими комментаторами конца XIX — начала XX вв. [см., напр., 6]. Они из раза в раз поднимают данный вопрос, они с воодушевлением подчеркивают его значимость, посвящают ему разделы, порой даже сводят всю философскую топику Ницше к проблеме «облагорожения» человека, но — увы! — не считают нужным объяснить, что это означает, что такое благородство и какое место оно занимает в творчестве мыслителя. Особенную и труднодостижимую гротескность это противоречие приобретает у Томаса Манна. С одной стороны, он впадает в большое преувеличение, утверждая, будто у Ницше «все сводится к вопросу “что благородно?”» а с другой — именно эту столь важную, по его мнению, проблему обходит стороной [2, с. 322].

Более чем вековая традиция пренебрежения имеет немало продолжателей и в веке XXI. Там же, где предпринимается на первый взгляд серьезная попытка освоения темы благородства, она разбирается изолированно от широкого метафизического контекста, фрагментарно, с вырванными корнями и вне общей перспективы: словом, совершенно некорректно [см., напр.: 11]. Это не удивительно, учитывая, что безраздельно господствующий в истории философии подход приписывает самому учению Ницше мозаичность, противоречивость и парадоксальность. В действительности с его мыслью было совершенно то же самое, что и с ее божественным провозвестником Дионисом: она была разорвана комментаторами на отдельные куски, разбита на едва связанные друг с другом рубрики и топики, каждой из которых, как правило, отказано в продуманности и дельности. Более того, саму эту разорванность и непоследовательность широко принято считать основополагающей чертой всего его мышления. Ярким сторонником и, пожалуй, самым авторитетным зачинателем такой интерпретации является Карл Ясперс. «Неотъемлемую часть феномена мышления Ницше, — пишет он, — ...составляет сомнительность каждого отдельного высказывания и всеобщая противоречивость» [8, с. 525].

На наш взгляд, представляется невозможным отойти от истины еще дальше. В противовес доминирующему толкованию мы убеждены, что философия Ницше в целом и каждый отдельный ее элемент прекрасно согласованы, строго последовательны и чужды всякого противоречия.

## I

Философские концепты — и благородство в их числе — никогда не возникают на пустом месте. Они являются ответом на впервые поставленную или иначе рассмотренную проблему, которую не представляется возможным осмыслить имевшимися до той поры средствами. Основополагающая проблема, которая под разными углами исследуется едва ли не на каждом участке ницшевских текстов, — это проблема нигилизма. На наиболее фундаментальном уровне нигилизм трактуется Ницше как исходная инстанция отрицания и реактивизации. Дело о нигилизме разбирается и в оппозиции благородный — низкий (пошлый), равно как и в других ключевых дихотомиях философа: мораль

господ — мораль рабов, великий — посредственный, человек — сверхчеловек, свободный ум — связанный ум, Рим — Иудея, язычество — христианство.

В начале 1870-х гг. предощущение данной проблемы ознаменовало начало глубокого анализа истории, обществ, индивидов на предмет движущих ими сил, словом, того что составляет основной объем ницшевского наследия: *генеалогии*. В ходе генеалогических исследований философ все более и более укреплялся во мнении, что многие тысячи лет над человеком господствовали силы подавления, ослабления и обесценивания жизни, находившие выражение в идеологиях, социальных институтах и конкретных практиках. Основным нервом данного процесса был «платонизм»: перенесение источника бытия, истины, красоты, ценности из действительного мира в мир фикций — божественный, трансцендентный, сверхчувственный. Его роковым последствием оказалось не просто искажение картины реальности. Судьбой цивилизации стало то, что надуманная и оторванная от реальных условий жизни моральная риторика оказалась препятствием на пути воплощения высших возможностей жизни, обернулась ее врагом. Пронизанная нигилистическими импульсами культура естественным образом порождала упадочные человеческие типы. Следовательно, Ницше понадобились антропологические концепты, которые могли бы зримо и контрастно воплотить противоположный идеал, этические импликации его учения. Важнейшими из них являются сверхчеловек, великий человек, свободный ум, благородный человек. Каждый играет в ницшевской переоценке ценностей свою роль — существенную и незаменимую — и неразрывно связан со всеми остальными.

## II

Очевидно, что Ницше, связывающий нигилизм с болезненной трансформацией существа жизни, возводит всю свою этику и ее ведущие фигуры к этому роковым образом замутненному истоку. Его имя у всех на устах: воля к власти. По справедливому замечанию Хайдеггера, власть представляет собой не какую-то внеположную и определенную цель, к которой стремится воля, могущая также стремиться к удовольствию, наживе, счастьем, покоем или к чему-либо еще, а разъясение сущности самой воли [7, с. 332]. Однако нельзя принять его трактовку, будто воля волит саму себя как властвующую и тем самым постоянно превышает наличную степень власти. Воля к власти как основная черта сущего, в том числе неживой материи, строго говоря, вообще ничего не волит. Всякое воление в метафизически, исходно понятой воле к власти — это только фигура речи, неизбежный антропоморфизм, привносящий обманчивые телеологические коннотации выбора, решения или исходной цели. Воля к власти — метафора для экспансивной силы (*Macht*), которая, властвуя, осуществляет себя всегда до последних доступных ей пределов и порой выступает в форме осознанного воления у человека.

Здесь важно пояснить принципиальное отличие русских слов «власть», «могущество», «мощь» от немецкого *Macht*, используемого Ницше. Русский язык закрепил за данной группой понятий смысл потенциальности: власть *может* себя проявить, а *может* и не проявить, она по своей природе есть некий



диспозитив, ею располагают, к ней стремятся, чтобы при случае использовать. Между тем в немецком языке Macht и производные от корня Machen слова несут в себе доминантное значение не потенциального, но действительного акта, который вот уже во всей полноте осуществляется. Macht не есть диспозитив, это актуальный процесс. Таким образом, воля к власти представляет собой волю к властвованию, еще точнее — *само властвование*. Macht есть для сущего способ реального существования, а не цель, не предмет недостачи, который бы оно «хотело» заполнить.

Живой организм от неживой материи отличает избирательность властвования, поэтому он и только он нуждается в особых к тому средствах. Важнейший из них известен нам под именем инстинкта, понимаемого здесь предельно широко — как врожденная, иррациональная установка к поведению. Жизнь, способная делать выбор в своем властвовании, подвержена ошибкам. Потому определяющий поведение инстинкт может управлять самоосуществлением живого более успешно и менее успешно: продуктивно и контрпродуктивно. Используя традиционную для таких сфер и ключевую для всей философии Ницше оппозицию, инстинкты первого типа правомерно назвать здоровыми, а второго — больными.

Каждый вышеназванный концепт представляет собой описание жизненного оптимума в конкретном измерении антропологического анализа. Специфика идеала благородства в том, что он сосредотачивает в себе ключевые составляющие здорового функционирования воли к власти на наиболее фундаментальном для живого организма уровне: инстинктивном [см., напр.: 4, т. 2, с. 311, 426]. Благородство есть господство базовых здоровых инстинктов, конструктивных режимов властвования.

### III

Его исток осмысляется Ницше в рамках биологического детерминизма. «Для всякого высшего света, — пишет он, — нужно быть рожденным; говоря яснее, нужно быть зачатым для него» [4, т. 2, с. 338]. Пределы как телесного, так и духовного развития, сколь бы мы не спорили об их подвижности, предопределены биологической данностью. «Гранит духовного фатума», лежащий в основании личности, задает способы и направления ее развития, содержит некоторую конфигурацию инстинктов и способностей [4, т. 2, с. 353]. Посему оправдано утверждение, что «благородство не подлежит импровизации... следует чтить в нем плод долгих времен» [4, т. 1, с. 541], а подлинная знать «есть только урожденная... знать по крови» [3, т. 11, с. 608].

Хотя элемент случайности играет значительную роль в определении устройства личности, он коррелирует с конкретно-историческими причинами. Именно последние объясняют частичное пересечение благородства со знатью как сословием. Ницше утверждает, что, с одной стороны, знать — особенно в ранние исторические периоды — образовывалась из людей, преисполненных энергией, мужеством, волей, агрессивными и экспансивными жизненными силами. С другой же — специфика образа жизни аристократии наложила на ее созревание свою печать. Ее доминирующее положение культивировало два

«через наследственность все более возрастающих искусства: искусство повелевать и искусство гордого повиновения» [4, т. 1, с. 431]. Богатство позволяло аристократии «выбирать самых красивых женщин, оплачивать лучших учителей» и избавляло «от оупляющего физического труда» [4, т. 1, с. 450–451]. Свою роль сыграло обилие досуга и «возвышенно-благородное окружение людьми и природой», а также произведениями искусства [3, т. 11, 209].

Власть, которую знать держала в своих руках, постоянно оспаривалась и нуждалась в бдительной защите. Вместе с тем и сам душевный склад аристократии влек ее к сражению, так что она неустанно боролась с другими народами, подчиненными слоями общества и частями самой себя. Высокое напряжение оказывало на ее становление стимулирующее воздействие, оно давало импульс воинским, наступательным добродетелям. Знатный человек, следовательно, должен был отвечать несравненно более строгим требованиям, чем простолюдин: решающим было то, что он имел *необходимость* быть сильным, а именно это Ницше видит принципиальным условием вызревания силы.

Невнимание к объективным факторам формирования благородной природы является главным пунктом критики философом евгенических и педагогических представлений классических моралистов. В одной из черновых записей он восклицает с негодованием: «...они думали об индивидуе, а не о продолжении благородного начала через воспроизводство. Близоруко! Только на 30 лет и не более!» [10, р. 210].

## IV

Совокупность обстоятельств предопределила, что именно знать дала самые блестящие образцы благородных человеческих типов. Но хотя именно знать подарила свое имя ницшевскому концепту благородства, важно осознавать, что его содержание является не социально-историческим, а метафизико-антропологическим. Теперь, сделав необходимые замечания, разберем, какие именно инстинкты являются здоровыми и составляют суть благородства.

### **1. Активный и жизнеутверждающий режимы властвования**

Фундаментальным принципом философии Ницше является различие двух способов властвования: активного и реактивного, и двух типов его направленности: утверждения и отрицания. Вопреки ключевой роли названных оппозиций, сам Ницше останавливается на них спорадически, обращаясь главным образом к конкретным проявлениям и следствиям.

Различие между активностью и реактивностью лежит не в количестве силы, а в том, осуществляет ли она себя в полноте или же ее осуществление подавлено. В *активном режиме* сила устремляется к пределам своих возможностей, в то время как в *реактивном*, по удачному выражению Ж. Делёза, она отделена от собственных возможностей другой силой [см., напр.: 1, с. 134]. Всякая жизнь нуждается во вспомогательной функции сдерживания, но там, где сдерживание начинает преобладать и реактивность становится доминантой,

можно констатировать дисфункцию. Плод такового — реактивный человек — имеет склонность совершать усилие не сам по себе и не из себя, а лишь в ответ на внешний стимул, его действие есть реакция. Его типичные установки ориентированы на минимальную затрату сил, приспособление и подлаживание, наименьшее сопротивление, бездеятельность или отсутствие высшей и творческой деятельности.

Вместе с тем, поскольку подавление силы зачастую вытекает из неудачного опыта ее осуществления как обобщение страдания и бессилия, реактивность закономерно стремится дополниться установкой на отрицание. Тогда она порождает бессильную злобу, злопамятность, инстинкты *ressentiment*, мстительность, зависть, всё отрицательное и враждебное жизни. Утверждающему началу, провозглашающему «Да», стремящемуся к созиданию, приросту, прославлению, режим отрицания противопоставляет обычную практику обвиняющего, разрушающего, отравляющего действия. Своей установкой на «Нет» отрицание стесняет существо воли к власти, обращает ее против бытия и подавляет подлинные возможности жизни. Реактивные и отрицающие силы несут ответственность за хулу на жизнь, они выражают состояние слабости, болезни, усталости, потребности в обороне, регрессии. Все негативные элементы ницшевских оппозиций суть носители этих двух контрпродуктивных режимов самоосуществления в разных формах и пропорциях.

Так, именно дополняемой жизнеотрицанием реакцией на несостоятельность жизненности, на угнетенность, страдание и безнадежность, Ницше видит христианскую мораль, всю идеалистическую философию по преимуществу. Отчаявшись утвердить себя, неудачная жизнь набрасывается с поношением на все возвышающееся, затем и на существующее, на сей мир. Она может преуспеть только в области фикций, только на суде Божьем и поэтому противопоставляет реальности небытие, мир иной, незримый, отдаленный и делает его единственным источником истины, красоты, ценности, блага.

В благородном человеческом типе преобладает утверждающая активность, им движет установка на деятельное утверждение, созидание, борьбу и восхождение, воплощающая природу воли к власти во всей полноте. Это обуславливает и то обстоятельство, что «существенным свойством знатной души» является эгоизм, однако такой эгоизм радикально отличается от вульгарного себялюбия масс по мотивировке и направленности [4, т. 2, с. 389]. «Тут мы видим на первом плане чувство избытка, чувство мощи, бьющей через край, счастье высокого напряжения, сознание богатства, готового дарить и раздавать» [4, т. 2, с. 382].

## **2. Свобода от *ressentiment*. Способность забывать**

С психологической точки зрения режимы отрицания и реактивности находят выражение в комплексе аффектов, названном Ницше *ressentiment*. *Ressentiment* — это подавляемые зависть, месть, ненависть, злоба, враждебность, возникшие в результате отрицательного жизненного опыта: обид, лишений, унижений, бессилия, конфликтов. Когда отрицательный опыт переживается индивидом с недостаточным запасом прочности и душевного здоровья, он

накапливается, расплзается, как раковая метастаза, отравляя его собственную жизнь и жизнь всех, кто с ним сталкивается. Воля к власти человека претерпевает болезненную трансформацию, она устремляется к бессмысленной деструктивности. Все потому, что такой человек *не способен забывать*, он мертвым грузом несет в себе жажду мести, проецируемую на все бытие и всякую окружающую вещь. Ницше последовательно проводит мысль, что жестокость, злоба и иррациональная разрушительность несовместимы с натурой высшего порядка, а умение проходить мимо, забывать принадлежит к важнейшим качествам жизни.

### 3. Упорядоченность жизненных проявлений

Давая характеристику благородным натурам, Ницше подчеркивает, что им свойственно «инстинктивное созидание форм, штамповка форм; они суть самые подневольные, самые непредумышленные художники из когда-либо существовавших [4, т. 2, с. 463]. Но что такое эта «штамповка форм» и почему она — признак здоровья, ведь благородство есть именно здоровье? Причина состоит в том, что самоосуществление воли к власти имеет вид учреждения новых схем порядка в окружающей действительности. Подчиняя, упорядочивая явления, до которых она простирается, жизнь тем самым задает им соответствующий своей природе способ функционирования. В знатном человеке воля к порядку особенно сильна, но не сводится к измерению политической жизни. Она активно воплощается в сфере прекрасного. Этим объясняется то первостепенное значение, которое отточенность и художественное богатство внешних жизненных форм всегда имели для аристократической традиции: это проявления избытка силы, которая существует, формируя, выражая себя в *стиле* как особой модели порядка [см., напр.: 5, с. 125].

Упорядочивающая сила воли к власти обращается и внутрь. Человек благородный решительнее применяет к своим поступкам эстетический и этический критерий, он нередко жертвует ради них вульгарной целесообразностью. Его суверенная воля выражает в поступках доминирующие духовные ценности, он устанавливает иерархию целей, порывов и страстей: он «властвует над самим собой» [4, т. 2, с. 382]. Благородной натуре присущи строгая самодисциплина и требовательность к себе, переходящие порой в аскетизм, в суровость, холодность, даже чопорность нравов.

Словом, аристократическая поведенческая культура отражает притязание воли на воплощение и навязывание желаемых форм. Притязание это не остается в узких границах индивидуальной жизни. Чем сильнее воля в своем сущностном стремлении к безусловному господству, тем больше и *тем большую* действительность она формирует «по своему подобию» и ставит на ней печать своего закона. «Сильные, властные хотят формовать сами и не имеют вокруг себя ничего чуждого», — констатирует Ницше [3, т. 10, с. 245]. И наивысшего воплощения экспансивность воли к власти достигает в утверждении надличностных идеалов, в преданном служении великому замыслу и принципу, когда воля простирает собственный закон до общества, до человечества, до бытия в целом.

#### *4. Уверенность в себе*

Веру «в самого себя, гордость самим собою», самодовление, проистекающие из сознания избытка сил, Ницше относит к важнейшим опознавательным признакам благородства [4, т. 2, с. 382]. Ясперс верно обнаруживает более глубокие корни этой уверенности: так как благородные «существуют, исходя из некоего самого по себе надежного основания», повинувшись силе руководящих инстинктов, для сомнений не остается места [8, с. 463].

#### *5. Пафос дистанции*

Наконец, тонкому инстинктивному чутью благородного человека присуща высочайшая чистоплотность и избирательность. Условием существования он видит недопущение в свою жизнь всего, что принадлежит к низшему рангу, как оскорбляющего вкус и смущающего взор, как опасного [см., напр.: 4, т. 2, с. 717]. Прозорливое удержание дистанции со всем подрывающим силы, разнудывающим, низменным, опошляющим, уравнивающим сопрягается с гордым утверждением собственного аристократического для-себя-бытия как отдельного, исключительного, привилегированного — и волей к такому бытию. Благородный противопоставляет себя пошлому, тому, что не есть он, и тому, кто стоит ниже его задач, лишен его прав и добродетелей. Он требует дистанции и контраста, дабы отчетливее и полнее утвердить себя, он тоже отрицает, но изнутри утверждения и избытка. О. Финк обращает внимание на то, что здесь к противопоставлению аристократии и масс с точки зрения восхождения — деградации жизни добавляется новый фокус. Мораль господ — это «мораль иерархического порядка. Мораль рабов, напротив, основана на уважительной тенденции, на восстании против иерархического порядка и на воле к равенству» [9, р. 113].

Аристократическое мироощущение фундаментально антидемократично, оно презирает удел многих, оно по необходимости обособлено. Признак знатности — «не хотеть иметь ничего общего» [3, т. 11, с. 491], «никогда не помышлять об унижении наших обязанностей до обязанностей каждого человека» [4, т. 2, с. 395].

### V

Разумеется, нравы аристократии век от века оставляли желать лучшего, ее силы если и превосходили силы «народа», то большей частью расточались бездарно, она запятнала себя эксцессами глупости, алчности и жестокости, лишь в виде исключения принося плоды культуры. Ницше прекрасно отдает себе отчет в том, как скверно порой расходовался потенциал знати и какому развращению подвергался благодаря тем же праздности, богатству и власти, которые способны при иных обстоятельствах взрастить лучший человеческий тип. И все же он настаивает: «Если нечто высшее оказалось неудачным либо использовалось во зло (как аристократия), это еще не улика против него!» [3, т. 12, с. 88].

Утверждающая активность аристократии обуславливает тот факт, что именно она создает и транслирует ценности, остальные же лишь пассивно их воспринимают. Ей свойственны здоровье и избыток, повышенная требовательность к себе, дар творить и повелевать и — что для Ницше особенно важно — забота о будущем, о сохранении определенного типа человека, а не индивидов. Все это предпосылает его убеждение, что «всякое возвышение типа “человек” было до сих пор — и будет всегда — делом аристократического общества, как общества, которое верит в длинную лестницу рангов и в разнородность людей...» [4, т. 2, с. 379].

Ницше считает господствующее положение аристократии не только наиболее желательным, но и наиболее естественным положением вещей, поскольку, как указывает А. Лингис, только власть благородного человека — в отличие от власти социальной, политической или военной — коренится в самой личности, а не «в роли, которую индивид играет в том или ином институциональном аппарате» [11, р. 52]. Аристократ есть господин от природы, между тем как демократические вожди представляют собой лишь случайных ставленников социума, чье правление основано на иллюзиях и махинациях. И если аристократическая власть «отражает веру в элиту человечества и высшую касту», то «демократия отражает неверие в великих людей и элитное общество: «каждый равен каждому»; «в принципе все мы — своекорыстный скот и чернь»» [3, т. 11, с. 210].

Концепт благородства, знатности имеет для Ницше, таким образом, злободневное политическое измерение. Возрождение человеческой культуры, оздоровление личности и общества, объединение Европы и затем всего человечества, всей Земли он связывал с надеждой на рождение и приход к власти «новой, неслыханной, жидущейся на жесточайшей самодисциплине аристократии», которая совершит на деле ту переоценку ценностей, философским провозвестником которой явился он сам [3, т. 12, с. 79]. Трудоемкий, колоссальный по своей рискованности и амбициозности процесс телесно-духовного воспитания элиты общества будет сопряжен с большими испытаниями. Прежде чем оформиться, новая аристократия должна пройти строжайшую школу лишений и мытарств, выдержат ковку в горниле борьбы. Затем, впервые после смерти Бога, она подарит человечеству цель: «высочайшая могущественность и роскошность типа человек» [4, т. 2, с. 413].

Однако какое общественное устройство, по его мнению, могло бы выполнить столь титаническую задачу? Подробных описаний на этот счет не осталось. Судя по тому, чем мы располагаем, на первый и даже на второй взгляд вполне правомерным кажется назвать его аристократическим авторитаризмом, пирамидальным, строго иерархическим обществом, основанным на сословном и классовом угнетении. Существо ницшевского государства, государства в мире метафизики воли к власти, конечно, требует отдельного обстоятельного обсуждения. Говоря кратко, на наш взгляд, такая характеристика неверна. Мы присоединимся к словам Пьера Клоссовски: «“Аристократизм” Ницше не имеет ничего общего с ностальгией по ушедшим в прошлое иерархиям, равно как для осуществления аристократического правления он не апеллирует к устаревшим экономическим условиям» [10, р. 150]. Ницше был чужд архаике возрождения

дремучего древнего рабства и иных, более «мягких» форм хищнической эксплуатации, каковой замысел ему порой приписывают. Он понимал как их анахроничность, так и неплодотворность при современных обстоятельствах, допуская известную суровость лишь на время переходного периода.

Ницшевское непереходное государство мы считаем модифицированной демократией со сферой культуры, доминирующей над экономикой и политикой. Демократией, которая, конечно, есть противоположность классической и ближе к древнегреческой политике. Иерархия и дистанция, контроль и давление сочетаются в ней с плодотворными для развития общества деконцентрацией благ и равенством основных прав. Но прежде чем утверждать альтернативную демократическую модель нужно создать качественно иной «народ»: сообщество свободных и развитых людей, способных к ответственному и дальновидному самоуправлению, т. е. то, чего больше всего недостает реальным политическим системам. В ницшевской возможной и даже требуемой его философией демократии антагонизм между народом и знатью снимается, как он является снятым в аристотелевской политике [см.: 4, т. 2, с. 685–686]. Знать социально признается в том статусе, который природно имеет, — как наивысшее воплощение народа, где она берет свой исток.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Делёз Ж. Ницше и философия. — М.: Ad Marginem, 2003.
2. Манн Т. Аристократия духа: сборник. — М.: Культурная революция, 2009.
3. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. — М.: Культурная революция, 2005–2014.
4. Ницше Ф. Собрание сочинений: В 2 т. / Под ред. К. А. Свасьяна. — М.: Мысль, 1996.
5. Ницше Ф. Утренняя заря. — СПб.: Азбука-классика, 2008.
6. Ницше: Pro et contra: антология. — СПб.: РХГИ, 2001.
7. Хайдеггер М. Исток художественного творения: сборник. — М.: Академический проект, 2008.
8. Ясперс К. Ницше: введение в понимание его философствования. — СПб.: Владимир Даль, 2003.
9. Fink O. Nietzsche's Philosophy. — London; New York: Continuum, 2003.
10. Klossowski P. Nietzsche and the Vicious Circle. — Chicago: Chicago Press, 1998.
11. Lingis A. The Will to Power // The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation. — New York: Dell Pub., 1977. — P. 37–64.

## ЭПИСТОЛЯРНОЕ УТЕШЕНИЕ XVII ВЕКА НА ПРИМЕРЕ ПЕРЕПИСКИ АНТУАНА АРНО

В статье исследуются письма Антуана Арно (1612–1694), в которых речь идет о смерти. Большая часть из них относится к жанру «утешительных писем», которых выражается соболезнование по случаю смерти близкого к адресату человека. Целью данных писем является утешение, которое реализовывалось посредством четырех основных аргументов-тем: основания надеяться на спасение умершего, идеи о том, что смерть не является злом, требования умерить свою печаль и подчиниться воле Бога. В ходе рассмотрения данных тем в утешительных письмах Арно мы пришли к выводу, что оригинальность утешительных писем Арно заключается в использовании евангельских образов в аргументации, которая подкрепляется также концептами, почерпнутыми из богословской традиции, в первую очередь из трудов блаженного Августина.

**Ключевые слова:** Раннее Новое время, Пор-Рояль, автобиографическое письмо, письма, религиозная антропология, Контрреформация.

*E. A. Al-Faradzh*

*Epistolary consolation in Antoine Arnauld's letters*

This article is about letters of Antoine Arnauld (1612–1694), eminent French theologian, an adept of the convent of Port-Royal, written in the occasion of death. Seventeenth century epistolary authors used to develop four consolatory arguments: reasons why we can expect that the deceased could be saved, idea that death isn't an evil, the necessity to moderate one's sorrow and, finally, the imperative to obey to God's will. Our research showed that the originality of Arnauld's letters is in abundant use evangelic images but also in the references to the important concepts of Augustinian thought.

**Keywords:** Early modern period, religious anthropology, Counter-Reformation, life writing, correspondance, Port-Royal.

В современной культуре смерть является табуированным сюжетом. Мы стараемся избегать разговоров о ней, пользуемся эвфемизмами, чтобы не про-

---

\* Аль-Фарадж Елизавета Абдуллаевна — кандидат философских наук, преподаватель кафедры французского языка департамента иностранных языков Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», ealfaradzh@hse.ru



износить это слово. Совсем иначе воспринимали это событие люди других эпох, что доказательно продемонстрировано в монументальном исследовании Филиппа Арьеса «Человек перед лицом смерти», к которой отсылает заглавие нашего доклада (см. [1]). С тех пор эта тема стала предметом исследования многих историков, антропологов и филологов (см. [7; 11; 18]). Стало очевидно, что в разных культурах смерть, эта константа человеческого существования, переживается и выражается по-разному. И первым, самым бросающимся в глаза отличием между отношением к смерти нашего современника и европейца раннего Нового времени заключается в том, что для него смерть была более обыденным и повседневным событием, довольно часто становящимся предметом речи. Это обстоятельство объясняется в первую очередь тем, что человеку той эпохи приходилось сталкиваться со смертью чаще, чем нашему современнику — продолжительности жизни была ниже, детская смертность была высокой, человеческой жизни угрожали голод, эпидемии, войны [19, с. 22–33]. Помимо кодифицированных словесных форм, таких как надгробные проповеди, смерть стала предметом описания многочисленных мемуаристов и эпистолярных авторов. Эти источники — мемуары и письма — кажутся особенно благодатными для изучения ментальностей, потому что не столь сильно связаны предписаниями жанра и литературной традиции, а значит, более непосредственно выражают переживание автора, приближаясь к статусу исторического источника [17, с. 7].

В данной статье мы намереваемся рассмотреть, каким образом смерть и утешение выразились в переписке Антуана Арно (1612–1694), семейными и духовными узами связанного с монастырем Пор-Рояль, важным центром интеллектуальной культуры Франции XVII столетия. Антуан Арно сейчас известен более как корреспондент Лейбница и оппонент Мальбранша, автор, претерпевавший влияние картезианства, однако современники считали его одним из самых выдающихся умов эпохи, за что он и получил прозвание «великий». Когда Джамбаттиста Вико рассуждает о рождении нового критического мышления, родиной которого он считает Францию, то в качестве эмблемы этого движения он называет не Декарта или Буало, но Антуана Арно, «столь ученого во стольких областях» [24, с. 26].

Письма Арно охватывают период с 1637 г., когда молодой Арно начинает делать первые шаги по пути своего будущего призвания, вплоть до самой смерти теолога в 1694 г. Переписка Антуана Арно до сих пор оставалась за пределами внимания исследователей, однако данный памятник чрезвычайно интересен не только для понимания дебатов, в которых участвовал Арно, но и для реконструкции интеллектуального климата эпохи.

В XVII в. тема смерти получает свое выражение в письмах в виде утешения. И хотя жанр имеет давнюю, восходящую к Античности историю и не всегда связан с фактом смерти — можно писать утешения по случаю болезни, опалы, — так же как не всегда выражается в форме писем — мы знаем примеры трактатов-утешений, или проповедей-утешений, — но в XVII в. происходит определенная специализация, так что самым распространенным поводом для утешения становится смерть, а привилегированной формой его выражения — письма. Жанр утешения с самого начала был довольно ригидным, а подобная

специализация только усилила его риторичность, в которой отдавали себе отчет и авторы XVII в. Так, Мадлен де Скюдери писала: «Смерть пришла в мир столь давно, о ней так много говорят и пишут, что я не нахожу, что еще можно было бы о ней сказать» [14, с. 163–164]. В большинстве случаев написание письма-соболезнования является частью кода светского общения и может быть не связано с действительным переживанием по случаю кончины, тем более, что, как отмечает Мадлен де Скюдери, никогда нельзя быть уверенным, что человек, которому вы пишете письмо, действительно опечален смертью близкого [20, с. 522].

Несмотря на кодификацию жанра эпистолярного утешения, авторы писем находили пространство свободы в той манере, в которой они трактовали давно известные темы и сюжеты. Чтобы выявить своеобразие утешительных писем Арно, мы вначале проанализируем их с точки зрения топики писем-утешений, чтобы выделить, в чем проявлялась оригинальность теолога в трактовке темы смерти.

Французская исследовательница Констанс Кана, проанализировавшая большой массив эпистолярных текстов XVII столетия, называет три основных тематических блока, присутствующих в письмах-утешениях: сначала (1) уверение в том, что автор письма сочувствует горю адресата, затем следует (2) хвалебное слово в адрес усопшего и, наконец, (3) похвала адресату, раз уж письмо-утешение является важным элементом укрепления или возобновления социальных связей [6, с. 24]. Светские элементы утешительных писем Арно весьма незначительны и помещены в рамки его теоцентрической картины мира. Так, если его письма и начинаются с заверений в симпатии по отношению к адресату, то лишь для того, чтобы тотчас же перейти к основной теме письма: «Узнав вчера о причине нашей общей скорби, у меня нет нужды убеждать вас, что она должна быть также причиной нашей общей радости» [2, с. 50]. Если хвала в адрес умершего и присутствует, то в качестве описания его христианских добродетелей:

Господь увенчал все благодати, дарованные ей при жизни, таким благочестивым концом: и я думаю, что Господь учел то исключительное человеколюбие, которое она проявляла по отношению к бедным, и, не желая своим детям земных благ, а только небесных, она умерла у них на руках... [2, с. 52]

Основное развитие в утешительных письмах Арно получили сюжеты, связанные с религиозным видением смерти, которую он делает целью человеческой жизни и предметом каждодневных помыслов. Такой ход мысли был характерен для человека XVII столетия, он позволял «приручить» смерть, грозящую его хрупкой жизни [19, с. 57], стоит вспомнить хотя бы фрагменты «Мыслей» Паскаля о развлечении как способе не думать о смерти. Согласно Арно, земная жизнь является этапом, который необходимо пройти, чтобы предстать перед божественным судом, открывающим врата либо к новой, счастливой и вечной жизни, либо к вечным мучениям. Поэтому для любого христианина важно быть готовым к этому моменту, от которого, как пишет Арно, «зависит вечность» [3, с. 113]. Не бывает непредвиденной смерти, потому что каждый момент жизни надлежит использовать для того, чтобы подготовиться к этому

«последнему путешествию» и предстать перед Богом. Для иллюстрации этой идеи Арно использует притчу о рабах, ожидающих возвращения своего господина из 12-й главы Евангелия от Луки. В христианской традиции эта притча трактовалась как поучение о том, что христианам надлежит жить праведно (т. е. бодрствовать) в ожидании момента, когда они предстанут перед судом Божиим — так интерпретируется приход господина [12, с. 131–141]. Так, в письме к одной даме от 1665 г. Арно поздравляет ее с тем, что она оправилась после долгой болезни, и призывает ее быть готовой к смерти, видя в болезни ее предвестие — образно говоря, бодрствовать в ожидании прихода господина:

Именно такой урок нам надлежит вынести из этих приходов Господа, которые мы всегда должны рассматривать как предупреждения, что он нам дает, чтобы мы были готовы к его последнему приходу, ведь он всегда ближе, чем мы ожидаем, дабы он не застал нас спящими, но бодрствующими, и занятыми исключительно тем, чтобы с усердием выполнять наши обязанности [2, с. 523].

Другим способом одержать символическую победу над смертью была трансформация обыденного ее восприятия как повода для скорби и помещение ее в перспективу спасения, чтобы побудить человека смириться с ней или даже видеть в ней повод для радости и обещание будущего неразрывного единения, которому уже не будут грозить превратности земной жизни. Именно этой тактике следуют эпистолярные авторы XVII в., избравшие религиозную перспективу восприятия смерти, чтобы утешить своих адресатов. Констанс Кана выделяет четыре возобновляющихся тематических блока, присутствующие в письмах религиозных людей того времени. Первый — рассуждения о том, насколько обоснованы надежды на спасение умершего человека, второй — идея о том, что смерть не является злом, третий связан с представлением о необходимости уверять свое горе и, наконец, четвертый — призыв подчиниться воле Божией. Рассмотрим, каким образом эти темы разрабатываются в письмах Арно.

В эпоху, когда люди жили в ужасе перед идеей адских мук, в случае смерти близкого человека они впадали в отчаяние из-за невозможности предсказать его посмертную судьбу [6, с. 34]. Поэтому нередко эпистолярные авторы, прежде чем перейти к собственно утешающим аргументам, подготавливали для них почву, рассматривая, каковы шансы усопшего на спасение. Яркий пример подобного хода мы можем почерпнуть из письма, которое Арно написал по случаю смерти кардинала де Реца (1613–1679), великого фрондера и мемуариста:

То, что Бог, прежде чем призвать его к себе, внушил ему столько добрых чувств... должно послужить нам великим утешением. Последней печатью его предопределения мы можем рассматривать то обстоятельство, что он умер, как говорят, на руках благочестивого монаха, смирившись и раскаявшись, и что он заботился о бедных в своих владениях. Тем самым он обзавелся друзьями, которые *примут его в вечных обителях* (Лк 16: 1–9) [3, с. 59].

Образ вечных божественных чертогов отсылает к притче о неверном управителе, которая завершается призывом «приобретать себе друзей богатством неправедным» и традиционно трактовалась как призыв богачам жертвовать в пользу бедных, чтобы обеспечить спасение [15, с. 92–105]. То, что покойный

кардинал умер на руках богобоязненного монаха, а также заботился о бедных, интерпретируется в данном случае как один из признаков его спасения.

Еще один евангельский образ, который Арно использует, разворачивая данный аргумент — это образ сеятеля из 13-й главы Евангелия от Матфея. Так, в одном из писем, которое Арно направил родителю, потерявшему ребенка, он описывает достоинства умершего, используя метафору семян, которые в нем посеял родитель и плоды которых он сможет оценить за пределами земной жизни:

Вы *посеяли* в нем первые *семена* веры, которая защитила его от порчи нашего века: вы помогли его любви к учебе..., вы сделали добродетель любезной ему своими речами и поступками... Если все это и заставляет вас еще больше сожалеть о нем, ведь нет ничего приятней, чем видеть в тех, кого мы любим, *плоды* наших трудов, но именно это и должно послужить вам утешением, потому что у вас есть надежда, что на небесах в его лице... вы *пожнете* то, что *посеяли* на земле [2, с. 715].

Как и в первом случае, текст Арно довольно аллюзивен, он не эксплицирует содержание притчи, ограничиваясь упоминанием отдельных ключевых слов, ориентируясь на достаточную теологическую подготовку своих адресатов.

Найдя какие-то основания для веры в то, что умерший мог заслужить спасение, эпистолярные авторы переходили затем к утешительным аргументам, центральным из которых заключался в том, что смерть на самом деле является благом. В этом случае жизнь представляется как череда несчастий или искушений, ведущих к вечной гибели: усопший в данном случае минует превратности этой жизни и достигает вечного покоя [2, с. 531]. Вот что пишет Арно, чтобы утешить родителя в смерти ребенка:

В Вас слишком много веры, чтобы сомневаться, что предпочесть: счастье вашего сына или удовлетворение, которое он мог бы нам принести, живи он дольше. Да и может ли в этом быть уверенность? Можем ли мы в чем-то быть уверенными среди соблазнов этого порочного века? Можем ли мы утверждать, что лучшие души им не подвержены? Не стоит ли признать, что жизнь не проживешь, не пройдя через бесконечное множество ловушек для совести? Можно ли быть убежденным в этих истинах и при этом испытывать горе, а не радость, когда наши любимые отпрыски умирают в возрасте, который оградил их от этих превратностей, так что они предстанут перед судом Божиим в качестве его сынов и получают право *на наследство в Его царстве* [1Пет: 3–5] [4, с. 692]?

В этом отрывке серия риторических вопросов призвана придать значимость аргументу, на котором настаивает Арно: смерть в раннем возрасте является благом и благоденствием Божиим, потому что человек уходит из мира людей, не успев запятнать свою душу грехами, а потому может надеяться на вечное блаженство. Образ наследства также имеет библейские корни, в частности он означает те блага, которые уготованы Богом для избранных. Привлекая этот образ, Арно тем самым укрепляет свою идею о том, что смерть ребенка является поводом для радости, а не для скорби, ведь ему уготовано спасение.

Хотя подобное восприятие жизни и мира имеет долгую историю, Арно окрашивает данный аргумент в тона, свойственные духовности Пор-Рояля. В рамках этой концепции жизнь в миру находится значительно ниже по шка-

ле ценностей, чем отшельничество. Так, жизнь в мире и жизнь в миру Арно описывает как нахождение в чрезвычайно опасном месте, обильно прибегая к метафорам, связанным с заражением, ядом, нечистотой: «души отравляются мирским воздухом» [5, с. 101] и привыкают к нечестью. Так, в одном из писем, написанных родителю по случаю смерти сына, Арно пишет:

Нет ничего ужаснее, чем порча нынешнего века, которая распространилась нынче во всех состояниях, и в особенности в том, в которое он [усопший] был вовлечен... Не заставляет ли все это, месье, тех, кто движим верой, рассматривать тот факт, что Богу было угодно призвать его так рано, прежде чем эта зараза проникла в его сердце и привела его туда, откуда никто уже не возвращается, как проявление Его исключительного милосердия к человеку, который подвергается стольким опасностям? [5, с. 101]

Здесь жизнь представляется полной опасностей, источником заражения, что делает смерть избавлением. Особенно опасна жизнь в миру, поэтому единственный способ спастись — отшельничество: христианин должен вести уединенную жизнь и посвятить свои дни безраздельному служению Богу. В этом смысле смерть становится самым радикальным способом оградить себя от опасностей мирского существования. Так, утешая одну монахиню, Арно призывает ее умерить свое горе, потому что чрезмерное горе по умершему — слишком «человеческое» чувство, тем более для монахини, которая должна «умереть для мира и мирских чувств, чтобы жить жизнью веры» и желать для себя и для тех, кого она любит, «разложения этого смертного тела» [3, с. 401]. Здесь смерть оказывается вписана в традицию *contemptus mundi*, презрения к миру, как выражение его самой высшей и предельной ступени, и в этом смысле является благом.

Смерть также может рассматриваться как повод для радости, потому что является условием обладания вечными благами и вечным блаженством. Этот аргумент чаще применяется в случае смерти ребенка или человека, чей образ жизни может свидетельствовать о том, что он заслуживает спасение. В качестве примера приведем слова Арно по поводу смерти одной монахини Пор-Рояля, известной своим рвением к благочестию:

...для души, которая... всегда была привязана к Христу как к своему единственному мужу [Мт. 25:6–12], избавление от смертного тела является радостью, ведь ее будут ждать на браке Агнца [Откр 19: 7–9], где она получит вознаграждение за свою неизменную верность. Нам кажется, что дом Господень разрушается, но он стоит не здесь. Тут вытесняются камни, чтобы занять свое место в небесном жилище [1Пет 2: 5; 2Кор 5: 1–11] [3, с. 261].

Здесь обладание вечными благами передается Арно при помощи образа брака, где роль мужа играет Христос, а роль жены — умершая монахиня. Этот образ восходит к притче о мудрых и неразумных девах, одни из которых взяли с собой масло, и их светильники не погасли, так что они дождались прихода жениха и попали на брачный пир. Поддержание огня в светильнике означает поддержание веры в сердце монахини. Однако Арно не ограничивается этим образом, и дополняет его апокалиптическим образом брачной вечера Агнца,

на которую смогут прийти только призванные. Этот второй образ призван усилить идею этого отрывка, заключающуюся в том, что смерть монахини является благом, поскольку дает вкусить плоды ее земной жизни. Заключительная фраза цитаты также аллюзивна, в ней верные уподобляются камням, из которых строится вечное и нерукотворное жилище Бога на небесах. Здесь Арно вновь объединяет два евангельских образа — образ «живых камней» и дома на небесах, чтобы подчеркнуть, что за пределами земной жизни есть более подлинное существование, доступное тем, кто эту границу перешел.

С аргументом об обладании вечными благами, которых можно достигнуть после смерти, связаны рассуждения о суетности и тщете земных и мирских помыслов человека. С этой точки зрения можно утверждать, что Арно рисует настоящую картину в духе *vanitas*, жанре, к которому неоднократно обращались авторы и художники XVII в. [23, с. 101–113] Так, в одном из писем Арно говорит: «Немного раньше, немного позже, но все, что есть в этом мире, неизбежно проходит» [3, с. 93]. В моральной рефлексии XVII в. тема *vanitas*, помимо содержащейся в ветхозаветном первоисточнике идеи о тщете земной жизни, обретает новые интонации по влиянию августицианства [9, с. 279], в котором утверждается онтологическая неполноценность сотворенного мира по сравнению с Творцом. Основным признаком этой неполноценности является как раз то, что все вещи тварного мира подвержены изменению и непостоянству, тогда как неизменность и постоянство — атрибуты абсолютного существа. Так, Сен-Сиран, духовный отец Арно и один из вдохновителей реформы Пор-Рояля, комментируя знаменитый текст Екклезиаста (1: 2), интерпретирует слово «суета» как обозначение ничто, из которого Бог сотворил мир, используя при этом такие выражения, как «пустота», «ничто» или «тьень» [21, с. 122–123]. Схожим образом и Арно пишет о недолговечности земных вещей и радостей, свидетелем быстротечности которых как раз является смерть: «...мы заняты исключительно той малой величиной, которой исчисляется длина нашей жалкой жизни, ускользящей от нас в каждый миг; и мы не задумываемся вовсе о вечности» [2, с. 528]. Эта тема нередко реализуется посредством противопоставления временных, неподлинных земных благ и ничтожества мира по сравнению с вечным покоем и подлинными благами, которыми можно наслаждаться в Боге. Тема *vanitas* в утешительных письмах Арно служит дополнительным подтверждением аргумента о том, что смерть является благом: потому что умерев, мы по большому счету ничего не теряем.

С этой идеей связан следующий утешительный аргумент, а именно тезис о том, что христианину надлежит умерять свою печаль перед лицом смерти близкого. Вот как пишет о том Арно: «Господу угодно, чтобы мы лили слезы в этих случаях, но Ему же угодно, чтобы мы их вскоре осушали» [2, с. 276]. Этот аргумент опирается на толкование двух мест из Евангелий. Прежде всего, речь идет об истории о смерти и воскрешении Лазаря, которая приводится в 11-й главе Евангелия от Иоанна. Богословы XVII столетия унаследовали трактовку, которую давал этому отрывку Августин [25, с. 361–373], а именно, что пример Богочеловека, оплакивающего смерть друга, делает слезы в случае близких позволительными. Арно пишет об этом так:

Но не следует ли больше слушать веру, чем чувства, внушенные нам природой? Я скажу больше, ведь Иисус Христос не осуждает нас, когда мы отдаемся им, потому что он сам дал нам пример, *оплакивая вместе с Марфой и Марией смерть их брата*. Но в то же время представляется, что не стоит слишком печалиться душой из-за того, за чем последует повод для великой радости [3, с. 91].

В данной цитате происходит параллельное противопоставление человеческой природы и веры и чувств, которые ими внушены: печали по случаю смерти и радости. Здесь идет речь о том, что если страх смерти и вызываемая ей печаль неизбежны, потому что свойственны человеческой природе, то христиане должны утешиться верой, ведь для них жизнь не кончается смертью.

Противопоставление как прием нередко используется в письмах-утешениях для того, чтобы вскрыть подлинное положение вещей, заслоненное от человека его горем. Так, в письме по поводу смерти матери Анжелики, настоятельницы Пор-Рояля, теолог пишет:

Вы знаете лучше, чем я, что то, что представляется разлукой в глазах людей, оказывается *общением духа перед лицом Бога (Филипп. 2: 1–11)*... Нужно разжечь огонь вашей веры и воспользоваться *невидимым взором (2Кор 4: 18)*, который она нам дарует, чтобы увидеть жизнь в смерти и повод для радости в том, что нам представляется причиной для скорби [2, с. 272].

Выстраивая оппозиции между жизнью и смертью, радостью и скорбью, Арно парадоксальным образом обращает обычное, свойственное всем людям («в глазах людей») восприятие ситуации в его противоположность, призывая видеть в разлуке, причиненной смертью, возможность более подлинного единения, выстраивая на этом утешительный аргумент.

Аргумент, основанный на эпизоде со смертью Лазаря, нередко дополняется рассуждениями о том, что долгий траур по человеку является скорее проявлением самолюбия, а не любви к умершему. В моральной рефлексии XVII в. термин «самолюбие» рассматривался в рамках августинианской по происхождению оппозиции между любовью к себе и любовью к Богу. Французские моралисты XVII в. восприняли эту дихотомию через посредство «Августина» Корнелия Янсена, где любовь к себе была приравнена ко греху [13, с. 226]. Так, Арно пишет: «Когда мы долго оплакиваем любимых, это обычно рассматривается как проявление доброго сердца, но когда мы в плаче возвращаемся к самим себе, это слезы самолюбия, которые ни в какой мере не угодны Богу» [3, с. 420].

В другом месте теолог определяет самолюбие через посредство «чувственных склонностей, которые касаются только нас самих, и которые стремятся только к нашему удовлетворению, а не к тому, чтобы отдать Богу то, что мы ему должны в благодарность за его любовь» [2, с. 77]. Эти склонности, отвращающие человека от Бога, Арно называет порочными, потому что они ведут ко греху. С термином «самолюбие» связан и другой, обозначающий предпочтение тварных вещей Творцу термин — «привязанность». Как объясняет теолог, мы испытываем боль при потере того, к чему были привязаны. В моральной рефлексии XVII столетия термин «привязанность» не был нейтральным, он трактовался в духе августинианского различения между *uti*, использованием чего-либо, и *frui*, наслаждением чем-либо. Данная дихотомия проводится

в трактате «О христианской науке» (I, 4) где говорится о том, что единственным легитимным объектом наслаждения является Бог, все остальное должно быть средством, которое надлежит использовать для восхождения к Богу. Августинианские авторы и богословы XVII века наделяли слово «привязанность» тем же смыслом, каким Августин наделял понятие «наслаждение миром преходящих и телесных вещей» [22, с. 152]. Как только мы привязываемся в тварным вещам и начинаем ими наслаждаться, они становятся препятствием к вознесению души к Богу, ведь Бог, будучи нашей целью, «не желает, чтобы они [люди] привязывались к кому-то другому, ни чтобы они находили свой отдых в тварном существе, потому что ни одно тварное существо не является их целью» [16, с. 55]. Поэтому смерть близкого человека, по мнению Арно, позволяет человеку освободиться от привязанности к земным вещам, чтобы наполнить свое сердце любовью к Богу [5, с. 114]. Так, одной монахине теолог пишет: «Возлюбите руку, которая Вас карает... и воздайте хвалу тому, кто показывает тем самым, что хочет владеть вами единовластно и не стерпит, если вы будете делить свою любовь с кем-то еще» [5, с. 114]. Здесь Арно облекает августинианскую по происхождению идею языком евангельских образов, метафорически обозначая монахиню как супругу Христа и обосновывая тем самым недопустимость любить кого-то еще. В этом смысле смерть становится своеобразным средством избавления от таких привязанностей и поэтому является благом.

С этой идеей связан утешительный аргумент о том, что людям необходимо подчиняться воле Божией, а смерть — одно из ее проявлений: «Пусть нам послужит утешением мысль о том, что с теми, кого Господь любит, случается только то, что служит их спасению и что указывает им на путь, по которому им надлежит идти, чтобы вернее прийти к нему» [3, с. 98]. Для разработки этого аргумента Арно обращается к метафоре пути, обозначающей жизнь человека. Для теолога из Пор-Рояля источником этой метафоры становится Евангелие от Матфея, где говорится о том, что «широки врата и удобен путь, ведущий к погибели, но узки врата и труден путь, ведущий к жизни и немногие выбирают его» (Мф 7: 13–14). Выбор между «широкими вратами и удобным путем» и «узкими вратами и трудным путем» преступен, потому что подлинный христианин обязан посвятить свою жизнь Богу. Так, одной даме, попросившей его совета в трудную для себя минуту, Арно ответил: «Мы не должны размышлять о том, идти ли вам по узкому пути или по широкому; поскольку вы знаете, что только узкий путь ведет к жизни, а широкий — к смерти» [2, с. 70]. В этом смысле смерть оказывается знаком провидения, указывающего христианину, что ему стоит следовать по пути отстранения от мира людей. Как отмечает Арно, этот «узкий путь», на который указывает Бог, нередко бывает усыпан «колючками и крестами» [3, с. 417], но ведь именно по такому пути первым прошел Христос. Тема следования примеру Христа, подражанию Христу нередко возникает в утешительных письмах Арно, чаще всего в рамках максимы о том, что мы должны терпеливо переносить страдания, потому что Христос страдал [3, с. 417]. Образ «колючек и крестов», которыми усыпан «узкий путь», взят из «Подражания Христу», знакового для духовной жизни XVII в. текста [10, с. 234–244], который особенно почитали в Пор-Рояле [8, с. 155]. В одном



из писем Арно рекомендует эту книгу к прочтению для усвоения «правильных» по его мнению мыслей о смерти [2, с. 15].

Таким образом, рассмотренные утешительные аргументы направлены на то, чтобы заменить обыденное видение смерти, кажущееся Арно «слишком человеческим» и ввергающее в скорбь, на ее христианскую интерпретацию как краеугольного события в жизни, открывающего возможность другого, более подлинного существования, а потому являющегося событием скорее радостным. Особенность разработки этих аргументов в переписке Арно — частое обращение к образам, почерпнутым из евангельских источников, что придает провиденциальную глубину его аргументам и определяет своеобразие его писем. Отсылка к текстам Нового завета в первую очередь может быть объяснена тем, что именно на этих текстах базируется христианское учение о смерти и загробном существовании. Подобное обращение может быть объяснено также почитанием, которое оказывалось священным текстам в Пор-Рояле. В 1667 г. вышел перевод Нового завета, выполненный «господами» из Пор-Рояля. Деятельное участие в этой работе принимал и Арно, еще в 1653 г. издавший «Историю и согласие четырех Евангелий», в которой новозаветные сюжеты выстраиваются в хронологическом порядке. Таким образом, Арно был выдающимся знатоком этих текстов, которые были частью его своеобразной внутренней библиотеки, элементы которой попали и в его письма. То, что Арно редко разрабатывает почерпнутые из Евангелий образы, лишь иногда чередуя их друг с другом, может свидетельствовать о том, что аллюзии не всегда были сознательными, а могли быть отголоском недавнего чтения или работы. Наконец, привлечение евангельской образности соответствует убеждению Арно, что единственный источник утешения может быть Бог [2, с. 15], поэтому обращение к текстам, которые считались боговдохновенными, в данном случае представляется более, чем оправданным. Помимо евангельских образов, в целях утешения Арно привлекает современные ему богословские идеи, чаще всего восходящие к блаженному Августину, что в свете вышесказанного указывает на тот высокий авторитет, которым «доктор благодати» пользовался в Пор-Рояле.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ariès Ph. L'homme devant la mort. — Paris: Seuil, 1977.
2. Arnauld A. Oeuvres de. Messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbone. — T. 1. — Paris; Lausanne: chez Sigismond d'Arnay et Compagnie, 1775.
3. Arnauld A. Oeuvres de. Messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbone. — T. 2. — Paris; Lausanne: chez Sigismond d'Arnay et Compagnie, 1775.
4. Arnauld A. Oeuvres de. Messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbone. — T. 3. — Paris; Lausanne: chez Sigismond d'Arnay et Compagnie, 1775.
5. Arnauld A. Oeuvres de. Messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbone. — T. 6. — Paris; Lausanne: chez Sigismond d'Arnay et Compagnie, 1776.
6. Cagnat C. La mort classique. — Paris: Honoré Champion, 1995.
7. Chaunu P. La Mort à Paris, XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles. — Paris: Fayard, 1978.

8. De l'imitation de Jesus-Christ. Traduction nouvelle par le Sieur De Beuil, Prieur de S. Val. — Paris: Chez Guillaume Desprez, 1674.
9. Guion B. «Car quel siècle a-t-on jamais vu où la vanité ait été plus désordonnée?». Vanités augustiniennes // Littératures classiques. — 2005. — N 1. — P. 279–293.
10. Lanini K. Dire la vanité à l'âge classique. — Paris: Honoré Champion, 2006.
11. La Mort en toutes lettres. — Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1983.
12. Les quarante homilies ou sermons de S. Grégoire le Grand. — Paris: chez Pierre Petit, 1665.
13. Levy A. French Moralists: the Theory of the Passions 1585 to 1649. — Oxford, 1964.
14. Mlle de Scudéry, sa vie et son œuvres avec un choix de ses poésies [1873]. — Genève: Slatkine reprints, 1971.
15. Monat P. L'exégèse de la Parabole de «L'intendant infidèle», du IIe au XIIe siècle // Revue des Etudes Augustiniennes. — 1992. — N 38. — P. 89–123.
16. Nicole P. Traité de la Comédie. — Paris: Honoré Champion, 1998.
17. Truchet J. Thanatos classique. Cinq études sur la mort écrite. — Tübingen: Narr; Paris: J.-M. Plac, 1983.
18. Van Der Cruysse D. La Mort dans les Mémoires de Saint-Simon. — Paris: Nizet, 1981.
19. Vovelle M. Mourir autrefois. — Paris: Gallimard, 1974.
20. Scudéry, Mlle de. Conversations nouvelles sur divers sujets. — Paris: chez Cl. Barbin, 1684.
21. Saint-Cyran. Lettres chrestiennes et spirituelles. Seconde partie. — Paris: Jean Le Mire, 1647.
22. Sellier Ph. Pascal et Saint Augustin. — Paris: Albin Michel, 1995.
23. Sellier Ph. Port-Royal et littérature II. — Paris: Honoré Champion, 2005.
24. Sellier Ph. Port-Royal et la littérature. Pascal. — Paris: Honoré Champion, 2010.
25. Sermons de saint Augustin sur le Nouveau Testament. — T. 4. — Paris: J.-B. Coignart, 1700.

## ОБРАЗ «ЧУЖОГО» КАК ПРЕДМЕТ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СЕМИОТИЗАЦИИ

В статье рассматриваются особенности семиотизации образа «чужого» в различных дискурсах. Автор полагает, что спецификой данной семиотизации семиотический дрейф предмета распознавания от символа к метафоре и в обратном направлении. Семантика объекта идентификации рассматривается на категориальном, гиперкатегориальном и субкатегориальном уровнях значения.

**Ключевые слова:** чужой, миф, символ, метафора, семиозис, семиотический дрейф.

*Alex. M. Prilutskii*

*The image of «unfamiliar» as a subject of mythological semiotization*

This article analyzes the features of representation image of «unfamiliar» in the various discourses. Author thinks that the distinction between the symbolic and metaphorical image of a «unfamiliar» in the discourse of the myth can not be made clear. This feature is analyzed in the article, in the light of the theory of semiotic drift. Hereinafter analyzes the characteristics of religious identity as a context where realized recognition of the object as alien. Conclusions are illustrated by historical and religious materials.

**Keywords:** unfamiliar, myth, symbol, metaphor, semiosis, semiotic drift.

Постулированию некоего объекта в качестве «чужого» предшествует процесс узнавания, т. е. соотнесение качеств воспринимаемого объекта с набором свойств и признаков, образующих в совокупности парадигматический образ «своего». Таким образом, категория «чужой» оказывается вовлеченной в бинарную оппозицию «свой» — «чужой», подобную тем бинарным оппозициям, которые К. Леви-Стросс считал характерными для мифологического мышления. Полагаю, что данное противопоставление действительно формируется в мифологии и существует уже в глубокой древности человечества. Вопрос о том, носит ли данное узнавание характер индивидуальной оценки или же человек соглашается с мнением большинства, традиции, лидеров, предлагающих лишь

---

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

присоединиться к предложенной позиции, остается открытым: здесь могут реализовываться сценарии различных аксиологических и герменевтических моделей поведения. Но в любом случае — оценка и решение делается в определенном социальном контексте и «имеет основание в истории и социальной традиции» [9, р. 178], которая оказывает влияние и на коллективный, и на индивидуальный выбор.

В формате противопоставления «мы» и «они» данная оппозиция фиксируется в дискурсах ранних форм религии, как доказывает профессор А. Ю. Григоренко, «представления о «своих» и «чужих» в архаическом сознании образуют весьма стройную, упорядоченную, со своей внутренней архитектурой систему» [1, с. 41]. Причем упомянутая исследователем система образуется преимущественно отношениями сопоставления и противопоставления. Разумеется, «свои» и «чужие», или «мы» и «они», в реальности и в дискурсе оказываются вовсе не тождественными, возможно, что именно для членов данной оппозиции в древнем мировосприятии свойственна предельная мифологизация, которая осуществляется во многом благодаря механизму семиотизации.

Проведенные нами исследования на данном этапе подтверждают предложенную профессором В. Ю. Лебедевым концепцию семиотического дрейфа [3]. Согласно этой концепции, элементы семиозиса способны в зависимости от контекстов трансформировать признаки, по которым в классической семиотике происходит разграничение знаков и символов — в пространстве семиозиса отсутствуют «чистые знаки» и «чистые символы». Данное наблюдение позволило нам выявить отличительную черту мифологической религиозности: в ней предметом семиотического дрейфа выступают символы и метафоры, иногда трансформирующиеся до аллегорий [6, с. 24].

Из сказанного становится понятным, что граница между символическим и метафорическим изображением «чужого» в дискурсе мифа не может быть проведена отчетливо. Как справедливо отмечает Р. Коррингтон, в той степени, в которой знак в пространстве семиозиса подвергается видоизменениям и становится открытым для воздействия других знаков, он претерпевает серьезные изменения — в новом контексте он оказывается соотносимым с новыми реалиями [10, р. 52]. «Чужой» узнается в качестве такового на основе соотнесения признаков объекта с минимально достаточным представлением о том, каким должен быть «свой», но это узнавание обладает характером такого герменевтического действия, которое «не начинается с метафизического решения и не основывается на нем» [12, р. 174]. Узнавание представляет собой процесс психологический, степень узнавания варьируется и зависит от ряда обстоятельств. Поэтому в психологии узнавание различается по степени определенности, четкости, полноты и произвольности. Модальная оценка некоего объекта в качестве «чужого» носит ситуативный и контекстуальный характер, поэтому она тоже подвержена дрейфу. В зависимости от того, какие именно аксиологические свойства интерпретируемого объекта в данном контексте обретают значимость, происходит корректировка оценки. Интерпретируемый как «свой» на основании одних признаков будет восприниматься как «чужой» в том случае, если актуальными становятся иные критерии. Интересно, что иерархия критериев здесь не носит объективно-заданного характера, каждая

ситуация, каждое существенное изменение контекста формирует собственную аксиологическую иерархию. Данную особенность можно проанализировать на примере религиозной идентификации и самоидентификации человека в различных социополитических контекстах. Признаки религиозной идентичности формируют три уровня значений:

1) гиперкатегориальный уровень — верующий (оппозиция верующий — атеист),

2) категориальный уровень — христианин,

3) субкатегориальный уровень — конфессиональная и юрисдикционная принадлежность.

В зависимости от условий коммуникативной ситуации человек будет интерпретироваться как «свой» или «чужой» на основании различных уровней значения. Например, в формате мировоззренческого диспута с атеистами категоризация происходит на гиперкатегориальном уровне, юрисдикционная принадлежность здесь не играет существенной роли. В условиях же юрисдикционных конфликтов, например, на современной Украине, категоризация происходит именно на субкатегориальном уровне — совпадение значений на гиперкатегориальном и категориальном уровне в этом случае еще не создают условий для восприятия объекта в качестве «своего». В других условиях, т. е. в ином социополитическом контексте, формирующем иную шкалу оценивания, даже полное совпадение религиозной идентичности не создает условий для такой «оценки» — единоведец может восприниматься в качестве «чужого», а иноведец — «своего», если контекст актуализирует иные (языковые, этнические, политические и т. д.) аксиологические критерии [8].

Однако для формирования дискурса мифа одной лишь социо-психологической рефлексии недостаточно, ее продукт должен стать предметом рефлексии семиотической, т. е. обрести выражение и интерпретироваться в качестве элемента актуального семиозиса. Но и семиотический подход *propriis* оказывается неспособным выявить природу категории «инаковости», поскольку психологическая рефлексия, получившая семиотическое выражение, но при этом замкнутая в своей автономности, повисает в воздухе: формируется некий онтологический разрыв, способный завести исследование в тупик. В подобный тупик попадали сторонники радикального схоластического реализма — граница между дискурсом и тем, что в философии принято определять в качестве «реальности», утрачивает значение, в результате элементы дискурса и предметы тварного мира, обладающие субстанциональными и акцидентными признаками (элементы дискурса ими не обладают за пределами последнего), смешиваются как обладающие равной онтологической ценностью. Для такого мировосприятия характерно, что «чужой» в дискурсе, в т. ч. предельно субъективном, идеологически мотивированном, становится «чужим» *par excellence*, на чем, отметим, основана политическая пропаганда и агитация.

Почему же этого не происходит в мифе? Полагаю, причина этого состоит в изначальной природе мифологического сознания, в котором наука неотделима от религии, философии и искусства. Именно поэтому в рамках мифологического сознания психологическая рефлексия не существует вне и без рефлексии онтологической.

Онтологически «чужие», или «они», могут постулироваться в таковом качестве только благодаря тому, что не являются «абсолютно иными». Для этого необходимо соблюдение ряда условий. Объект, потенциально идентифицируемый в качестве «чужого», должен:

- обладать равным или близким онтологическим статусом,
- обладать рядом общих свойств с тем, кто осуществляет идентификацию,
- в идеале — обладать возможностью трансформации из «чужого»

в «своего».

То, что не может потенциально рассматриваться в качестве «своего», обычно и не воспринимается в качестве «чужого», это имеет вполне выраженную фиксацию в дискурсах повседневности. Так, словосочетания «чужая жена», «чужая вера», «чужая идеология», «чужая ошибка», «чужая квартира» или «чужой кошелек» при спонтанном восприятии не режут слуха, так как вполне корректно соотносятся с аксиологическими установками бытовой разговорной коммуникации. Пусть в данный момент все здесь перечисленное (и подобное) не принадлежит или как-то иначе не соотносится с говорящим, но принадлежность в данном случае не является онтологически детерминированным свойством. Изменение того, что в схоластике понималось как признаки акцидентные, может изменить модальную оценку предиката. Оставляю на совести читатели заключение о том, что именно из перечисленного — жена, вера, идеология, ошибка, квартира или кошелек — проще меняет предикат принадлежности субъекту а) в дискурсе и б) в реальности.

Разумеется диалектическая сложность отношений количества — качества в данном случае, как и вообще в пространстве схоластики, не имеет однозначного решения: уже высокая схоластика знала, что граница между субстанциональными и акцидентными признаками изменчива и зависит в т. ч. от аксиологической позиции наблюдателя. В известном среди схоластов парадоксе «Дурак» иллюстрируется, каким образом акциденции переходят в разряд субстанциональных признаков (глупость — акцидентный признак человека, так как и умный, и глупый есть человек, но глупость применительно к дураку уже не будет чистой акциденцией, дурак, утративший глупость, перестает тем самым быть дураком).

Только в этом случае возникают условия для узнавания — восприятие абсолютно иного, как показал теолог Р. Отто, по аналогии с восприятием имманентных явлений и феноменов, еще не является восприятием абсолютного иного как такового:

Страшное, возвышенное, неодолимое, поразительное и в особенности непостижимо таинственное становились *portentum* и *miraculum*. Но все эти состояния, как мы уже видели, не были знамениями в подлинном смысле слова, но лишь поводами для религиозного чувства, дабы оно пробудилось из себя самого: поводами служили моменты сходства всех этих состояний со священным. То, что они толковались как действительные проявления самого священного, было результатом смешения категории священного с лишь внешне ему подобным. Это еще не истинное «припоминание», не подлинное узнавание самого священного в его явленности. Поэтому на более высоких ступенях развития религии и чисто

религиозного суждения они вновь и вновь отсекались, целиком или отчасти отбрасывались как недостаточные или даже прямо как недостойные [5, с. 219].

Дискурсное маркирование объекта в качестве «чужого» делает неизбежным включение его в систему аксиологических отношений, полюсами которой являются такие категории, как «друзья» и «враги». Подобное соотношение часто запускает семиотические механизмы мифотворчества, которые не только при помощи семиотических средств фиксируют аксиологический статус объекта, но и способствуют смешению аксиологических и онтологических характеристик. Вообще в дискурсах повседневности невозможно последовательно разграничивать аксиологические и онтологические характеристики объекта, которые оказываются сорастворенными друг в друге. Эта черта сближает культуру повседневности с мифологическим мировосприятием, и действительно — в дискурсах повседневности всегда представлены мифологические мотивы.

«Чужой», рассматриваемый как «друг» в бинарной оппозиции «друг» / «враг», скорее всего, будет интерпретироваться как «похожий» на субъекта, проводящего идентификацию, хотя и не как «свой». Это порождает сложные для анализа механизмы мифотворчества и семиотизации, в результате которых признаки сходства обретают качества метафоры, которая в свою очередь становится ядром формирующегося мифа. Последнее носит не случайный характер — именно метафора в подобной коммуникативной ситуации развивает способности продуцировать сравнения, что позволяет, в свою очередь участнику коммуникации «открыть неожиданные но немедленно распознаваемые истины.» [11, р. 137]. Так, во второй половине XIX в. доброжелательное отношение к Китаю среди представителей народных масс России способствовало формированию представлений о китайцах как о «единоверном (т. е. православном. — А. П.) народе» [7, с. 146]. В этом случае религиозно-конфессиональный признак «православный» становится метафорическим обозначением дружественного народа: единоверцы должны быть «похожими = хорошими» — выстраивается аксиологическая цепочка, восходящая к указанному мифологически интерпретированному признаку: китайцы-чужие — китайцы-друзья — китайцы-похожие — китайцы-единоверцы. Но, несмотря на высокую степень дружественности и близости, «чужой» не делается «своим» — так, варвары, принявшие христианство, все равно воспринимались в качестве «чужих» византийскими элитами. Размышляя над апокрифическим агиографическим текстом «Рассказ о святом Христомее», С. А. Иванов пишет:

Если поверхностное назидание повести состоит в том, что *даже* людоед может стать христианином, то внутренний ее смысл, пробивающий себе дорогу, быть может, наперекор авторской воле, — совсем противоположный: *даже* став христианином, варвар все равно остается людоедом. Зверь дремлет в нем всегда, даже когда по Божьему велению он временно превращается в кроткого агнца [2, с. 26].

Если одна лишь религиозная идентичность еще не делает «чужого» «своим», то отсутствие ее способствует оценке «чужого» как «врага».

Интересно, что в сегодняшнем геополитическом конфликте на Восточной Украине на первый план в общественно-политическом дискурсе выходят вопросы православных юрисдикций, которые ранее мало кого волновали. Оче-

видно, это связано с тем, что на Украине обладают достаточной популярностью неканонические православные церкви. Будучи православными по литургике и догматике, они часто настроены враждебно по отношению к единственной канонической Церкви УПЦ МП. Это противостояние трансформирует малоактуальные (в иных ситуациях) для общественного сознания канонические споры до маркеров враждебной инаковости. Таким образом мифологическая семиотизация формирует в социо-культурном дискурсе образы друзей-единоверцев и врагов-иноверцев зачастую вопреки действительному состоянию религиозной ситуации.

Если образ «чужого» далеко не всегда тождествен образу врага, то «враг» обычно интерпретируется именно как «чужой». Конфликт неизбежно приводит к тому, что в общественном восприятии конфликтующих будут акцентироваться черты, различающие их на аксиологическом уровне: конфликт всегда развивается под лозунгом «мы — не такие!». В этом отношении весьма характерна книга бывшего Президента Украины Л. Кучмы «Украина — не Россия», вышедшая в свет в 2003 г., которая фактически стала предвестницей современного геополитического состояния Украины. Однако, как показывает истории геополитических конфликтов XX в., отношения между понятиями «чужой» и «враг» не столь линейны.

В начале Первой мировой войны кадровые офицеры воюющих стран, фактически являясь врагами (более того, убивающие друг друга во время военных действий), не воспринимали себя в таковом качестве, т. е. на начальном этапе войны они были в глазах друг друга «чужими», но не «чужими — врагами», так как по воспитанию, мировосприятию, этическим и эстетическим установкам весьма походили друг на друга. Как показывает материал, собранный профессором К. Е. Нетужиловым,

Русские офицеры видели в своих немецких или австрийских коллегах людей одного с ними круга. Их воспитание, образование, образ жизни были достаточно сходными. Исполняя долг перед страной, они должны были воевать друг с другом, но взаимной ненависти между ними не наблюдалось. Офицеры обменивались подарками (коньяк и сигары от немцев, водка и папиросы от русских); кульминацией стал общий пикник, когда договорившись о прекращении огня в воскресенье, офицеры собрались на заранее облюбованной нейтральной полосе площадке и в течение нескольких часов совместно угощались, ведя беседы о театре, женщинах, лошадях [3, с. 227–228].

Формирование образа «чужого — врага», т. е. его демонизация, на фронтах Первой мировой войны происходило постепенно, по мере замещения кадровых офицеров (по причинам «естественной убыли») мобилизованными офицерами запаса. Обобщая материал, приведенной в статье К. Е. Нетужилова, можно отметить, что общей причиной демонизированного восприятия неприятеля в конце войны было то, что офицеры запаса приносили на фронт совершенно иные этические и аксиологические установки, в свете которых офицер армии противника воспринимался теперь уже как враг, виновник изменения качества жизни призванного на фронт гражданского специалиста, которое понималась как трагедия. Более детальное рассмотрение этого механизма позволяет выделить четыре причины данного явления:



1. Влияние пропаганды, которая активно велась в тылу;
2. Неготовность принять невзгоды военной жизни;
3. Чуждость корпоративной офицерской этике;
4. Общее одичание как следствие деградации религиозного чувства.

Вероятно, ведущую роль в этом и ряде подобных случаев и ситуаций играл идеологический фактор, пропаганда времени войны не случайно обращалась к образам героико-мифологического художественного и фольклорного дискурса — герой-богатырь, дракон, черт, трехглавый змей, волшебное оружие, и т. д. Такое смешение онтологии и аксиологии до неразличения усиливало пропагандистский эффект — тот, кого следует считать злодеем, душегубом, предателем (аксиологические признаки) должен обладать отличительными онтологическими признаками — его «чужовидность» становится не только метафорической, а значит — аксиологической, но и укорененной в бытии. Это уже не столько и не просто «чужой» (так как сходство минимальное), но мифологическое чудовище, которое только в результате чуда может стать «своим».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Григоренко А. Ю. «Свой — чужой» в истории религии // Известия Российского гос. педагогического ун-та им. А. И. Герцена. — 2012. — № 146. — С. 41–46.
2. Иванов С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? — М., 2003.
3. Лебедев В. Ю. Модель семиотического дрейфа в описании христианского религиозного ритуала // Полигнозис. — 2008. — № 1. — С. 54–65.
4. Нетужилов К. Е. Разбить неприятеля или уничтожить врага? Об отношении к противнику в русском офицерском корпусе в период Первой мировой войны // Вестник РХГА. — 2014. — № 1. — С. 274–281.
5. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. — СПб., 2008.
6. Прилуцкий А. М. Метафорика религиозного ритуального дискурса // Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии. — 2013. — Вып. 2. — С. 21–38.
7. Схиммельпеннинк ван дер Ойе Д. Навстречу Восходящему солнцу. Как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. — М., 2009.
8. Шмонин Д. В. Введение в философию Контрреформации: иезуиты и вторая схоластика // Verbum. — Вып. 1. Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII веков. — СПб., 1999. — С. 58–79.
9. Barnes M. H. In the Presence of Mystery: An Introduction to the Story of Human Religiousness. — Connecticut: Mystic, 1985.
10. Corrington R. S. Ecstatic Naturalism. Signs of the World. — Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
11. Dallmayr F. R. Language and Politics. Why Does Language Matter to Political Philosophy? — Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1984.
12. Wood C. M. Theory and religious understanding: a critique of the hermeneutics of Joachim Wach. — Missoula: University of Montana press, 1975.

## АЛГОРИТМЫ ПОЗНАНИЯ. ФИЗИЧЕСКИЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ АЛГОРИТМ ЧАСТЬ 2

Статья является второй из серии статей, посвященных алгоритмическому характеру познания. Первая статья опубликована в «Вестнике РХГА», 2014, том 15 (1). Показано, что исследовательские действия, входящие в состав физического алгоритма, зависят от доминирования чувственной познавательной способности. Важнейшими инструментами данного алгоритма (кроме тех, которые были рассмотрены в первой части) являются: метод перехода количественных изменений в качественные, методологическое использование категории случайность, две противоположные друг другу исследовательские стратегии и применение терминов, камуфлирующих системные ошибки «физического» мышления. Исследовательские действия физического алгоритма весьма успешны при изучении неодушевленной реальности, но с необходимостью производят ошибки и противоречия, если с их помощью постигается живая природа.

**Ключевые слова:** познание, алгоритм, метод, физика, случайность, бытие, видимость.

*S. P. Lebedev*

*Cognition algorithms. Physical research algorithm. Part 2*

This is the second article dedicated to algorithmic character of cognition. The first one was published in the «Review of the Russian Christian Academy for Humanities, 2014, vol. 15 (1). This article shows that significant role of the research actions being a role of the physical algorithm depends on domination of the sensitive cognitive ability. The most important instruments of this algorithm (despite those, mentioned in the first part) are the method of transfer of quantity changes into quality ones, methodological usage of «chance» category, the two opposite research strategies and terms usage hiding system mistakes of the «physical» thinking. Research actions of physical algorithm are quite successful in relation to inanimate reality, but always lead to mistakes and inconsistencies in case they are used for understanding of the living nature.

**Keywords:** cognition, algorithm, method, physics, chance, existence, visibility.

---

\* Лебедев Сергей Павлович — доктор философских наук, доцент, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, lebedevsrg@yandex.ru

Объем материала, достаточный для того, чтобы кратко, но в то же время понятно изложить основные положения физического исследовательского алгоритма, оказался слишком велик для формата журнальной статьи. В связи с этим его пришлось разделить на две части, последняя из которых предлагается вниманию читателей. В первой части речь шла о причинах, по которым познающий субъект оказывается на позициях физического алгоритма, а также об основных положениях последнего [1]. Среди таковых выделялись пять позиций — чувственная интуиция, рассудочный образ мышления, самоограничение поиском материальных и движущих причин, стихийная исследовательская парадигма, самодостаточный и энтропийный характер начал. Этим, однако, даже основные положения физического алгоритма не исчерпаны.

6. *Допущение эквивалентности разрушения и возникновения вещей.* Предположение о том, что разложение возникших вещей ведет к открытию начал, тесно связано с другим допущением, согласно которому возникновение вещей есть процесс зеркально обратный процессу их разложения.

Для исследователя, опирающегося на стихийную парадигму, гибель и возникновение вещей должны быть *в сущности* одним и тем же, т. е. противоположностями — и тождественными, и различными одновременно. Их различия касаются лишь направления: возникновение вещи есть собирание ее из чувственно воспринимаемых материального и движущего начал, а ее гибель — разложение на эти начала. То, что происходит с вещью в процессе ее возникновения, оказывается тем же самым, что с ней происходит при ее гибели, только в обратном направлении и порядке. Если такой установки в действиях субъекта не предполагать, то будет совершенно непонятным, как продукты распада вещи можно рассматривать в качестве ее начала (между тем, например, биолог пытается понять феномен жизни, разделяя многоклеточный организм на клетки, клетки разлагают на молекулы, молекулы — на атомы и т. д.).

С некоторой натяжкой можно согласиться с тем, что у неживых естественных объектов их возникновение не отличается *принципиально* от их разрушения, и оба процесса можно более или менее сносно сконструировать теоретически с помощью материальной и движущей причин. В этом случае рассматриваемая методологическая установка в некоторой мере оправдана. Немного огрубляя ситуацию, можно согласиться и с тем, что живые объекты разрушаются более или менее одинаково с неживыми. При этом необходимо категорически подчеркнуть, что возникновение живых объектов *принципиально* (т. е. на уровне начал) отличается от возникновения неодушевленных объектов. В первых присутствует нечто, что не может быть результатом сложения (антипода разложению) элементарных объектов по законам присущих им форм движения и взаимодействия. В случае с живыми существами допущение о тождестве возникновения и гибели вещей утрачивает свою даже относительную добротность. В такой ситуации было бы благом для познания ввести, где это нужно, умозрительные причины, но чувственная доминанта едва ли позволит сделать это без боя.

7. *Метод качественно-количественных изменений.* Построив представление о началах, исследователь оказывается перед необходимостью конструировать процесс возникновения из них всего многообразия данных в опыте вещей. Он

должен теперь установить причинное единство между началами и тем, что он обнаруживает в опыте. Ему надлежит буквально *вывести* своеобразие свойств объектов опыта из свойств начал. Для придания теоретической конструкции наибольшей достоверности, ему следует позаботиться о том, чтобы показать, как вот такое-то свойство начала производит вот такое-то свойство на поверхности явлений. Причем, важно отметить, что достоверность его предположений будет выше, если ему удастся проследить *непрерывность* перехода причины в следствия, определенного свойства начала в определенное свойство опытного объекта. Если же проследить непрерывность перехода причины в следствие не удастся, если между ними нет непрерывающейся связи, или, иначе, если связь между ними в каком-то месте отсутствует, то мы не можем, сохраняя достоверность, утверждать, что «вот это» есть причина «вот того». Настаивать в такой ситуации на причинно-следственной связи можно только в ущерб достоверности.

Метод конструирования объектов опыта из неких начал, удовлетворяющей потребностям чувственной доминанты, появился вместе с самой философией. Речь идет о методе качественно-количественных изменений, основу которого составляют категории качества и количества, имеющие своим источником чувственное восприятие. Вклад мышления в формирование метода состоит в том, что оно стремится усмотреть причинное единство между находимыми в опыте качественными характеристиками вещей и их количественными изменениями. Общая схема действия метода такова: некоторое качество, количественно меняясь, превращается в другое качество. Метод прост, в большинстве случаев оправдан и надежен. Присутствие в нем количественной составляющей делает его пригодным для использования математики, что повышает его эвристические возможности, точность, практичность и, как следствие, эффективность. В границах физического алгоритма этот метод был в древности и остается до сих пор основным и незаменимым способом объяснения возникновения чего-либо из неких начал (проблемам данного метода посвящена отдельная наша статья [2]. Воспользовавшись этим обстоятельством, позволим себе здесь ограничиться лишь наиболее важными выводами, сделанными в указанной статье).

Важной частью метода является так называемый скачок — резкое возникновение одного качества из другого. Резкость скачка означает, что субъект непосредственно не наблюдает, как старое качество буквально *преобразовывается* в новое, он видит лишь то, что за количественно меняющимся одним качеством следует другое. Это обстоятельство затрудняет понимание того, имеется ли между ними действительная причинная связь. Нельзя полностью исключать, что в некоторых случаях реальной связи может и не быть, но субъект, тем не менее, способен саму последовательность качеств во времени отождествить с причинностью. За скачком может стоять как наличие, так и отсутствие причинной связи, т. е. сам по себе он фактически скрывает отличие истинного предположения от ошибочного. Как быть?

Возможно, роль критерия, позволяющего отличить ошибочное предположение о причинно-следственных связях от правильного, в состоянии сыграть понимание того обстоятельства, что «перерыв непрерывности» в этих

связях имеет разные последствия для познания в зависимости от того, для какой способности этот «перерыв» произошел. Если он имеет место только для чувственного восприятия, в то время как мышление со своей стороны не усматривает никакого перерыва, то в этих случаях резкость перехода от качества к качеству на самом деле не столь уж принципиальна, она, скорее, только кажется таковой. Но если разрывается связь между причиной и следствием именно *для мышления*, то это может означать, что метод утратил свою достоверность и на него не следует полагаться. Такое бывает, например, когда субъект в следствиях обнаруживает некие свойства (положим, умозрительные), а в причинах не оказывается чего-то, им соответствующего; в этом случае вывода, *удовлетворяющего потребностям мышления*, скорее всего не получится.

Нужно отметить, что метод весьма успешен, не сталкивается с серьезными проблемами и не совершает скачка второго вида (для мысли), когда он используется для описания генезиса таких вещей, вся полнота свойств которых может быть *выведена* из материальной и движущей причин. Таковыми являются объекты неживые естественные. Если бы мир состоял лишь из них, то данный метод не знал бы исключений, был бы, действительно, универсальным и единственно возможным средством построения теоретического образа вещей из их предполагаемых начал. Но, увы, в опыте субъект находит множество вещей, имеющих чувственно не воспринимаемые, умозрительные свойства (например, целесообразность и запрограммированность человеческой деятельности или живого организма), которые не могут быть *выведенными* из чувственно воспринимаемых материальной и движущей причин. Если «физически» мыслящий субъект способен эти свойства наблюдать, он попадает в сложное положение. С одной стороны, указанные свойства именно *вывести* («непрерывно» получить) можно лишь из соответствующих им причин — формальной и целевой, однако чувственная доминанта не позволяет субъекту признать последние в качестве «настоящих», реальных, да к тому же фундаментальных. В крайнем случае, она согласна видеть в них (если уж их невозможно проигнорировать) несамостоятельные производные *свойства*, но категорически против того, чтобы признавать их самостоятельными *началами*, существующими наряду с началами чувственно воспринимаемыми. С другой же стороны, доминанта склоняет субъекта считать по-настоящему существующими лишь чувственно воспринимаемые причины (материальную и движущую), но из них *не вывести* чувственно не воспринимаемые свойства. Попав в такую ситуацию, субъект, находящийся во власти чувственной доминанты, может уповать лишь на скачок второго вида (перерыв непрерывности для мышления). Скачок в этом случае отражает не столько положение дел в объекте, сколько конфликт между субъектом и объектом: субъект, его установки, методы и понятийный аппарат, успешные при работе с неживыми объектами, оказались недостаточными, слишком бедными содержанием, чтобы так же успешно справиться с живой природой. Мир на глубинном уровне сложнее, чем кажется носителю чувственной доминанты, но последняя, к сожалению, не позволяет видеть его таким, она «борется» со всем, что является непонятным для неё.

8. *Случайность* — неизбежное методологическое допущение. Простота, самодостаточность и безразличие построенного в рамках физического алгорит-

ма начала исключает направленность и необходимость, точнее, необходимую направленность между ним и теми вещами, возникновение которых из него должно быть сконструировано. Как уже говорилось, движение от начал к вещам, имея вид перехода от простого к сложному, часто ставит мышление перед трудностью: нужно объяснить, как многообразие свойств вещей, находимых в опыте, можно именно *вывести* из немногих абстрактных представлений о началах и присущих им форм движения; требуется показать, как элементарное и самодостаточное, не нуждающееся ни в чем (или предельно бессильное), может принять вид чего-то иного, отличного от него. Следует подчеркнуть, что именно в связи с этими трудностями категория случайности становится необходимым инструментом физического алгоритма.

Использование этой категории в онтологическом смысле вполне оправданно, если, например, интерпретируются *внешние взаимодействия* «однначальных» или «разноначальных» объектов (положим, элементарных частиц между собой, живых организмов друг с другом, элементарных частиц и живых организмов и т. п.). Однако следует считать ошибкой использование категории случайности при интерпретации *возникновения* вещей «сложных» из вещей «простых» (предлагается «простыми» вещами считать такие, адекватный теоретический образ которых может быть построен с помощью двух начал — материального и движущего, или даже одного из них. Напротив, «сложными» оправданно будет назвать такие объекты, адекватный теоретический образ которых может быть построен посредством четырех начал /материального, движущего, формального и целевого/). Если же в рассуждениях исследователя все-таки встречается такое применение, то ему правильно будет приписывать не онтологический, а исключительно гносеологический смысл. Неспособность построенного в рамках физического алгоритма понятийно-методологического аппарата объяснить (приемлемо для мысли) генезис вещей «сложных» из «простых» выдается за проявление случайности в самом объекте. К такому ошибочному применению категории случайности исследователь неизбежно прибегает тогда, когда ему не удается своеобразие свойств производного объекта именно *вывести* из сконструированных представлений о началах (использование же при описании перехода от простого к сложному идеи необходимой направленности блокируется доминантой, потому что содержит в себе намек на умозрительный вид причинности).

Как правило, в рамках физического алгоритма случайность есть следствие и своеобразная компенсация невозможности использования целевой и формальной причин на глубинном уровне. Случайность в интересующем нас гносеологическом смысле располагается в том «месте», где должны находиться формальная и целевая формы причинности, но не могут из-за чувственной доминанты. Объект «требует» применения таких причин, а чувственная доминанта запрещает думать о них даже в качестве рабочей гипотезы.

9. *Защитный пояс, или искусство камуфляжа.* Ни один исследовательский подход не свободен от проблем. При этом не стоит забывать, что последние бывают разными. Одни из них вполне победимы и разрешаются в зависимости от времени, места, уровня знаний или иных обстоятельств. Но есть принципиальные, лежащие в основе данного способа познания и потому не зависящие

от внешних обстоятельств, никогда не преодолимые в рамках определенного исследовательского подхода. И у физического алгоритма такая проблема тоже есть. Разумеется, она связана с чувственной доминантой, которая сужает и обедняет взгляд на мир, буквально вынуждает субъекта смотреть на реальность лишь с ее точки зрения и ограничивать себя поиском только чувственно воспринимаемых начал — материального и движущего. Причем, важно подчеркнуть, что никаких острых и принципиальных сложностей не возникает здесь до тех пор, пока субъект занят изучением таких объектов, которые и в самом деле могут быть теоретически воссозданы (более или менее адекватно) лишь с помощью этих двух начал (либо даже одного из них). Но стоит с помощью физического алгоритма привлечь к рассмотрению объекты, имеющие в своем устройстве умозрительные свойства, не могущие быть выведенными из указанных начал, тотчас обнаруживается упомянутая принципиальная проблема. И это не зависит от того, происходит ли дело в науке или в философии, в двадцать первом веке, или имело место в древности. Главная «неприятность» будет та же самая, одна на всех и, практически, навсегда. Конечно, носителю физического алгоритма кажется, что вот еще немного, вот сейчас наука поможет, еще чуть разделим нечто мелкое на еще более мелкое и тогда все прояснится... Между тем, «роковая» трудность, как и прежде, не преодолевается, потому что на этом пути её просто невозможно преодолеть. Усилия, направляемые в рамках физического алгоритма для ее устранения, приводят к тому, что она вновь воспроизводится, но уже на другом уровне знания. «Физическому» субъекту кажется, что сам мир устроен так, что это он совершает «скачки». Увы, в ряде случаев не мир таков, а таков субъект, который объективирует недостатки собственного образа мышления, превращает их в «странности» объекта и приучает себя относиться к ним благосклонно, как к чему-то само собой разумеющемуся. Воспроизводство такой проблемы, проявляющееся в неизбежности признания скачков, случайностей, выражающиеся в непоследовательности и т. п. — это только симптомы, которые свидетельствуют о серьезном *системном* сбое, о серьезной системной ошибке.

Если носитель физического алгоритма замечает упомянутые трудные места, то, не имея гносео-методологической возможности (или желания) преодолеть их принципиально и веря во временный их характер, он предпринимает оборонительные действия, часть которых имеет маскировочную направленность. Как правило, они не ведут к глубинному реформированию его гносео-методологической позиции, их задача — сделать вид, создать иллюзию, что никаких серьезных трудностей нет, или что они успешно решаются, что познание столкнулось не с проблемой, а с обычным, естественным положением дел. Чаще всего субъект с чувственной доминантой апеллирует к чувственному опыту, содержание которого не совпадает с содержанием отвлеченного мышления (поскольку такому опыту он доверяет больше, чем «капризам и выкрутасам» мышления). К примеру, сложности, связанные со скачком на границе между неживой и живой природой, «решаются» ссылкой на то, что скачок есть явление обычное для чувственного опыта. При этом примеры берутся чаще всего из области неживых объектов, при описании возникновения которых метод не совершает скачка второго вида. Предложение же умозрительных начал

на роль причин умозрительных свойств тотчас блокируется чувственной доминантой как фантастическое и ненаучное.

Применяются, далее, различные понятия, как, например, «функция», «взаимодействие», «система», «самоорганизация» и т. п.. Положим, субъект усматривает некие умозрительные свойства вещи и соглашается признать их частью реальности. При этом самое существенное для него в отношении этих свойств состоит в том, чтобы незамедлительно признать их функцией таких-то чувственно воспринимаемых частей, из которых составлена вещь, их особого устройства, расположения, химического или иного состава и т. п. характеристик, доступных чувственному восприятию. Такой субъект, отвечая на вопрос о том, что такое, скажем, сознание (или мышление и т. п.), тотчас провозглашает, что это функция мозга или что-то в подобном духе. Его не смущает, что он не ответил на вопрос (ведь спрашивали не о том, чем сознание произведено, а о том, что оно такое), для него гораздо важнее прикрепить невнятное свойство к «родному и понятному» чувственно воспринимаемому объекту. Построить непротиворечивый теоретический образ причинной связи, в которой чувственно воспринимаемое *именно производило* бы умозрительное, как правило, невозможно, и его отсутствие предлагается заменить верой в то, что такая причинная связь, несомненно, есть, несмотря на то, что сегодня мы ее не знаем (но, непременно, узнаем завтра, послезавтра и т. д.) (более подробно камуфлирующие приемы «физического» мышления обсуждаются в [2]).

10. *Бытие и видимость*. В древнегреческой физике одновременно с представлениями о началах «всего» появляется и очень важное для познания оценочное их (начал и всего) сопровождение, нашедшее свое выражение в делении реальности на бытие и видимость (мнимость), на то, что поистине есть, и на то, что только кажется существующим. Поистине есть лишь то, что не может не быть, что не возникает и не гибнет, чему эксклюзивно и монополюльно присуще бытие и категорически не присуще небытие. Оно виделось неизменной, безначальной, самодостаточной вещью. Таковым как раз и признавалось всеобщее начало вещей (как правило, одна из стихий либо некоторое их множество).

В свою очередь тому, что возникает из этого начала вследствие его количественных метаморфоз, присуще уже не подлинное, а кажущееся бытие, т. е. бытие, не отличающееся от небытия. Бытие, которого на самом деле нет, которое суть небытие, и есть видимость, кажимость (например, мираж). Такой оценке подлежали вещи, которые мы могли бы назвать относительными — возникающие и гнущиеся, несамостоятельные, зависимые от иного.

На первых порах и истинное, и кажущееся представлялись чувственно воспринимаемыми, а различие между ними было лишь количественным. Подлинная реальность мыслилась «тонкой» (или «мелкой») вещью, непосредственно недоступной для чувственности, но «понятной» для нее в принципе (построенной с учетом ее потребностей); кажущаяся же реальность имела вид «грубой», «плотной» и достаточно крупной, макроскопической вещи, доступной для чувственности именно непосредственно. Начиная с элеатов наметилась еще одна линия, в которой подлинность бытия стала связываться с отвлеченно-мысленными характеристиками чувственно воспринимаемых вещей.



Мышление современных носителей физического алгоритма прежней резкости в противопоставлении бытия и кажущегося уже не предполагает. Лишь некоторые из них достаточно смелы и последовательны, чтобы выразить данную установку полностью, как, например, американский философ С. Чейз, заявивший о том, что, глядя на корову, пасущуюся на лугу, он видит вовсе не корову, а бешеную пляску электронов. В 20-м веке данную позицию в столь ясной, откровенной, без оговорок высказанной форме встретить можно было не так уж и часто. Но зато у более ранних философов и физиков она вовсе не была редкостью. Несмотря на смягчение остроты и глобальности противопоставления бытия и видимости, в современном мышлении, функционирующем в рамках физического алгоритма, деление реальности на две области — кажущегося и подлинного — продолжает играть важную роль, существенно определяя выбор исследовательской стратегии.

*11. Исследовательские стратегии.* История функционирования физического алгоритма свидетельствует, что отношение познающего субъекта к упомянутым выше «подлинному» и «мнимому» может быть различным, что существенно влияет на избрание им, назовем это, исследовательской стратегии. Под последней условимся понимать некоторое множество взаимосвязанных весьма важных допущений, определяющих цели и задачи познания, его важнейшие ориентиры и статус. От выбора стратегии существенно зависит и организация субъектом самого познавательного процесса, и построенная картина мира. Стоит пояснить, о чем идет речь.

Как уже говорилось, физический исследовательский алгоритм возникает вместе с предположением о том, что «по ту» сторону мнимого слоя реальности имеет место подлинно сущее. Мнимость связывалась с конечностью вещей, с их возникновением и гибелью, тогда как подлинность сущего усматривалась в безначальности и безотносительности. Для древнегреческой натурфилософии признание безотносительной «вещи» является важнейшей исследовательской предпосылкой. Эта же установка обнаруживается и на определенных этапах развития некоторых фундаментальных наук, например, в классической новоевропейской физике. Разумеется, представления о безотносительном могут быть не одинаковыми в философии и, положим, в классической физике, но, тем не менее, в той или иной форме они все-таки предполагаются обеими (в классической физике функцию безотносительного элемента выполняла абсолютная система отсчета — абсолютные пространство и время). И древнегреческие натурфилософы, и классические физики сходны в самом общем виде в том, что нечто безотносительное и безначальное признается мерой существования и несуществования относительных вещей, мерой их движения и покоя. Предполагается, что только в «системе отсчета» этой безотносительной «вещи» все относительные вещи есть то, что они, действительно, есть.

Вторым крайне важным допущением является предположение о том, что мнимая реальность дается, буквально, навязывает себя в непосредственном чувственном переживании обычного человека. Подлинно же сущее находится как бы за этим непосредственным переживанием, по ту сторону от него, скрыто от субъекта этим мнимым слоем. Задача и высшая ценность познания усматривается в том, чтобы выйти за пределы кажущегося и с помощью понятийного

аппарата мышления «увидеть» то, что есть на самом деле, поистине, вне мнения. К примеру, Птолемея геоцентрическая концепция устройства космоса была ни чем иным, как математически описанной кажимостью, т. е. тем, что только кажется существующим, но что не есть на самом деле. Новоевропейская наука постепенно создавала понятийный аппарат, который преодолевал кажимость и показывал отношения между небесными телами такими, каковы они на самом деле. При этом человек не освободился от условий, инициировавших кажимость: он до сих пор, находясь на, как ему мнится, неподвижной Земле, наблюдает движение вокруг нее других небесных тел.

Без этих установок субъекту вообще нет смысла начинать познавательный процесс, поэтому они, как правило, всегда обнаруживаются как минимум на первых ступенях очередного витка развития познания. Так было и в древнегреческой философии, так было и в новоевропейской классической физике. Пусть стратегия, основанная на этих допущениях, направленная на преодоление кажущегося и поиск безотносительного, будет названа «классической», тем более, что такой термин используется отечественной философией науки в том числе для обозначения первого этапа новоевропейской физики. Распространим его на все случаи, где познание опирается на подобные допущения (т. е. и на древнегреческую физику).

Как показывает история, и древнегреческая, и новоевропейская классическая физики не избежали кризиса. Хотя их понятийные аппараты существенно различны, есть, тем не менее, некоторое сходство между ними в том, как наступил кризис каждой из них и какие формы он принял. Последние древнегреческие физики (Демокрит и Анаксагор) подготовили понятийный аппарат для перехода к софистике, но сами все же не вышли за пределы натурфилософии; можно сказать, последние новоевропейские классические физики (Лоренц и Пуанкаре) создали понятийный аппарат, необходимый для специальной теории относительности (СТО), но сами в той или иной степени остались в границах классической исследовательской стратегии (по крайней мере, Лоренц). Им всем оставалось сделать лишь один шаг, и они вышли бы в область иного типа мышления, но они не сделали такого шага. Зато вместо них это совершили их молодые последователи, в древности — Протагор (ученик Демокрита), в современной физике — Эйнштейн. Остальные мыслители, смотревшие в эту точку пересечения двух стратегий (старой и нарождающейся), сделали свой выбор в пользу нового и дружно пошли вслед за Протагором и за Эйнштейном.

И древнегреческая философия, и новоевропейская физика вместе с этим выбором входили в некую новую свою формацию, основанную на началах релятивизма и субъективизма. В древности такой формацией была софистика, а в начале 20 века — релятивистская физика. Как бы сильно ни различались они на первый взгляд между собой, они построены тем не менее на одних и тех же фундаментальных гносео-методологических допущениях. Это обстоятельство в определенном смысле существенно сближает их, даже роднит, причем, настолько, что позволяет рассматривать их как две формы проявления одной и той же гносео-методологической позиции. Почему бы не обозначить эту последнюю термином, который прочно соединился с исторически первым ее

проявлением? Почему бы термин «софистика» («софистический») не перевести из разряда имен собственных в разряд имен нарицательных и не распространить его на такие познавательные позиции, которые имеют принципиальное сходство в гносео-методологическом плане с древнегреческой софистикой? Тогда было бы оправданным предполагать периодическую повторяемость некоторых гносеологических ситуаций (например, кризисных состояний и выходов из них) и говорить о том, что, положим, софистический период может «случиться» не только в философии, и не только в древнегреческой, но и в науке (допустим, в физике), причем вполне современной. Для обозначения релятивистской и следующей за ней современной физики (впрочем, и не только ее) применяется термин «неклассический». Как представляется, он еще менее удачен, чем термин «классический», по причине своей неопределенности и бессодержательности. Он указывает лишь на то, что здесь, в неклассической науке, что-то происходит не так, как бывает в классической: иначе трактуются причинные связи, иначе расценивается роль субъекта и его деятельности в познании и т. п. Между тем, задача классификации заключается не в том, чтобы усматривать только одни различия, а в том, чтобы, наряду с отличиями, указывать моменты сходства и сводить их к наиболее фундаментальным принципам. Кроме того, термины, включающие в себя «не-» и «пост-», плохо приспособлены для того, чтобы классифицировать отдельные этапы сложных многоступенчатых процессов. Если на смену классической науке пришла неклассическая, ей — постнеклассическая, то как обозначить ту, которая придет на смену последней? Не придется ли в таком случае отказываться от принятой терминологии, чтобы «пост-» не превратилось в «постпост» и т. д.?

Переход от древнегреческой натурфилософии к софистике заключался, по-видимому, в смене важнейших принципов, определяющих исследовательскую стратегию. В состоянии кризиса эти вышеуказанные натурфилософские принципы трансформировались настолько, что превратились в полную противоположность себе самим, по крайней мере тому их содержанию, с которого начиналось древнегреческое физическое познание. Прежде всего, и это во-первых, софистическое мышление отказалось от признания на понятийном уровне существования некоего безусловного и безначального «физического объекта», поскольку в непосредственном опыте он не дан. Реально существующим признавалось лишь множество меняющихся, взаимозависимых, относительных вещей, данных в *непосредственном чувственном* восприятии.

Во-вторых, софисты отказались от прежнего деления сферы познаваемого на кажущееся и истинное. Ими признавалось, что поистине есть то, что дано в непосредственном (чувственном) восприятии. По ту сторону кажущегося (непосредственно воспринимаемого) либо нет ничего, принципиально отличного от него, либо же оно недоступно из-за того, что любой субъект всегда имеет дело прежде всего с непосредственно данным. Для Протагора, например, непосредственные чувственные переживания (ощущения), считавшиеся кажимостью в натурфилософии, и есть истинное, или, по крайней мере, одно не отличить от другого. Человек и его непосредственное восприятие (чувственное, разумеется) становятся мерой всех вещей — существующих для него, что они существуют, несуществующих для него, что они не существуют.

В физике эти принципы познания проявили себя в СТО, правда, специфическим образом. Вместе с элиминацией эфира, недоступного для непосредственного наблюдения, произошел отказ от абсолютной системы отсчета — от абсолютных пространства и времени. Эта система отсчета выполняла функцию меры того, что происходит во всех относительных системах отсчета: только в ней движение и покой, течение времени и пространственные характеристики вещей получали однозначную трактовку и освобождались от многозначности. Только в ней кажущиеся аспекты движения можно было отличить от реальных. Начиная со СТО, физик неизбежно должен объединиться с некоторой одной относительной системой отсчета и, благодаря установкам и связанному с ними математическому описанию, оказывается обреченным никогда не выйти за пределы того, что может быть всего лишь кажущимся. Так, наблюдатель, находящийся в инерциальной системе отсчета (покоящейся или движущейся прямолинейно и равномерно) не может знать, движется ли она или неподвижна. Даже если она движется, ему может казаться, что она неподвижна и, наоборот, и проверить его сомнения нечем. Движение объекта может казаться ему неподвижностью, а неподвижность принимать вид движения. Или, иначе: бытие движения может принимать вид его небытия и, наоборот. Это и есть кажимость.

Стоит, однако, заметить, что особенность софистического характера релятивистской физики состоит в том, что она вовсе не основывается на примитивном эмпиризме, свято верящем в содержание чувственного опыта (как это было свойственно Протагору). Напротив, она суть математическая дисциплина, в большей мере доверяющая математике, нежели чувственности. Субъективизм и релятивистские (кажущиеся) эффекты являются здесь следствием принятых принципов и построенных на их основе математических расчетов. Релятивистская физика говорит не столько о том, что фактически видит наблюдатель, сколько о том, что он *должен* видеть, исходя из определенных математических построений.

Равноправие «непосредственно наблюдаемого» в любых относительных инерциальных системах отсчета лишает ученого возможности определить действительный, однозначный, не математический только, а физический смысл происходящего в них (одновременности и неодновременности событий, изменение длины движущихся объектов, замедление времени и т. п.). Вопрос, например, об одновременности событий самих по себе, с точки зрения СТО, неправильно даже ставить вне одной из относительных систем отсчета. Нет никакого «самого по себе». Исследователь должен довольствоваться тем, что ему кажется (что им непосредственно должно было бы восприниматься при правильности определенным образом проведенных математических построений и расчетов), и смириться с тем, что другому кажется совсем иное, и обе кажимости равноправны. Здесь безраздельно господствует принцип Протагора: «кому что как кажется, так оно и есть для того, кому это кажется». Приходится констатировать, что СТО конституировала кажущееся, запретив выходить за его пределы (Лоренц, к слову, несмотря на признание релятивистских эффектов, часть из них называл «кажущимися», и не отказывался от абсолютной системы отсчета). Благородная задача преодоления кажущегося

и стремление к истине, увы, заменяется задачей математического описания кажущегося, точнее, математического конструирования того, что должно непосредственно восприниматься субъектом (казаться ему) в определенной относительной системе отсчета. Вместо того, чтобы посредством понятийного аппарата корректировать кажимость, выводить субъекта за пределы последней и давать ему представление о том, что есть на самом деле, СТО превращает кажущееся (то, чего нет, релятивистские эффекты) в то, что есть «поистине» (в состоянии самого объекта).

12. *Физический алгоритм и математика.* Важной стороной познания, организованного на принципах физического алгоритма, является возможность его математизации. Это и понятно, ведь одним из его начал является единство качественных и количественных характеристик, составляющих основу чувственного опыта. Там же, где имеется количественная определенность объектов, может быть использована математика. Нужно отметить, что применение математики для указанного алгоритма не обязательно, но в высшей степени вероятно и напрашивается само собой. Более того, использование математического аппарата повышает теоретические и практические возможности познания.

Как показывает история развития древнегреческой натурфилософии и новоевропейской физики, математика используется вначале для описания устройства и движения чувственно воспринимаемых объектов, которые даны в непосредственном опыте. Математические методы формализуют их количественные характеристики. Фактором, определяющим развитие физического знания на этой ступени, является чувственно воспринимаемый объект, который даже после математической обработки остается в непосредственном опыте субъекта и может быть использован в качестве критерия проверки математических методов.

Ситуация меняется, когда объектом познания становятся не находящиеся в непосредственном опыте вещи — они могут быть слишком малы, слишком быстры или слишком далеки для этого. Такой объект уже не может продолжать играть роль фактора, определяющего развитие познания и являющегося критерием для проверки математических его описаний. Свойства, строение, «поведение» такого объекта непосредственно в чувственном восприятии не наблюдается, но его теоретический образ можно попытаться сконструировать какими-то умозрительными способами. Наиболее надежным и близким «физическому» сознанию средством представляется математика, хорошо себя зарекомендовавшая на прежнем этапе развития знания. Эти обстоятельства превращают математику в основное средство *конструирования* недоступных опыту объектов, разумеется, по ее законам. Не сразу, но неуклонно, математика вытесняет и замещает сам опыт и как источник получения информации о недоступном для него предмете, и как критерий оценки правильности построенных ею представлений.

В древнегреческой философии указанные тенденции проявились в пифагорейской традиции. Первоначально пифагорейцы считали вещи и числа одним и тем же, причем, и вещи, и числа были чувственно воспринимаемыми. С возникновением отвлеченного мышления математика часто становилась

единственным средством конструирования начал физических явлений (например, в физической части учения Платона): элементы математического мышления (число, точка, линия, плоскость, объем, треугольник и т. д.) превращались в элементы реальных вещей, а логика построения геометром геометрических фигур принимала вид логики генезиса самих физических объектов.

Тенденции развития новоевропейской физики в общих чертах повторяют тенденции развития физики древнегреческой. Классическая физика держалась убеждения, что непосредственно данные объекты опыта и практическая деятельность с ними (эксперимент) являются определяющими факторами познания и критерием правильности математических их описаний. Но вхождение в физику объектов, не данных субъекту непосредственно, стимулировало выдвижение математического аппарата на роль не описывающего только, а *конструирующего* физическую реальность. Разумеется, как и в древности, математические объекты стали претендовать на место физических объектов и постепенно вытеснять последние. Например, *физическое* понятие тяготения, конституированное Ньютоном, стараниями релятивистской физики было замещено *математическим* понятием искривленного пространства. При этом релятивист убежден, что данная математическая абстракция должна функционировать в картине мира как физический объект. Математическая физика рано или поздно превращается в физическую математику. Релятивистская физика, квантовая механика, теория струн идут именно этим путем, реализуя платоно-пифагорейскую модель физического познания. Новоевропейская физика, таким образом, становится все более математической и все более созерцательной не в лучшем смысле этого слова. В ней реальность строится по законам математики, но к ней рекомендуется относиться как к физической (ситуация очень похожа на ту, которая сложилась в элейской школе, в зеноновских апориях. То, что говорили элеаты, выглядело логично и убедительно, но не имело никакого отношения к реальным чувственно воспринимаемым вещам). Она манипулирует конструкциями, которые либо крайне не скоро, либо, как у Платона, никогда не смогут стать предметом опыта.

Итак, подведем итог. Основанный на чувственной доминанте физический исследовательский алгоритм — это важнейшая форма организации познавательной активности. Он является наиболее распространенным, т. к. «вырастает» из естественной доминанты, не требующей от субъекта радикальных гносео-методологических преобразований. За его плечами история длительного и успешного применения как в философии, так и в науке. И, тем не менее, возможности его ограничены. Будучи основанным на доминировании чувственного восприятия (самой первой по порядку вызревания из двух познавательных способностей), он волей-неволей не учитывает (или, если и учитывает, то неадекватно оценивает) место умозрительного (второй познавательной способности, ее предмета и продуктов ее деятельности) в исследовательском процессе, но прежде всего в устройстве самой реальности. Субъект, находящийся во власти чувственной доминанты, либо строит картину мира, в которой совершенно нет места умозрительному, либо же помещает последнее исключительно в область следствий чувственно воспринимаемых причин. Такая установка приводит к неоправданному упрощению, к весьма

серьезному огрублению образа познаваемой реальности: целое, состоящее как минимум из двух «частей», редуцируется к одной из них. Мир богаче, чем может представить и выразить носитель физического алгоритма. В рамках последнего не вырабатывается средств, которые могли бы адекватно отобразить умозрительную «часть» мироустройства. Поэтому оправданным является применение данного алгоритма к более «простой» стороне реальности, где использование умозрительных начал очевидно не требуется (или, точнее: требуется, но не очевидно), т. е. к неживой природе. При переходе же к изучению «сложных» объектов познавательные возможности физического алгоритма существенно снижаются, что находит свое выражение в появлении «системных ошибок» и потере достоверности. К работе с такими объектами более приспособлен метафизический исследовательский алгоритм, описать основные положения которого планируется в будущей статье. Познавательный арсенал, который кажется носителю физического алгоритма естественным и самоочевидно достоверным, создает, к сожалению, лишь искаженный образ реальности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Лебедев С. П. Алгоритмы познания. Физический исследовательский алгоритм. Часть 1 // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. — Т. 15, № 1.
2. Лебедев С. П. О границах оправданного применения метода качественно-количественных изменений // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2013. — Т. 14, № 2.

## ДВЕ СТРАТЕГИИ ПОНИМАНИЯ ПРАЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА

В центре внимания статьи — осуществлявшиеся в XX в. философские и художественные разыскания, инициированные идеей праязыка. Опыт подобных поисков, рассматриваемый в области философии на примере эстетических учений Вальтера Бенямина и Теодора Адорно, а в области литературы — на материале произведений Даниила Хармса и Сэмюэля Беккета, показывает, что диапазон понимания языка, выступавшего общим полем исследования и предметом интереса как со стороны мыслителей, так и со стороны писателей, колеблется от его сакрализации до предельного отрицания. Если творчество В. Бенямина и Д. Хармса представляет позитивный полюс, полюс возвышения праязыка до божественного логоса, то умонастроения Т. Адорно и С. Беккета тяготеют к негативности, в которой коммуникативная функция языка уступает место исходному молчанию. В статье также предпринимается попытка выявить и проследить параллели между метафизическими теориями и литературными практиками.

**Ключевые слова:** философия, литература, язык, праязык, Бенямин, Адорно, Хармс, Беккет.

*E. B. Kriykova*

*Two strategies of protolanguage's understanding in philosophy and literature  
of the XX century*

The article is focused on philosophical and literary searches which were carried out in the XX century initiated by idea of protolanguage. The experience of this searches, considered in the field of philosophy on the example of W. Benjamin and T. Adorno's esthetic doctrines, and in the field of literature — on works of D. Kharms and S. Beckett, shows that the range of understanding of language which presents the general field of research and a subject of interest both from thinkers, and from writers, varies from its sacralization to limit denial. Benjamin and Kharms represent the first position, the position of protolanguage's elevation up to the divine logos; Adorno and Beckett stand up for another one — the negative position, in which communicative function of language gives way to initial silence. In the article an attempt to see parallels between metaphysical theories and literary practitioners is also made.

**Keywords:** philosophy, literature, language, protolanguage, Benjamin, Adorno, Kharms, Beckett.

---

\* Крюкова Екатерина Борисовна — аспирант Русской Христианской гуманитарной академии, antikukuruza@mail.ru



Поиски праязыка, волновавшие человечество, если верить Геродоту, с незапамятных времен, в начале XX в. были возобновлены с небывалой настойчивостью, что получило отражение не только в лингвистических теориях, но и особым образом — в философском и художественном творчестве. Связаны они были, в первую очередь, с попыткой увидеть в языке нечто большее, чем способ выражения мыслей. Вальтер Беньямин в эссе «Задача переводчика», предвзявшем выход в свет немецкого издания «Цветов зла», рассуждая о том, как в принципе возможен перевод, пишет о первоначальном родстве всех языков — родстве, «которое заключается в том, что в основе каждого в целом лежит одно и то же означаемое, которое, однако, недоступно ни одному из них по отдельности, но может быть реализовано лишь всей совокупностью их взаимно дополняющих интенций. Это означаемое есть чистый язык (*die reine Sprache*)» [4, с. 260]. Перевод вынуждает взглянуть на текст под другим углом зрения и увидеть в нем не только единство формы и содержания, которое представляет собой оригинал, но и единство формы и формы — языка и другого языка. Главная задача переводчика, согласно Беньямину, и состоит, собственно, в этой языковой интеграции, позволяющей через множественность прийти к единству, к подлинному основанию, к истине. Американский лингвист Эдуард Сепир, разбирая и анализируя грамматический строй предложения «Земледелец убивает утенка» в разнообразных языках народов мира [см.: 17, S. 77], заключает, что несмотря на явные языковые отличия и несходство синтаксических построений, все же нельзя ошибиться в том, кто кого убивает. Беньямин, напротив, считает, что истинное единство, легитимизирующее практику перевода, находится по эту сторону языка, и важно не то, что переведено, не содержание, а сам перевод, его форма, потому что поэтическая значимость оригинала не сводится к одному лишь смыслу означаемого. В любом языке, в любом тексте, предложении, словосочетании, и даже в слове, всегда остается место чему-то непередаваемому. Это «непередаваемое» есть недостаток того или иного языка, а отголосок его причастности к первореальности исходного языка, в котором содержание не противоположно форме, в котором оно естественно растворяется в форме, в котором форма и образует главное содержание.

Чистый язык призван выражать как раз это глубинное, внутреннее содержание, которое отлично от предметного, — и выражать его в самом себе, а не через свое посредство: он не имеет внешнего исполнения или внешнего субъекта, а если что-то и передает (выполняя коммуникативную функцию), то только свою собственную передаваемость. «Язык сообщает языковую сущность вещей. Но самое отчетливое явление этой сущности — сам язык. Поэтому ответ на вопрос: что сообщает язык? — гласит: всякий язык сообщает сам себя» [5, с. 9]. Называя вещи, человек совершает не механическое действие соотнесения предмета с означающим, но познает их сущность и одновременно выражает свою. По этой причине он и объявляется «глашатаем языка» (*Sprecher der Sprache*). Беньямин отрицает отстаиваемые структурной лингвистикой произвольность и конвенциональность знака: в чистом языке нет ничего случайного и ничего искусственного. Перевод возможен только в силу изначальной переводимости языка вещей на язык людей. Однако сами вещи безмолвны, они без слов доносят человеку свое духовное содержание. По мысли

немецкого философа, это случается благодаря высшему, трансцендентальному вмешательству: что бы ни создавал Бог, Он вкладывает в него зачатки истинного имени, из которого впоследствии возникает имя человеческое. Таким образом, посредником оказывается сама вещь, причем посредником между двумя языками — божественным и человеческим. Неудивительно, что Беньямин определяет язык не как способ выражения мыслей, а как поле, в котором мысль только и может зародиться. Мир, в котором мы существуем, создается в языке, однако не мы его создаем: называя предмет (подобно тому, как Адам давал имена всему сущему), мы лишь соучаствуем в его судьбе, завершая божественный акт творения. А поскольку язык человеческий видится Беньямину не автономным образованием, а подобием первоначального языка, то задачей философа и критика, писателя и читателя становится у него обращение непосредственно к самим вещам, с тем чтобы приблизиться к божественному праязыку. Как только нечто профанное, эмпирическое попадает в поле зрения мыслителя, оно должно стать для него сакральным, ибо только так — с позиции философско-теологической ориентации мышления — можно увидеть и передать истину вещей.

Теодор Адорно, близкий друг Беньямина, подхватывает его идею о первоязыке, однако развивает ее в собственном, весьма оригинальном ключе. В отличие от Беньямина, он не стремится обнаружить адамическое состояние языка, незримо присутствующее в каком бы то ни было из национальных языков в виде загадочного «непередаваемого». Для Адорно истинный праязык имеет не сигнификативную природу, а миметическую, т. е. это язык, на котором испокон веку говорит искусство. Ведь подлинный мимесис не есть простое копирование: художник воспроизводит не столько видимую природу, сколько то в природе, что очаровывает при ее созерцании и что не поддается никакому выражению.

Красота природы в том, что кажется, будто она способна сказать больше того, что знает, дать больше того, что имеет. Вырвать это «больше» из сферы случайности, овладеть его иллюзорной видимостью, определить его самого как видимость и отвергнуть как нереальное и составляет идею искусства [1, с. 116].

Миметический язык — в определенном смысле противоположность языка дискурсивного. Последний, будучи основанием говорения, письма, рассуждения, подчинен строгой логике, нарушение которой чревато провалом акта коммуникации. Но включенный в процесс технической рациональности, коммуникативный язык превращается в инструмент, лишаясь экспрессивности и изначально присущей ему музыкальности. Желание спасти чистый, миметический язык роднит Адорно с Беньямином. Однако если Беньямин надеялся приобщиться к нему через акт божественного сотворчества, то Адорно полагался исключительно на искусство.

Общий язык, доступный и понятный всем, универсализирует, согласно Адорно, любую вещь, которую оговаривает; именно из-за него она теряет свою уникальность, тогда как искусство, наоборот, всегда имеет дело с индивидуальным и неповторимым. Писатель или философ оказывается перед непростой дилеммой: с одной стороны, он вынужден пользоваться привычным языком,

чтоб быть понятым, с другой же — обращаясь к нему, обречен высказывать либо банальности, либо ложь. Получив в наследство от истории язык, который представляет собой лишь обломки, и будучи не в силах изобрести новый язык, поскольку его прототипом неизбежно окажется прежний, художник выбирает единственно возможный путь: говорить не говоря, показывать не называя, утверждать, намеренно обходя молчанием.

Со времен Джойса, — пишет Адорно, — проза прилагает все усилия, чтобы дезавуировать дискурсивный язык вне действия или, по крайней мере, подчинить его формальным категориям до такой степени, что его конструкция стала бы неузнаваемой, что до известной степени объясняется, как нам думается, стремлением нового искусства преобразовать коммуникативный язык в язык миметический.

И далее:

В силу своего двойственного характера язык в одно и то же время является формообразующим элементом искусства и его смертельным врагом. <...> Истинный язык искусства — безъязычен [1, с. 165–166].

В искусстве модерна — в музыке Г. Малера и А. Шенберга, в прозе Ф. Кафки и драматургии С. Беккета — обретается тот идеал праязыка, в котором через фрагменты и диссонансы проступает истинно индивидуальное и, примирившись в негативности, гармонично сосуществует друг с другом (что с чем?). Авангардистское искусство не сглаживает антагонизмы ради иллюзорности создания целого — напротив, оно есть выражение невыразимого, интеграция несвязываемого.

Искусство, выполняющее, казалось бы, второстепенную функцию в организации социальной жизни, в философии Адорно играет основополагающую роль. С его помощью франкфуртский мыслитель пытается спасти в том числе и дискредитировавшую себя в эпоху Просвещения рациональность, предлагая осуществить своеобразный синтез искусства и философии. Новая рациональность должна стать эстетической по своей сути, т. е. найти реализацию в поэтическом мышлении. Подлинное философское мышление, согласно Адорно, отличается тем, что исходит не из чего-то изначально данного и заранее установленного, а направлено на постижение неизвестного. Действительность противоречива и полна полярных интенций, в ней нет ничего устойчивого, а любая гармония — лишь видимость. Адорно потому и обращается к искусству, что его язык не переводим в систему понятий. Многие философские проблемы находят свое преломление в произведениях живописи, литературы и музыки, которые художественными средствами отображают определенное положение дел, не ища ему логического объяснения. Философия в своих истоках связана с той же реальностью, что и художественное творчество. Концентрирование на внутреннем мире, по Адорно, равнозначно признанию негативности мира внешнего. А говорить о такой отрицательности возможно только на языке, свободном от веками овеществлявшего его идеалистического мышления. Так, Беньямин и Адорно, сходясь в попытках вернуться к «чистому языку», по-разному понимают его, а потому и пути возвращения к нему находят разные. Эта различность существенна, но не сущностна: предлагаемый Беньямином

метод латентно подразумевает и включает в себя метод Адорно в качестве своей противоположности, подобно тому, как в богословской традиции апофатический способ познания Бога не противоречит, а дополняет катафатический.

Негативная диалектика эстетической теории Адорно перекликается с неспособностью уместить в слова человеческого языка опыт познания иррационального, божественного. Обращение к апофазису принято связывать с сомнениями в адекватности языковых средств в деле выражения истины. В богословской гносеологии опорой апофатики является мистическое переживание, достоверность которого располагается в непосредственной близости от его невыразимости. В основе отрицательной теологии лежит знание о том, что Бог не совпадает ни с чем из доступного уму и слову. Псевдо-Дионисий Ареопагит в своем трактате «О мистическом богословии» так характеризует божество: «Причина всего, будучи выше всего, и несущностьна, и нежизненна, не бессловесна, не лишена ума и не есть тело; не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины; на каком-то месте не пребывает, невидима, чувственного осзания не имеет; не воспринимает и воспринимаемой не является» [10, с. 757]. Апофатический дискурс уводит разум из привычной среды существования, где он может опираться на образы, понятия, логические постулаты. Однако, в конечном счете, такая отрицательность преодолевается; на смену невидению приходит созерцание того, что находится за пределами видимого.

Альтернативой негативному познанию служит «положительное» слово о Боге — катафатическая теология, которая через восприятие божественных манифестаций стремится к максимальному проговариванию бесчисленных совершенств и милостей творца. Такого способа понимания, только не Бога, а языка, придерживается Беньямин. Ведь катафатические и апофатические принципы свойственны не только богословию. Любой дискурс, любое повествование утверждает нечто, либо присваивая ему имя, либо указывая, не называя, посредством других имен. Подобно тому, как в религиозных учениях катафатика и апофатика рассматриваются в качестве единого пути, лишь проходящего в разных направлениях, так и в языке всякое высказывание проводит черту, заявляя то, что расположено по эту сторону слов, и отсылая одновременно к тому, что осталось за ее границей. Катафатическое именование, как правило, отличается ясностью, но за этим свойством нередко кроется схематичное, упрощенное изображение истины. Апофатические же сентенции, напротив, темны и сложны для интерпретации: за отрицанием следует отрицание, и суждение зачастую заканчивается установлением молчания.

Торжеством катафатического типа познания принято считать систему немецкого классического идеализма, предложившую позитивные ответы на многие неразрешимые вопросы. Современная же мысль характеризуется тем, что нередко в своих умозрительных построениях делает выбор в пользу апофатики. Как показывает история иррациональной философии, уйти от уверенности и утвердительности умозрительного дискурса катафатики можно, проведя различие между бытием как таковым и бытием человеческим (существованием). Изменчивый модус существования лишен отвлеченной схематичности, хотя отказать ему в подлинности трудно. П. П. Гайденок, разбирая учение Кьерке-

гора, формулирует основной принцип не только его апофатической системы, но и вообще подобного рода философствования: «Истина — это не то, что ты знаешь, а то, что ты есть; истину нельзя знать, в истине можно быть или не быть» [8, с. 15]. Иными словами, отрицательность апофатики не онтологична — она экзистенциальна, т. е. коренится в человеческом существовании, в языке, узавшем о своих пределах.

В художественной литературе XX в., к которой в своих эстетических работах не раз обращались и Беньямин, и Адорно, параллельно философским усилиям ведутся неутомимые поиски первоязыка. Изящной словесности не только не чуждо желание соприкоснуться со своими истоками, вернуть то исходное состояние, когда из алогического рождается логос и вещи в мистическом акте первоименования получают свои истинные имена, но даже в большой степени, чем философии, сподручнее предоставить иррациональному пространство для развертывания — хотя бы потому, что языковое поле литературы не столь строго регламентировано дискурсивной логикой. Философскому мышлению, чтобы сохранить нечто, не подчиняющееся разуму, приходится оговаривать его со всех сторон, избегая включения в систему и исключения из нее. Поэтическая же речь не стремится освоить и подчинить то, что превышает разумность или противоречит ей: в художественном тексте иррациональное столь же реально, сколь и рациональное, и, следовательно, располагает теми же правами. Литературность литературы как раз и заключается в расхождении с пространственной и темпоральной логикой, и исключительную возможность выразить это несоответствие предоставляет язык.

Наиболее выразительную художественную форму поиски утраченного состояния языка обретают в творчестве представителей русской авангардистской школы «ОБЭРИУ», а также в произведениях родоначальника театра абсурда Сэмюэля Беккета. Мистическое приближение к праязыку, столь желаемое Беньямином, воплощается в абсурдистских пробах пера Даниила Хармса, приравнивающего хаос бессмыслицы к божественному состоянию мира. Подобно тому, как слова Бога не призваны ничего объяснять, потому что между ними и вещами не существует еще пропасти условности, так и слова в произведениях Хармса (как и вообще у обэриутов) заимствованы словно бы из дорефлективного языка, соединяющего звуки и вещи в сверхлогическом единстве. «Стихи надо писать так, — значит в дневниковой записи поэта, — что если бросить стихотворением в окно, то стекло разобьется» [11, с. 450]. Поэтика творчества обэриутов — в силе слова. Велимир Хлебников, превращая вечность в вещьность, а дворян в творян, не просто заменяет одну букву на другую, образуя новые понятия, а освобождает то, что содержалось и в мире, и в языке, но до некоторых пор было скрытым от посторонних глаз. Поэзия, таким образом, являет подлинную магию продолжающегося созидания. Хлебников в статье «Наша основа» подчеркивает, что «новое слово не только должно быть названо, но и быть направленным к называемой вещи» [14, с. 627]. Такая референциальность языка отличает обэриутов от представителей заумной поэзии (Крученых, Туфанов), превозносивших «слово как таковое».

Если произведения Хармса, Введенского, Хлебникова насыщены жизнью, пусть и не в обыденном, а в мистическом ее течении, то романы и пьесы

Беккета жизнью пресыщены. Усталость, беспомощность, отчаяние, невозможность поставить точку и обрести покой характеризуют не только героев, но и сам язык его творений. В отличие от русских поэтов Беккет показывает, что человеческая речь зарождается не из божественного логоса, а из молчания безумца; в это же молчание она и должна вернуться. Больше, чем мессианская перспектива Бенямина, в которой разворачивается повествование обэриутов, ему близка исходная отрицательность Адорно. В «Эстетической теории» немецкий философ отмечает: «Негативность субъекта как истинная форма объективности может проявляться только в радикально субъективных произведениях» [1, с. 360]. Таковыми и оказываются работы Беккета, действие в которых происходит вокруг (а порой и внутри) одного героя; развиваясь из самого себя, словно с завязанными глазами, текст создает ощущение невозможности начала, но в то же время — и невозможности конца. Между этими двумя полюсами — не-началом и не-концом — исчезает время, пространство, личность и остается один лишь язык, силящийся выговорить себя, чтобы в молчании найти успокоение. Так, в короткой пьесе 1972 г. «Не я» Беккет выводит на театральную сцену в качестве единственного персонажа рот, освещенный лучом прожектора, — человеческие губы, проговаривающие бессвязные не-многочисленные слова, прерываемые долгими паузами [см. 15, р. 230].

Близок ли беккетовский идеал молчания адамическому языку Хармса? Если отталкиваться от категории смысла, альтернативу которой искали оба писателя, то ответить стоит положительно. Однако Хармс и разделяющие его умонастроение русские поэты XX в. объясняли свои поиски желанием приблизиться к тому состоянию языка и мира, которое, совмещая в себе противоположности, еще не знает разделения на смысл и его отсутствие. Беккет же не ставил себе такой цели, ибо полагал, что сущность жизни ничем не отличается от самой жизни, а значит, и от того жалкого существования, которое влечет его герои. В страдании нет никакого скрытого подтекста, нет надежды — в нем нет ничего, кроме страдания. Преодолев безумие, обнаруживаешь не божественную природу творения, как того хотели обэриуты, а новое безумие, и так без конца.

Не следует забывать, — пишет Ролан Барт, — что к «не-смыслу» (non-sens) можно только стремиться, для нашего ума это нечто вроде философского камня, потерянного или недостижимого рая. Вырабатывать смысл — дело очень легкое, им с утра до вечера занята массовая культура; приостанавливать смысл — уже бесконечно сложнее, это поистине «искусство»; «уничтожать» смысл — затея безнадежная, ибо добиться этого невозможно [2, с. 288].

Беккет как раз и занят подлинным «искусством», приостанавливанием смысла. Главное в его пьесах заключается не в репликах героев и даже не в авторских ремарках, а в паузных знаках, которые задают ритм всему театральному действию. В прозаических произведениях эту роль играют многоточия, сбивчивый слог, бессмысленное нагромождение слов, повторы. Язык соприкасается с тишиной в тот момент, когда перестает выполнять коммуникативную функцию. По мере того, как Уотт, герой одноименного романа Беккета [см. 3], рассказывает Сэму в психиатрической клинике историю своей жизни, речь его становится все менее понятной, претерпевая многочисленные инверсии:

от изменения порядка слов в предложении до перестановки букв в словах — так, что последние фразы оказываются набором ничего не значащих для слушателя звуков.

Последовательное течение жизни подобно синтагматическому выстраиванию речи, неизбежно имеющему начало и конец. В текстах литературы абсурда оно перестает быть линейным, превращаясь в замкнутый круг (Беккет) или выходя за пределы (Хармс). Такое повествование предъявляет определенные требования и к языку, принуждает его вплотную приблизиться к своим границам. Но задача писателя, отмечает Жиль Делез в предисловии к сборнику эссе «Критика и клиника», как раз и заключается в том, чтобы испытывать язык на прочность, обнаруживая его внутреннюю силу, «вытаскивать из привычной колеи», «заставлять его бредить» [9, с. 6]. Разрушение языка посредством несоблюдения правил согласования, семантической релевантности, синтаксических норм происходит не искусственным образом, а обусловлено распадом личности, отказом от собственного Я. Бунт против рационального слова приводит героев Беккета к безумию, а героев Хармса — к обновленной рациональности. Векторы языковых и смысловых экспериментов этих двух писателей обращены в разные стороны: первый — к замиранию (оно же умирание), второй — к новому началу, чистой жизни. Поэтика Хармса направлена на «извлечение бытия из небытия, превращение пустоты несуществования в реальность предметного мира. Это возможно лишь в мгновении, в мгновении называния, когда дается имя предмету и он начинает существовать» [12, с. 163]. Язык позволяет обмануть мир и вытащить наружу его скрытые или забытые смыслы. Причем происходит это не благодаря усилию разума, а напротив, помимо его воли: «мы загибали наши пальцы и считали. А что считали, мы не знали...», — говорит герой Хармса.

Цель же Беккета — не в познании и не в открытии мира: он как будто бы стремится его исчерпать. Так, Уотт, не уверенный в истинном положении вещей, меняет последовательность ничего не значащих предметов в своей ничего не значащей речи о них и останавливается только тогда, когда все альтернативы их размещения в пространстве названы. Механическое перечисление помогает Уотту не столько держаться за материальный мир, сколько обнаруживать его относительность. Именование в этом случае не вызывает даже ассоциаций с Адамовым языком, одаривающим жизнью: оно кажется ее завершением, первым звеном в цепочке «названо — забыто — мертво». Уотт делится историей своей жизни, и чем ближе он подходит к ее концу, тем меньше связей остается между внешним миром и его речью. Содержательно в романе финал остается неизвестен, формально — язык повествования разрушен, возвращен в хаос бессмыслицы. Последние слова Уотта напоминают стихотворения заумных поэтов (знаменитое «Дыр бул щыл» Крученых), однако, в отличие от русских авангардистов, звуковая речь Беккета порождается не усилием ума, а его бессилием. Отказ от логического строя речи свойствен многим персонажам Беккета. Они нередко располагают слова в предложении подобно тому, как это делают афатики, которые, склоняя имена, думают, что строят смысловые высказывания: за частицей следует другая частица, за глаголом — глагол, опровергающий по значению предыдущий. Делез называет

подобное повествование «творческим косноязычием». Если в ранних произведениях ирландского писателя оно было присуще его героям, то позже стало характеризовать сам язык. Рассуждая об экспериментах Кафки и Беккета, Делез отмечает:

...они заставляют язык убегать, виться по какой-то колдовской линии, постоянно его рассогласовывают, заставляют ветвиться и варьироваться в каждом его элементе по какой-то непрерывной модуляции. Все это выходит за рамки речи, достигая силы отдельного языка или языка вообще. Можно сказать, что великий писатель — всегда как чужеземец в языке, на котором он выражается, пусть даже это и его родной язык [9, с. 75].

Таким образом, поиски праязыка оборачиваются возвращением к молчанию. У Хармса — к божественному, наполненному чистыми словами, которые вот-вот его нарушат, назвав вещи их истинными именами. Молчание лежит не только в начале, но и в основе человеческой речи; оно сопровождает каждое произнесенное слово, потому что «выбор между молчанием и знаком раньше, чем выбор между знаком и знаком» [6, с. 28]. Герои Беккета лишены этой привилегии выбирать, являющейся первой и последней свободой человека. Молчание, к которому они устремлены, не начало начал, а конец концов: как только оно будет достигнуто, больше не раздастся ни одного слова. Все участники произведений Беккета находятся в пограничном состоянии между жизнью и смертью, в процессе умирания, говорения, в неудачных попытках закончить свою речь, чтобы закончить свою жизнь. В позднем творчестве Беккета исчезает даже то временное умолкание, которое прежде выражалось в паузах, многоточиях, недосказанных фразах. В романе «Как есть» он отказывается от знаков препинания, позволяя своему персонажу произнести все слова как можно скорее, на одном дыхании [см. 16]. Чтобы как-то структурировать свое существование, герой делит его на три периода: «до Пима», «вместе с Пимом» и «после Пима». Однако любая структура рушится, если она не укоренена в языке: произвольное чередование глагольных времен сводит на нет линейную последовательность жизни. Взяв за точку отсчета абсурдность мира, литературный язык может быть адекватным действительности только в своей алогичности.

Говорение представляет собой такой знак, который не имеет синонимов и заместителей: его не перевести на другой язык. Прежде чем речь образуется в смысловое (или бессмысленное) высказывание, уже явлен факт говорения, выбор, свершившийся в пользу языка и в противовес молчанию. Человек — единственное свободно говорящее существо, но он же и «первое молчащее существо», считает В. В. Библихин. Подобно человеческой речи, тексты тоже строятся на переплетении сказанного и несказанного. А потому неверно исключать из поля исследования то, что не проговаривается: произведения могут «о многом молчать и от полноты, когда имеют слишком явственный опыт мира чтобы говорить о нем» [6, с. 39]. Молчание при этом не является чистой противоположностью говорению. Слово вербальное несет на себе груз не только коннотативных, подразумеваемых значений, но и всего, что осталось невысказанным. Литература абсурда — как работы Беккета с его нарушающи-



ми последовательность и строй предложения чередованиями глаголов и имен, так и сочинения Хармса, останавливающего внимание на предметах столь незначительных, что они разбивают художественную иллюзию логичности и целостности текста, — в полной мере освоила эту первоначальную способность языка «говорить замалчивая», когда слова с трудом высвобождаются из молчания такими чистыми, как будто в первый раз. К этому «чистому языку» два представителя абсурдистской литературы подходили с разных сторон. Хармс мыслил язык как уникальное, но все же средство, с помощью которого приоткрывается завеса над божественной природой мироздания. В декларации «ОБЭРИУ» он заявляет: «Мы — творцы не только нового поэтического языка, но и создатели нового ощущения жизни и ее предметов. Наша воля к творчеству универсальна: она перехлестывает все виды искусства и врывается в жизнь, охватывая ее со всех сторон» [13, с. 447]. Такое — инструментальное — отношение к языку не умоляет его роли в мессианской программе Хармса: в божественной перспективе слово сливается с вещью, образуя единое целое. Беккету же ближе философское видение языка как того, что задает пределы миру. Один из величайших мыслителей XX в. Людвиг Витгенштейн полагал, что мистическое (к которому так стремились Хармс и Обэриуты) лежит за границами языка [см. 7, с. 71–72], а потому, сколь бы иррациональным образом ни была вывернута наизнанку человеческая речь, выразить его в слове не представляется возможным. Мистическое немислимо, оно не поддается логике, и язык всего лишь намекает на его существование.

Весьма показательно, что опыт философского осмысления языка, а также поиски его истоков находят свое выражение и практическое подтверждение в литературе XX в. Однако причину подобного параллелизма не стоит сводить исключительно к взаимовлиянию метафизических идей и художественного творчества. Скорее, в этом феномене отражается общее умянастроение эпохи, то, что принято называть «духом времени». Вальтер Беньямин и Даниил Хармс, говорящие на разных языках, живущие в разных социальных действительностях, работающие в разных жанрах, едины в своей интенции мыслить язык как божественную актуальность, вечно длящийся акт творения. В их тоске по праязыку стираются любые различия и теряют значение всякие расхождения. Теодор Адорно и Сэмюэль Беккет, находящиеся на противоположном полюсе понимания языковой реальности, противятся диктату дискурсивности и силятся преодолеть те логические ограничения, что сковывают или блокируют экзистенциальную свободу. Но если Адорно возлагает надежду на искусство, видя в нем особый, некомуникативный язык, то Беккет склонен расценивать словесный тоталитаризм как безвыходную ситуацию, любые попытки изменить которую лишь воспроизводят вечное возвращение одного и того же «ничто» и изначально обречены на провал. Какими бы разноплановыми ни были выводы авангардистских литераторов и философов, всех их роднит чувство глубокой укорененности в языке. Именно это чувство выступает движущим мотивом предпринятых ими поисков утраченного ныне языкового состояния, и можно с уверенностью сказать, что, даже несмотря на пессимистические выводы Беккета, поиски эти были далеко не напрасными. Иногда цель нужна не ради того, чтобы ее достичь, а ради прохождения самого пути.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно Т. Эстетическая теория / Пер. с нем. А. В. Дранова. — М.: Республика, 2001.
2. Барт Р. Литература и значение // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. Г. К. Косикова. — М.: Прогресс, 1989. — С. 277–296.
3. Беккет С. Уотт / Пер. с фр. П. Молчанова. — М.: Эксмо, 2004.
4. Беньямин В. Задача переводчика (Предисловие к переводу *Tableaux Parisiens* Бодлера) // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей / Сост. и послесловие И. Чубаров, И. Болдырев. — М.: РГГУ, 2012. — С. 254–270.
5. Беньямин В. О языке вообще и о языке человека // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей / Сост. и послесловие И. Чубаров, И. Болдырев. — М.: РГГУ, 2012. — С. 7–26.
6. Бибахин В. В. Язык философии. — М.: Языки славянской культуры, 2002.
7. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. — М.: Гнозис, 1994. — С. 1–73.
8. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997.
9. Делез Ж. Критика и клиника / Пер. с франц. О. Е. Волчек и С. Л. Фокина. — СПб.: Machina, 2002.
10. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. — СПб.: Алетейя, 2002.
11. Дневниковые записи Даниила Хармса. Публикация А. Устинова и А. Кобринского // Минувшее: Исторический альманах. — 1992. — № 11. — С. 417–583.
12. Токарев Д. В. Курс на худшее: Абсурд как категория текста у Даниила Хармса и Сэмюэля Беккета. — М.: Новое литературное обозрение, 2002.
13. Хармс Д. Жизнь человека на ветру / Сост., ст. Д. В. Токарева. — СПб.: Азбука-классика, 2000.
14. Хлебников В. Творения. — М.: Советский писатель, 1986.
15. Beckett S. *Collected Shorter Plays of Samuel Beckett*. — London: Faber and Faber, 1984.
16. Beckett S. *How it is*. — New York: Grove Press, 1964.
17. Wildgen W. *Die Sprachwissenschaft des 20. Jahrhunderts: Versuch einer Bilanz*. — Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2010.

## СОВРЕМЕННАЯ ВИЗУАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА В СВЕТЕ АНТИЧНОЙ ИКОНОГРАФИИ<sup>1</sup>

В XX в. одной из основных философских проблем был язык. В начале XXI в. на смену нарративности пришло понимание значимости визуальности. Это может активизировать развитие современной философской антропологии. Статья исследует проблемы визуальной антропологии, формирования целостного образа человека, антропологической эстетики через обращение к пластическому мировоззрению древних греков и иконографии античных философов. Отдельно анализируется античная физиогномика на материале трактата Аристотеля. Автор подчеркивает значение такого подхода для истории философии, эстетики и философской антропологии.

**Ключевые слова:** иконография, античные философы, визуальность, история философии, антропологическая эстетика, философская и визуальная антропология.

*D. Yu. Dorofeev*

*The modern visual anthropology and anthropological aesthetic  
in perspective ancient iconography*

Summary: In the XXth century one of the main philosophical problems was the language. In the early XXIst century replace the narrative has come to understand the importance of visuality. It can actualization development modern philosophical anthropology. The article explores the problems visual anthropology, forming human image, anthropological aesthetic by intent to plastic ancient worldview and visual iconography of ancient philosophers. Separately author investigates ancient work Aristotel's Physiognomica. Author emphasize signidicance of such approach for history of philosophy, aesthetic and philosophical anthropology.

**Keywords:** iconography, ancient philosophers, visuality, history of philosophy, anthropological aesthetic, philosophical and visual anthropology.

---

\* Дорофеев Даниил Юрьевич — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Национального минерально-исследовательского университета «Горный», dandorof@rambler.ru

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований «Иконография античных философов: история и антропология образа», проект № 14-03-00594а».

Язык был одним из философских героев XX в., получившим, может, и слегка запоздалое, но безусловно заслуженное признание. Вся философия прошлого века и особенно его второй половины прошла под знаком языка. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера, фундированная логикой теории познания неопозитивистов, феноменологическая герменевтика Гадамера, персонология и философия культуры Бахтина, философские исследования Витгенштейна, психоанализ Лакана, семиотика и французский структурализм — все это ведущие имена и направления европейской мысли, плодотворно актуализирующие философский потенциал языка в самых разных областях.

Не удивительно, что такое *абсолютизирование языка* в какой-то момент начинает создавать впечатление, что кроме него, языка, по большому счету ничего и нет, что ничто, кроме него, не имеет значения для философии (ставшей «философией языка»), а сам язык лежит в основании и определяет все, точнее, все представляет собой «текст». Если Ницше в свое время говорил, что «Бог умер, и мы убили его», то французские структуралисты и постструктуралисты могли бы сказать: «Язык родился, и потому все остальное умерло». Смерть человека, автора, субъекта была следствием победной поступи нарративности.

В этой модели действительно не имеет значение *чувственно воспринимаемый образ* человека-автора — сочинений, направлений, поворотов в культуре, — человека-личности. Но начало XXI в. показало, что нарративная составляющая образа не может заменить и вытеснить собой визуальную, семиотическая — эстетическую, структурно-текстологическая — личностную. Ведь наше время — это время аудиовизуальных коммуникаций, и они во многом задают перспективы современных философских исследований. *Как лицо — одна из основных форм манифестации бытия человека, так и смысл имеет свое визуальное воплощение.* И недаром с значения «лицо» в древнегреческом слове *prosopon* началась длительная этимологическая одиссея понятия «личность», а в русском языке эта смысловая связь во многом сохранилась: *лицо — личина — лик (образ) — личность.* И визуальная антропология, один из локомотивов современной философской антропологии, актуализирует значение чувственно воспринимаемого феноменального образа человека как *манифестацию* бытия человека, его личностного потенциала; мы писали об философско-антропологическом содержании этого понятия у Макса Шелера [4, с. 192–229]. Причем это касается не только непосредственного визуального контакта с встретившимся, скажем, на улице человеком, но и человеческого образа давно почившей персоны, сохраненной в искусстве скульптуры. Ведь если живой, устный, полный уникальной суггестивности и энергии голос героев прошлого нам уже не дано услышать, то увидеть их мы еще можем, а значит, нам феноменально явлен смысловой эйдос их бытия, пусть и воплощенный руками посредника, мастера, но свидетельствующей об уникальном отражении изображенного человека в культуре его времени. В связи с этим визуально-антропологические исследования, в частности по *иконографии античных философов*, могут быть чрезвычайно актуальными и продуктивными в первую очередь для *истории философии, эстетики и философской антропологии.* Кратко рассмотрим, в чем же состоят эта актуальность и продуктивность.

Для нас крайне важно подчеркнуть здесь родство эстетики и современной философской антропологии. Поэтому нам близка позиция И. Бродского, заявлявшего, что с антропологической точки зрения человек есть существо эстетическое, а не этическое, и вообще эстетика — мать этики [1, с. 245–246]. Однако в отличие от поэта, рассматривавшего эстетику как вкус, прежде всего литературный, чувство стиля, красоты, языка в целом, мы, не отказываясь полностью от этих коннотаций, берем эстетику в ее более изначальном, древнегреческом значении — как сферу чувственной феноменальности (греч. *aisthanesthai* — чувственно воспринимать). Язык как фундаментальная характеристика человеческого бытия, бесспорно, важен, но его можно рассматривать как неотъемлемую *часть* эстетики целостного образа человека. Аналогично творению в искусстве, человек творит себя посредством механизмов спонтанного самополагания уже на уровне своего целостного визуального (чувственно-феноменального) образа, проявляющего себя в том числе и в речи. Не желая противопоставлять понимание эстетики в «Критике чистого разума» и «Критике способности суждения», мы хотим попробовать осуществить их синтез в перспективе визуальной антропологии. *Антропологически рассмотренная эстетика — это эстетика феноменального (чувственно воспринимаемого) человеческого образа, в котором в спонтанной произвольности воплощается целостное человеческое бытие.* Особенности соотношения в этом процессе *воплощаемого* и *воплощенного* требуют отдельного исследования, которому не следует соблазняться ни их дуализмом, ни их тождеством.

Почти два тысячелетия европейская философия исходила из так или иначе понятого, более или менее радикального дуализма «внутреннего» (сущность) и «внешнего» (явление). И теперь мы можем его преодолеть, возвратившись (с учетом указанной диалектики воплощаемого и воплощенного) к опыту древних греков, для которых быть — это пластическое, чувственно-зримое, телесное, «овнешненное» (Бахтин) — т. е. эстетическое — присутствие. Ведь в древнегреческой картине мира бытие, в том числе бытие человека, обладает «статуарностью» (А. Лосев), материальной фигурностью, «скульптурностью» — кстати, поэтому, видимо, искусство скульптуры так значимо и характерно для античной культуры, даже несмотря на ее понимание как «ремесла» (*tekhnē*). Неудивительно, что и физика для греков тоже «эстетика», а «эстетика» — неотъемлемая составляющая и даже фундамент онтологии. Поэтому, например, Аристотель и признает, что тело раба отличается от тела свободного особенностями *физической* (т. е. *эстетической, чувственно-воспринимаемой*) организации (Политика, 1254b30) — ведь раб и свободный гражданин, в соответствии с классической древнегреческой моделью мира, находятся на принципиально разных уровнях *онтологической* иерархии.

Нам этот пример особенно значим, чтобы подчеркнуть: человеческое тело, будучи материальным, не является лишь определенным образом оформленной природной материей. Тело человека — неотъемлемая часть человеческого бытия, и его нельзя в качестве материи отделять от какой-то более существенной части, например, души. Человек — это не «сумма» двух инородных друг другу начал, души и тела, как думал Платон (в частности, в «Федоне»), а неразрывная и неделимая их диалектическая взаимосотнесенность. Более того, мы настаиваем

ваем, что тело человека — это не тело человека *вообще*, т. е. обладающее обще-человеческой «природой» (имеющейся у биологического вида *homo sapiens*), а тело конкретного в своей уникальной определенности и существующего «здесь и сейчас» человека, можно сказать — личностная плоть. Уже Гиппократ в трактате «Воздух, вода, местности» показал, что человеческое тело (в частности, его внешний вид, образ) определяется не только внутренними (т. е. «сущностными», «природными») причинами, но и внешними, включая специфику географического положения, климатических условий, законов, обычаев, культуры в целом [2, с. 275–307]. Мы же сейчас должны пойти далее и утверждать, что тело человека — уникальное проявление способа его существования, манифестация в чувственно-феноменальной, образной, эстетической форме уникальных особенностей развертывания его бытия в мире. Поэтому следует внимательно выделять разные, в том числе и в отношении их онтологического статуса, формы телесности. Так, как кажется, можно говорить о *материальном неорганическом теле; животном одушевленном теле; живом человеческом теле*, в отношении которого, вслед за Э. Гуссерлем, различающим в своей «феноменологии тела» (являющейся важной составляющей «феноменологии intersубъективности») Leib и Köpfer [3, с. 221–232], следует говорить об *одушевленном человеческом теле Другого и «моем» собственном теле*; и, наконец, о *неодушевленном человеческом теле*, могущем рассматриваться как *умершее тело и как тело, изображенное и воплощенное в пластическом материале* (мрамор, бронза, металл) благодаря возможностям искусства скульптуры. Последнее напрямую затрагивает проблему иконографии античных философов в античном же искусстве, прежде всего пластическом.

В феноменологии описание непосредственно данного в интенциональных актах сознания феномена является способом раскрытия его смысла. Человек в первичной, произвольной, дорефлективной и даже — позволим себя так сказать — «объективной» форме манифестирует себя в своем образе, эстетика которого касается как «физических» черт (которые, как мы только что подчеркивали, на самом деле полагаются культурными, экзистенциальными и личностными составляющими), так и походки, манеры одеваться, держать себя, говорить, прически и т. д., т. е. всего того, из чего *спонтанно* складывается целостная *эстетика человека*. Подчеркиваю, эта эстетика полагается преимущественно в спонтанной произвольности, но не в специальной установке по сознательному моделированию своего образа, особенно в ее гипертрофированной форме — тогда это становится, в лучшем случае, эстетствующим дендиизмом; другое дело, что и такой образ, проявляющейся в искусственно отрефлексируемой форме, также определенным образом представляет человека. Конечно, феноменология интенционально воспринимаемого образа живого, присутствующего рядом человека отличается от феноменологии восприятия пластического образа в скульптуре.

Человек нам прежде всего *открывается* в своем эстетическом образе *face-to-face*, в опыте первичного (и преимущественно дорефлективного) непосредственного восприятия его чувственного образа; затем — в том, как и что он говорит, т. е. в языке, неотвратимо обнажающем его определенность; далее — в своем личном имени, которое, как выразительно показал П. Фло-

ренский [см.: 6], выступает пред-данным остовом и смысловой энергией человеческого бытия; и только потом, если отношения с человеком будут продолжительными, его образ сформируется благодаря тем или иным поступкам, решениям, действиям — особенно в так называемых пограничных ситуациях. Отдельно нужно выделить случаи, когда образ формируется не его носителем в процессе его непроизвольного (спонтанного) самоопределения, и не воспринимающим его, а третьим лицом: так, например, происходит с так называемыми историческими личностями, чей образ может быть предметом интерпретации в искусстве (биографии, скульптурные и живописные портреты и пр.); сюда же, хотя и в качестве профанированной формы, можно отнести работу политических или «тусовочных» имиджмейкеров.

Наподобие того, как Флоренский, опираясь на опыт исихазма, выявил смысловую «предзаданность» (впрочем, не ущемляющую свободу человека, а наоборот, позволяющую ему выявить свою личность) для человека его личного имени, так же и мы подчеркиваем, что эстетика человеческого образа является манифестацией в целостной чувственной форме подвижного (т. е. находящегося в процессе временного изменения, определяемого суверенным самоопределением человека) смысла человеческого бытия. Задолго до того, как этот «глубинный» смысл раскроет себя в самосознании, и то всегда лишь частично, он непроизвольно проявляется, воплощается и обнаруживается в своем эстетическом образе. Здесь мы опять вспомним изначальные глубины древнегреческого языка, в котором *prosopon*, еще до того, как приобрело значение театральной маски, значило человеческое лицо, добавив в это рассмотрение перспективу личностной составляющей эстетики человеческого образа, определяемого прежде всего лицом, глазами.

Чтобы оттенить наше личностное понимание эстетики человеческого образа, сравним его с *античной физиогномикой*, важной части философской иконографии в Древней Греции. Для этого возьмем одноименный трактат, принадлежащий Аристотелю (в том, что он принадлежит великому древнегреческому философу мы согласны с А. Ф. Лосевым, переводившим и комментировавшим этот трактат) или, по крайней мере, современному ему автору перипатетической школы [см.: 5, с. 329–353]. Не вдаваясь в описание и анализ деталей «Физиогномики», остановимся на ее принципиальных установках. Неразрывное единство идеи и формы у Аристотеля позволяет признавать взаимосоотнесенное отношение души и тела. Это значит, что «внешняя» телесная форма и «внутренняя» смысловая значимость взаимосвязаны и отсылают друг к другу. Аристотель рассматривает физиогномику как науку о признаках, или знаках (*semeia*), воплощенных в теле и позволяющих посредством их распознавания и толкования определить природу, душевный этос, или характер человека. Эта телесная определенность берется во всей полноте своих *природных* характеристик (как говорит сам Аристотель, «они берутся всех родов» [5, с. 333]), включающих строение фигуры (и отдельных ее частей), форму головы и ее частей, черты лица и глаз, выражение глаз, волосатость или гладкость тела, особенности голоса, речи и т. д. Для нас это важно: *все* феноменальные чувственно воспринимаемые проявления человека являются означаемыми, т. е. обладают символическим или, иначе говоря, эстетическим

значением. Подчеркнем, правда, что подобные проявления рассматриваются именно как *природные* характеристики, т. е. к ним уже не относится такая важная часть целостной эстетики человека, как, например, одежда, точнее — что и, главное, как носит тот или иной человек (на эту составляющую, и то, кажется, лишь однажды обращает внимание Феофраст в «Характерах», XIX, 7). Другой принципиальный момент физиогномической эстетики напрямую связан с особенностями древнегреческой антропологии, которая рассматривает отдельного человека не как уникальную самоценную личность, а как частного представителя, медиума некоего данного ему «природой» и потому неизменного общего этоса, заклеянного отпечатка и штампа (дословно — «характера»), наконец, «маски-личины» (*prosopon*). Неудивительно, что физиогномика на основе понятых определенным образом природных знаков приходит лишь к тем или иным психолого-этическим *типам* — способного, бесстыжего, добродушного, лукавого, гневливого и т. д. Любопытно, кстати, что Аристотель в своем трактате использует метод *индукции* такого типа, а Феофраст — *дедукции*, но в любом случае результатом выведения предстает всеобщий тип, характер, этос, вытесняющий любую значимость уникальности. Таким образом, античная физиогномическая эстетика (у Аристотеля более акцентированная на внешний вид, *eidos*, человека, у Феофраста — на ценностно-характерологический этос) является безличностно-типологической. При таком подходе рассматривается не отдельный человек, воплощающий собой в неделимом на части синтезе уникальную эстетическую определенность, а те или иные знаки, или признаки, каждый из которых имеет значение (так, «глаза широко раскрытые и светлые, немного на навывкате, веки красные и толстые» являются признаками бесстыжего человека, а медленные движения, медлительная речь, голос полный и приятный и т. д. — признаками скромного). Получается, что каждый человек — это лишь сумма таких признаков, выражающих его принадлежность к тому или иному всеобщему типу. Для нас же как раз принципиально важно избегать подобных предзаданных *схем*, к которым сводился бы отдельный человек и которыми он бы полагался, чтобы феноменологически непосредственно воспринимать эстетику человеческого образа во всей уникальной неповторимости ее неразложимой целостности. Воспринимается не признак человека, а человек во всей своей целостности — вот принцип нашей антропологической эстетики. Это намного труднее, т. к. каждый человек представляет свой собственный эстетический синтез, и то, что внутри этого синтеза в одном случае может иметь одно значение, в другом — уже другое. В связи с этим можно вспомнить понятие «*индивидуальное априори*» Макса Шелера [см.: 7, с. 294–296], но не столько со стороны созерцающего, сколько со стороны созерцаемого — действительно, можно предположить, что у каждого человека есть свое индивидуальное эстетическое априори, к тому же развивающееся, т. е. обладающее характеристиками временности и историчности.

Впрочем, все сказанное не означает, что методы античной физиогномики и характерологии нельзя применить к аутентичной иконографии античных философов. Ведь, как мы видели, физиогномика — это система четко определенных знаков, которые применялись античными скульптурами и художниками для создания образа того или иного философа, исходя в том числе



из особенностей его биографии или принадлежности к той или иной школе. Это для современных структуралистов и их сателлитов философия воплощается прежде всего в соответствующем «тексте», для античных мыслителей она выражалась в *образе жизни*. Написание текстов — лишь одно из проявлений философского образа жизни, и далеко не самое важное. (Характерно, что к пониманию этого к концу жизни в своих работах об античной «заботе о себе» и «практиках себя» приходит Мишель Фуко, один из тех, чей образ — и нарративный, и визуальный — стал символом новейшей французской и даже европейской философии.) Занятия философией — это выбор, определение, полагание самого себя, своего отношения к себе и своей повседневной жизни, другим людям, природе, изменение, или преобразование, себя в открытом пред-стоянии перед озаряющей своими лучами истины; вот что должно быть приоритетом, а не *написание* философских трудов, говорил Платон (Седьмое Письмо, 341b — 342b). Все эти жизненно-смысловые практики создают пластический, чувственный, эстетический образ античного философа как определенного культурного типа со своими инвариантами, который, с одной стороны, манифестирует и фундируется реальными персонажами, а с другой — выполняет императивную, регулирующую, идеально-наставительную функцию (которую у Канта выполняла «трансцендентальная идея»). В этом смысле, во-первых, в античности создается общефилософский эстетический канон — так, после Александра Македонского, установившего моду на гладкое, без бороды лицо, отличительным знаком философов стала как раз борода; во-вторых, каждая крупная философская школа по-своему, в соответствии со своей содержательной спецификой манифестируется в зрительных образах их последователей — так, специалисты по истории античного искусства, занимающиеся проблемами идентификации и атрибутирования скульптур, выделяют эпикурейский стиль. Более подробный анализ эстетики античных философов мы, конечно, еще представим в отдельных исследованиях.

Иконография античных философов — это еще и возможность изучить *аутентичное* понимание и отношение к философам в рамках античной культуры. Учитывая, что пластическое и живописное искусство оценивалось во многом как «ремесло», т. е. безусловно ниже философии, очень интересно, в какой чувственно-воспринимаемой, т. е. эстетической, форме воплощался образ философа. Эстетику в античности следует рассматривать предельно широко, как составляющую *пластического мировоззрения*, как путь ко всем основным проблемам и одновременно их основа. Поэтому же так важно через анализ иконографической эволюции изучить развитие античной философии и ее широкой историко-культурной рецепции. Образы философов, которые мы имеем в скульптурах и гермах, мозаиках и фресках, на барельефах и монетах — все это своеобразная манифестация и даже самосознание античной культурой своего отношения к философии и философам. И углубляясь в *изучении историко-персоналистического контекста этой визуально-ноэтической манифестации*, мы, живущие в XXI в., и себя сможем лучше понять. Ведь перед нами стоит важная задача развития антропологической эстетики, визуальной антропологии и в конечном счете фундаментальной философской антропологии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бродский Й. Поклониться тени. — СПб.: Азбука-классика, 2006.
2. Гиппократ. Избранные книги. — М.: Сварог, 1994.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 1998.
4. Дорофеев Д. Ю. Манифестация времени позднего Шелера (в соприкосновении с ранним Хайдеггером // *Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы* / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. — СПб.: Алетейя, 2011.
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. — М.: Искусство, 1975.
6. Флоренский П. Имена. — М.: Купина, 1993.
7. Шелер М. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994.

## СТРАТЕГИИ БОРЬБЫ СО ВРЕМЕНЕМ: СОБЫТИЙНОСТЬ И ИСТОРИЯ

В статье рассматривается проблема события собственного времени. Для современного человека стратегии борьбы со временем связаны с тремя возможными манифестациями своевременности/несвоевременности: историей времени, политикой времени и поэтикой времени. На основе чтения Ж. Деррида текстов М. Хайдеггера раскрывается настоящее время как вневременное основание бытия. Однако понимание сути временности требует смены горизонта взаимного прочитывания бытия и времени друг в друге. Таким горизонтом или другим началом временности является событие (*das Ereignis*). Событие манифестирует само время. В этом случае современность конституируется различием между модусами собственной и несобственной историчности: прошлым и застрявшим временем, будущим и вечно несвершающимся грядущим, вечным и идущим настоящим. Само событие и есть различие времени.

**Ключевые слова:** время, бытие, публичность, несвоевременность, событие, историчность, собственное время, застрявшее время, несвершающееся время, идущее время.

*S. V. Komarov*

*The Strategies of Fight with Time: Eventness and History*

The article deals with the problem of proper time event. For the modern person control strategy over the time associated with three possible manifestations of timely/untimely: time of history, time politics of time and poetry of time. On the basis of reading Derrida texts Heidegger revealed as present as timeless ground of being. However, the understanding of temporality requires the horizon change of mutual reading of being and time in each other. Such horizon or another beginning of the time is the event (*das Ereignis*). The event represents the time itself. In this case the present is constituted in the difference between proper and improper modus of historicity: the Past and the Stuck Time, the Future and Stiffen Future, Etern Time and Running Time. Self Event is the Distinction of Time.

**Keywords:** time, being, publicity, timeless, event, historicity, existence, Stuck time, Stiffen Future, Running Time.

---

\* Комаров Сергей Владимирович — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Пермского национального исследовательского политехнического университета, komarov@rnc.edu.ru

Тема статьи связана с пониманием нашей конечности. Наше бытие конечно, т. е. временно, а следовательно, преодоление нашей конечности связано с борьбой со временем. Этот сюжет повторяется в истории философии, выявляя одну и ту же онтологическую смысловую структуру: время-вечность, событие-история. Эта «четверица» есть повторяющаяся смысловая рамка, связанная с самим устройством нашего бытия. Конечно, каждая эпоха предполагает свое специфическое понимание этой смысловой структуры человеческого существования, свои способы овладения и преодоления времени, понимания событийности и истории. Однако XX в. вносит нечто принципиально новое и существенное в само «устройство» этой структуры, а именно «редукцию» вечности. Открытие повседневности (Alltadlichkeit) обнажает нашу фундаментальную конечность и сводит «четверицу» — время — вечность — событие — история — к «троице» временности [2]. Дело заключается не только в изменении содержания этих концептов, но в принципиальном изменении отношения современного человека к *своему* времени. Собственно только с открытия собственной конечности и временности можно констатировать историчность и событийность антропологического. Целью данной статьи поэтому является именно анализ *собственной* историчности и событийности современного человека.

Здесь, однако, необходимо сделать одно принципиальное замечание. Наше существование есть отношение к своему бытию. Понимание есть модус нашего конечного существования [6, с. 142–143]. Оно вырастает из определенной временности бытия и является ее манифестацией. При этом понимание вовсе не означает обязательно осознанного представления о своем бытии; непонимание, миф, сказка (Sage) есть такая же основополагающая, конститутивная структура нашей экзистенции, как и личностное самоопределение, волевая решимость и ценностный выбор. И все же следует отметить, что осознанное понимание означает принципиальное изменение в самой нашей экзистенции, поскольку обнаруживает не только данность нашего бытия, но и его не-данность. Наше бытие не только дано, но и задано. И эта заданность нашего существования, исходящая из его понимания, столь же конститутивна для нашей временности, как и его фактическая данность. Другими словами, понимание как модус существования не только определяется, но и определяет наше конечное бытие. Этот момент был пропущен или, скорее, опущен М. Хайдеггером в его фундаментальной онтологии. Однако понимание есть такая «машина», которая что-то производит в нас, меняя само наше наличное бытие, в том числе — и понимание нами нашей собственной временности, историчности и событийности [5, с. 353, 368].

Поэтому стратегия нашего исследования будет обратной. Во-первых, мы исследуем стратегии отношения к своей временности, которые определяют наше собственное существование. Мы называем их «стратегиями борьбы со временем», поскольку каждая из них предполагает определенное понимание времени. Во-вторых, рассмотрим это понимание *сущности времени*. Наконец, в-третьих, рассмотрим понятие *события* и *историчности* человеческого бытия.

## 1. Стратегии борьбы со временем

Время уходит. Для человека XX в. в этом нет ничего нового. Принципиально новым является стремление быть современным. Современность заключает в себе императив: быть со временем. Что означает этот императив? «Соответствовать времени» означает отвечать на запросы злобы дня. Это проявляется не просто в стремлении «быть в курсе» существующих событий. Постоянное получение новостей, присутствие в социальных сетях, обновление сообщений, сводящееся даже не к их прочтению, а к сообщению о получении этих сообщений, наконец, постоянное выкладывание в Инстаграмм «моментов» повседневной жизни и т. п. — все это признаки синдрома «не успеть».

Но в некотором смысле для современного человека быть всегда уже поздно. Мы постоянно откладываем дела «на потом» из-за «нехватки» времени для того, чтобы уже не успевать всегда. Современный человек не живет, ибо вся его жизнь еще впереди, или уже позади; или мы гонимся за поездом времени, или провожаем его взглядом опоздавшего. Поезд времени проносится мимо, а мы всегда рискуем не успеть вскочить на подножку, опоздать и отстать. Поэтому вопрос о своевременности существования есть ключевой вопрос существования в повседневности.

Однако не современность конституирует горизонт времени, наоборот, горизонт времени очерчивает то, что является современным. Современность экстатична по самой своей структуре и сути. Именно горизонт времени открывает даль, относительно которой и определяется наше наличное «здесь». «Быть со временем» означает открытость собственного конечного бытия в смысловом горизонте времени.

Это значит, что манифестация современности располагается между полюсами несвоевременности/своевременности и публичности/приватности. Отношение к ним и определяет *стратегии борьбы со временем* в повседневности. Эти стратегии выступают как ее трансцендирование и выход за пределы круга первопорядкового существования, а потому воспринимаются как прямое и непосредственное «обращение» (*sich wenden an*) к бытию как таковому.

1). *Первой стратегией* является попытка нейтрализации повседневности путем обнаружения ее временной пограничности. Современное выступает как настоящее только в горизонте выявления временной структуры вещей и явлений. Тогда отпускание напряжения современности выступает как спокойствие обретения смысла своего бытия как преходящего. Современность остается горизонтом нашего пребывания, но при этом теряет свою значимость здесь-пребывания, открываясь как *историческое*. Спокойствие обретается здесь как открытость прошедшему: именно оно выдает действительный смысл наставшего. Настоящее есть только граница прошедшего. Историческое открывает подлинныи смыслы современного: настоящее остается как горизонт «здесь», но теряет свою значимость. Оно имеет смысл не само по себе, но только как обретенное в истории. Все, что имеет место быть, открывается в своем настоящем как уже состоявшееся, как определенное историей, как ставшее.

Примирение с современностью возможно только исходя из модуса ее переходимости. Здесь повседневное настоящее всегда несвоевременно и неуместно;

оно в некотором смысле — недействительно. Оно есть *свертка* прошедшего. Оно не просто продукт прошлого, но его дление и сохранение в себе. Оно есть просто несение на себе прошедшего как действительно имевшего место быть, как действительно бывшего бытия. Современным является не момент преходящего как такового, а то в этом моменте, которое открывает уже ставшее как подлинно бытийное, подлинно настоящее. Поэтому само по себе современное не имеет собственного смысла; оно есть только упаковка смысла исторической укоренности. Здесь обретение подлинного существования может быть только путем различения исторического как временного и внеисторического как вневременного. Здесь действительное историческое есть не всякое бывшее, но такое, которое открывается в настоящем как его собственное. Это и есть современность как событийность исторического. Всякое становящееся и преходящее еще не есть историческое, оно только должно им стать, если обнаружит себя как проявление прошлого.

Это стратегия «поиска утраченного времени» М. Пруста, или «подшив» философии к истории. Это *жизнь историей*, или «оживление» (*реанимация или реставрация*) истории.

2). **Второй стратегией** является трансцендирование повседневности исходя из самой границы современности. Это стратегия публичности, т. е. своевременности для современности. Что значит быть современным? Это не значит пытаться сохранить каждый момент своего существования; это попросту невозможно. Это значит быть своевременным, т. е. соответствовать текущему моменту времени. Иными словами, всякий раз выявлять господствующую сейчас тенденцию и ловить «момент» времени, выжидая наилучшее «схождение» естественных сил.

Публичность означает здесь несокрытость, ибо именно открытость злобе дня позволяет «шагать со временем в ногу». Такая публичность, конечно, противостоит захватности «историческим», тем, что сводит горизонт времени к экстатической точке настоящего. Однако вся суть в том, что такое настоящее есть только свернутая форма времени: горизонт времени теперь открывается как еще не раскрывшийся. Настоящее есть «превращенная форма» будущего, складка будущего, развертка которого в экстатический горизонт выступает как опространствливание: открытие простора для действия. Здесь быть современным значит: иметь шанс войти в историю, осуществиться в настоящем как реализовавшееся будущее. Событие и есть становление в настоящем будущего как его деятельное осуществление.

Быть своевременным — иметь власть над своим временем, управлять им. Не время (уходящий поезд времени) диктует мне мои действия, а я управляю временем, определяя его направление. Настоящее как современность и есть поезд в будущее; продвижение в будущее и есть сдвиг границы настоящего, наступление в то, чего еще нет. Настоящее есть граница будущего, которое распластано как возможное. Для такого движения нужна сила, чтобы быть на границе наступающего, и отвага, чтобы заглядывать за его горизонт. Это значит не зависеть от времени, а самому задавать его смыслы. Это вопрос власти/свободы, вопрос о возможности распоряжаться бытием.

Фактически такая стратегия есть «подшив» философии к политике; это выражение чистой субъективности как воли-к-власти. Нужна сила (*die Macht*)

для того, чтобы стоять на границе бытия и задавать правила игры в современности. В этой борьбе со временем есть упоение (пафос) своеволия. Но, кроме того, она есть очарованность Ничто: все бытие здесь, в нашей власти, а будущее как таковое — только Ничто. Это «пребывание» на границе есть заглядывание в бездну возможностей: «...Есть упоение в бою, и бездны дикой на краю, и в разъяренном океане...». Это *политика* своевременности есть стратегия *отрицания власти времени* путем его создания, его сотворения. Здесь «быть со временем» означает открытость будущего.

3). Наконец, может быть *стратегия стоического обретения времени* с опорой на свое конечное бытие. Горизонт современности остается неустрашимой границей, а потому такая стратегия есть попытка существования в «здесь» без обретения «там». Эта трансценденция времени выступает как выявление событийной структуры нашего существования, своеобразная инкапсуляция круга первопорядкового существования в себе. Такое открытие выступает как приостановка времени. Поэтому формой такого существования является «эстетизация» повседневности: когда экстатический горизонт настоящего выявляет чистую событийность присутствующего, тогда присутствие выступает как созерцание чистой формы вещей и явлений. Это пространство бдительно-покая, в котором вещи и явления теряют свою инертность, выявляя свою чистую форму пребывания. Созерцание чистой формы пребывания дарит эстетическое наслаждение. Поэтому это суть стратегии *поэтики* времени.

Здесь быть современным значит быть несвоевременным и слушать бытие. Это интенция на выход из круга повседневности к смыслам бытия; это пребывание в кругу первопорядкового бытия, горизонтами которого являются экстатические структуры бытия, а не только горизонт современности как таковой. Такой опыт в полном смысле есть «обращение» субъекта и нейтрализация его сознания, для того чтобы открылись смысловые структуры бытия. И это приостановка времени: поезд современности бежит, но мы только смотрим, не провожаем его и не отчаиваемся догнать, но только следим за ним. Куда может уйти «современность», когда она есть только экстатический горизонт? Тем не менее иные стратегии борьбы со временем — истории и политики времени — всегда остаются возможными, поскольку они опираются на этот горизонт современности, который как структура бытия всегда имеет место быть. А потому всегда остается вероятность «возврата» к стратегии несвоевременности или публичности. (В скобках заметим, что экстатический характер современности выявляет саму сущность времени, однако отношение к современности может и не носить индивидуального характера. Это означает, что отношение к бытию и стратегии борьбы со временем могут характеризовать не только бытие конечного сущего Dasein, но и совместное бытие Mitsein, т. е. бытие народа. В социальном бытии народов так же можно выделить эпохи современности под знаком «борьбы за прошлое» и под знаком «борьбы за будущее», стратегии исторического бытия («историчности» /несвоевременности) и стратегии устремленности в будущее (открытости/публичности).)

Итак, существует три стратегии борьбы со временем, конституирующих по-разному нашу современность. Однако все они предполагают понимание *сущности* времени. Это ключевой вопрос для понимания нашей историчности и событийности.

## 2. «Сущность» времени: Деррида читает Хайдеггера

Для анализа сущности времени используем один текст Ж. Деррида, содержащий в свою очередь комментарии к текстам М. Хайдеггера [3, с. 52–94].

Расшатывание «вульгарного понятия» времени («течение» прошлого-настоящего-будущего) связано с высветлением «сущности» (ουσία) времени. В чем она заключается? Деррида, читая Хайдеггера, указывает: сущность бытия в его темпоральном порядке есть присутствие (Anwesenheit). Это отсылка к определенному модусу времени — настоящему (Gegenwart). Однако эта привилегия настоящего у Хайдеггера поставлена в цепочке связанных понятий (ουσία, παρουσία, Gegenwart, gegenwärtigen, Vorhandenheit) и тут же *отложена*. Почему? Да потому, что

от Парменида до Гуссерля привилегия присутствующего <настоящего> никогда не ставилась под вопрос. Она и не могла быть поставленной. Она есть сама очевидность, и ни одна мысль не кажется возможной вне ее стихии [3, с. 55].

Чтобы определить «сущность» времени, оно само должно быть выставлено в очевидности присутствующего. Именно когда время выставлено в горизонте присутствующего, оно начинает выступать как *историческое*. Каким образом? Время разворачивается как нечто *другое*, чем само присутствующее сущее. Если сущее есть на-стоящее, то время есть преходящее; истина времени в его меональности, не-присутствии. Понятно, что если это не-присутствие мыслится из присутствия настоящего, то, следовательно, оно само не есть, оно негативное. Как мыслить время, если оно суть то, что не есть? «Если мыслить время на основе «теперь», следует прийти к выводу, что время не есть. «Теперь» дается одновременно как то, чего больше нет, и как то, чего еще нет», — комментирует аристотелевскую физику времени Деррида [3, с. 61].

Мы попадаем в сложное положение. Как элемент времени момент *нип* сам по себе оказывается не темпоральным; и он становится темпоральным, лишь переставая быть. Пока *есть* сущий момент «теперь», он оказывается не-временным, когда он *становится* временным (элементом времени), он *не-есть*. Короче говоря, чтобы быть (сущим), нужно быть не затронутым временем, нужно не становиться (прошлым или будущим). И, наоборот, чтобы быть временным, надо все время становиться другим, т. е. не быть.

Возможно ли избежать этого, если прибегнуть к пониманию меональности как момента того же самого? И в самом деле: момент «теперь» как то, что есть, выступает таковым только и именно по отношению к становлению, к тому, что не есть (прошлому и будущему). И наоборот. Следовательно, как время он есть свое иное сущего. В таком случае очевидно, что мы должны мыслить время *диалектически*: время есть *иное* бытия (сущего); оно есть *становление* сущего.

Деррида указывает, что, гегелевское диалектическое мышление времени, являющееся «высшей» формой его понимания, содержит двойную парафразировку времени Аристотеля. Первый момент парафразы времени заключается в сведении времени к моменту «теперь» как сущему, т. е. горизонту, или абсолютной границе, из которой мыслятся иные моменты времени как *его*



собственные. В этом случае выступает собственная негативность времени. В подтверждение Ж. Деррида приводит слова Гегеля:

Граница (Grenze), или момент настоящего (Gegenwart), абсолютное это времени (das absolute Dieses der Zeit) или «теперь» (das Jetzt) является абсолютно и негативно простым, исключаящим из себя всякую множественность, и, следовательно, абсолютно определенным... Оно как акт отрицания (als Negieren) также абсолютно соотносено со своей противоположностью, и его деятельность, его чистый акт отрицания является отношением с его противоположностью, и «теперь» есть непосредственно противоположность самого себя, акт отрицания самого себя... «Теперь» обладает своим небытием (Nichtsein) в самом себе и становится непосредственно отличным от себя... Эта сущность, которая принадлежит ему (Dies sein Wesen), есть его небытие (Nichtsein) [3, с. 63].

Второй момент парафразы заключается в том, что негативность времени выражается не только во внутренней, а также и во внешней противоположности самого себя — в развертывании времени как пространства (в «Философии природы»). Время, отрицая себя, должно разворачиваться как себе противоположное. Но что может быть противоположно точке «теперь»? Она может отрицать себя, только противопоставляя себе иную точку. Однако полагание такой противоположности есть качественное различие: полагание *иной* точки, а такое полагание *иной* точки есть ее собственное движение, т. е. линия. Точка не занимает места в пространстве; она может сохранить себя как точка именно по отношению к противоположному. Иначе говоря, она сохраняет себя как не-пространство, полагая свою противоположность. Она одновременно и отрицает пространство, и сохраняет его. Поэтому линия есть *явление* точки как точки. Аналогичным образом, отрицая теперь свое отрицание (линию), время разворачивается в поверхность. Поверхность является, таким образом, *явлением* линии как линии. Время становится пространством, теряя себя и отрицая свою исходную абсолютную неразличность, но только таким образом оно и является как различенное время. Но это значит, указывает, Деррида, что *теперь* возможно обратное движение.

Двигаясь в противоположном направлении, можно доказать, что линия не составлена из точек, поскольку она состоит из точек, подвергнутых отрицанию, из точек вне-себя; и что поверхность по той же причине не состоит из линий. Тогда можно решить, что конкретная целостность пространства помещена в начало, что поверхность является его первым негативным определением, линия — вторым, а точка — последним. Не-различная абстракция неразличимым образом оказывается в начале и в конце круга. И т. д. [3, с. 65].

Таким образом, пространство есть *явление*, или *истина* времени. Однако какой вывод — спрашивает Деррида — делает М. Хайдеггер из этого диалектического анализа явления времени? Вывод следующий: теперь уже *поздно* ставить вопрос о времени. Почему? Да потому, что гегелевское *Aufhebung*, выражающее негативность времени, само строится понимании настоящего времени как нетемпорального присутствия. Присутствие в настоящем оказывается нетемпоральностью, которое и обуславливает диалектическое движение

мысли как развертывание времени. Последняя суть не негативная абстракция времени, не-время или вне-время. Эта форма времени есть постоянное настоящее, постоянное присутствие, т. е. *вечность*.

Только в свете этого постоянного настоящего как горизонта мышления возможно понимание времени как перехода, перемены, изменения, становления. Именно на основе такого понимания времени открывается *историческое время* как преходящее и становящееся (как приходяще-уходящее). В самом деле, как отмечает Деррида, все, что получает в гегельянстве предикат вечности, не должно мыслиться вне времени. Историческое время есть только разворачивание вечности [3, с. 68–69]. Вечность как иное имя для момента, несущего «настоящего», есть сущность исторического. Именно такое понимание вечного настоящего служит для различения исторического и неисторического: что может быть вневременным, если историческое есть временное?

Итак, время мыслится на основе присутствия: оно — не-сущее. Теперь может быть заново поставлен ранее оставленный вопрос о сущности (ουσια) самого времени. Это значит, что теперь присутствие является смысловым горизонтом для обретения сущности времени [6, с. 437]. Время определяется через присутствие; не-сущее — через сущее. Ранее сущее определялось через время, теперь время определяется через сущее (это так и у Аристотеля, и у Хайдеггера). Что это значит? Это значит, что бытие и время, *различаясь*, являются смысловыми горизонтами друг друга, «прочитываются» друг в друге как горизонты присутствия.

1). Если бытие дается как экзистенция, то время раскрывается как ex-tasis. Здесь время есть условие бытия. Если бытие выступает как экзистирование здесь-бытия, то время обнаруживается как экстазы «историчности» или «проекта грядущего». Время в этом смысле есть со-бытие (mit). Несвоевременности и публичности присутствия соответствуют экстазы истории и политики времени. Экстазирование времени есть развертка линейного хода события, когда Zeit zeitigt. Здесь время разворачивается как прехождение присутствующего, смена моментов его пребывания как прошлого — настоящего — будущего. А потому время есть событие: оно про-из-водит, выводит бытие в присутствие. Можно сказать, что время есть «рас-кладка» бытия. Бытие «раскладывается» во временную последовательность событий. Так понимается время в «Бытии и времени».

2). Но если, обратным образом, бытие дано как смысловой горизонт времени, то это «переводит» экстатические схемы времени в пространственные горизонты; ex-tasis переходит in-tasis, в «вывернутое» время бытия как присутствия. Здесь уже бытие есть условие времени. Если время дано в своих экстатических горизонтах, то бытие существует (Sein west) как «стояние», т. е. со-временность. Что значит in-tasis времени? Это означает, что время присутствует как настоящее; оно есть при-своение (sich er-eigen) себя как со-временного. In-tasis есть настоящее как «остановка» времени. А точнее — развертка времени в виде экстатических структур как пространства вмещения бытия как события. Здесь само время становится присутствием (или присутствованием, чтобы подчеркнуть динамический характер осуществления бытия). Можно сказать, что бытие здесь — «складка» времени. Время присутствия

«сворачивается» в событийную линию судьбы. Такое понимание времени эскизно присутствует в маленькой работе «Время и бытие».

Однако, указывает Деррида, в такой постановке вопроса о сущности времени остается обойденным вопрос о том, как понимается само бытие (присутствие). Если присутствие является смысловым горизонтом времени, то чем и как оно является, чтобы время выступило как время? Вся суть в том, что здесь совершается своеобразное *έποχή* бытия, а именно сведение его к наличному существующему (сущему). Действительно, ведь только по отношению к такому наличному сущему время выступает как видоизменение его *настоящего* присутствия. Почему? Да потому, что оно при этом молчаливо уже понимается предопределенным его отношением во времени как сущего-присутствующего-в-настоящем [1, с. 146].

С этим жестом связана вся европейская метафизика. Собственно, поэтому бытие и время и могут «прочитываться» друг в друге. Диалектическая негативность остается внутренним моментом такой метафизики присутствия в настоящем. Однако такое решение теперь не может быть признано удовлетворительным. Здесь необходима *смена горизонта*. Дело в том, что такое наличное бытие не определено; бытие сводится к *любому наличному сущему, сущему как таковому, сущему вообще*. Вопрос не в том, чтобы мыслить иначе, а в том, чтобы мыслить онтологически иное. Здесь пролегал различие между Гегелем и Хайдеггером.

Решение Хайдеггера известно. Обойденным метафизикой как раз и является фундаментальное различие между простым присутствием субстанции и экзистенцией субъекта. Возможность мыслить иное сущее (бытие) означает необходимость мыслить существующее не просто как сущее вообще или любое наличное сущее, но как такое, способ присутствия которого заключается в его отношении к своему бытию. Иначе говоря, мыслить не как объект (субстанцию), присутствие которого можно было бы просто редуцировать к моменту настоящего как вневременному. Поэтому Деррида пишет:

Именно это обойденное в вопросе Хайдеггер снова вводит в игру... время тогда окажется тем, на чьей основе заявляет о себе бытие сущего, а не тем, чью возможность нужно пытаться выводить из уже заранее заданного (и неявно темпорально предопределенного) сущего как сущего настоящего (в изъявительном наклонении, в *Vorhandenheit*), будь то в форме субстанции или объекта [3, с. 71].

Иначе говоря, вопрос теперь может идти только о таком сущем, способом существования которого является дление своего присутствия, т. е. *само* время. Именно поэтому только относительно *Dasein*, «которое есть мы сами», может быть поставлен вопрос о *собственной* событийности и историчности.

**3). Событие. Другое начало времени.** Смена горизонта заключается в том, чтобы мыслить из *собственного* присутствия. В этом случае время открывается как событие (*das Ereignis*). Как уже отмечалось, вся загадочность оборачиваемости бытия и времени заключается в том, что они не могут теперь рассматриваться на основе *сущности* как формального горизонта. «Стержень сущности» бытия и времени заключается в их «со-существовании», или их «со-бытийности» [3, с. 79–80]. Каждый из двух терминов является только

тем, что он не есть; и каждый из них состоит только в самом этом взаимном *со-явлении*. Бытие-вместе является самым производством присутствия как времени [7, с. 391–406].

Бытие инвариантно, событие индивидуально. Множественность единому бытию придает именно событийность. Со-бытие (*das Ereignis*) есть двуединое присутствие/отсутствие в одно и то же время, т. е. *одномоментно*. В событии начинает нечто присутствовать в-месте с тем, что отсутствует, или перестает присутствовать. В событии сразу дано и то, что есть, и то, чего нет; то, что имеется, самим своим фактом презентует, и то, чего нет. В моменте события (молнии) присутствует настоящее как присутствующее всегда и его собственные прошлое и будущее как то, что в со-бытии отсутствует. Прошлое и будущее события есть его отсутствующее; они есть его *темпоральность*, в то время как настоящее оказывается *не-темпоральным* моментом события.

Если событие есть про-из-водство в присутствие того, чему следует быть, то *одновременно* оно есть вы-ведение в присутствие и того, чему быть не дано. В событии присутствует то, что настало, и отсутствует то, что перестало быть или то, чего еще быть не может. Поэтому событие есть присутствие отсутствия или отсутствие (уже или еще не) присутствующего. Событие оказывается местом, в котором разом присутствуют бытие и небытие, настоящее и не-настоящее.

Опыт присутствия выступает как постоянное сворачивание экстатических структур времени в ин-статические структуры пре-бывания. Событийность есть различие между временем как настоящим в модусе присутствия и модусе отсутствия. Поскольку парменидовское бытие не может быть поставлено под сомнение, постольку *µεον* времени доступен только на основе бытия времени, но понимаемом теперь не как присутствие, а как событие. Мыслить время как небытие можно только в соответствии с модусами времени — прошлым и будущим.

Это означает, что мы должны понять событие как *другое начало* (*die andere Anfang*) времени. Теперь началом времени является совместное пребывание того, что одновременно (одномоментно) *и есть, и не есть*, и тождественно, и различно. Событие поэтому и есть различие бытия как одновременного присутствия и отсутствия и времени как настоящего и не-настоящего. Оно есть различие, которое тут же исчезает, с одной стороны, полагаясь как наличное бытие и его противоположность (иное), а с другой стороны, развертываясь как настоящее присутствие и то, чего уже нет или что еще только должно совершиться. Иначе говоря, событие исчезает в самом действии различения сущности бытия и отсутствия, времени и не-временного. Оппозиция при этом выступает как пространство выражения: «с одной стороны»... «с другой стороны»... Время — это *место* бытия.

Именно это и стерто в маленьком греческом слове «ηαα», которое означает «вместе» и «одновременно», и то, и другое разом, «в одно и то же время» [1, с. 146]. Это выражение изначально не является ни пространственным, ни временным; оно как раз выказывает со-появление как условие всякого явления бытия. Поскольку парменидовское бытие несомненно *есть*, постольку ηαα и выражает *µεον* времени. Мыслить время можно только в соответствии

с его модусами — прошлым и будущим, но они теперь суть не модусы присутствия, но и модусы отсутствия, точнее — модусы события. Понимание времени «в акте», а не «присутствии» открывает смысл времени на основе *настоящего как не-времени* (не аристотелевское «теперь», не гегелевская «вечность» и не хайдеггеровское «сущее»). В экстатическом горизонте Ereignis-Zeit модусы времени получают иное содержание: единство экстазов присутствия/отсутствия.

**Прошлое** теперь выступает как бывшее или сбывшееся, т. е. то, что определенно закончилось. Что значит: определенно закончилось? Это значит: перестало быть. Это то, что уже осуществилось; оно принадлежит прошедшему как его бывшее, как то, что осело, ушло, прекратилось, а не длится, не продолжается, не присутствует в настоящем. Оно есть действительно *история*. Это просто прошедшее, и как таковое оно принадлежит этому прошлому. Это *собственное* прошлое. А то прошлое, которое имеет место в настоящем («тянется» и «никак не может закончиться»), есть *незаконченная* история. Оно есть момент самого присутствия, настоящее прошлое. Не прошлое в настоящем, а *действительное* прошлое. Это значит, что оно, хотя и было в прошлом, в действительном смысле еще и не осуществилось как прошлое. Оно и не решено, и не разрешено как *собственное* прошлое. Это стоящее в на-стоящем прошлое — «живое»; оно «не уходит» и «болит». Такое неразрешенное прошлое есть бесконечно повторяющийся морок. Оно есть *застравленное время*. Только *понятое* как собственный момент настоящего, оно открывает шанс разрешиться как прошлое и на самом деле стать бывшим, т. е. историей. Это разрешение прошлого поэтому связано с пониманием как модусом нашего существования.

**Будущее** как грядущее, т. е. то, что может прийти и сбыться. Что значит: может быть? Это значит: наступит, станет настоящим. Однако не все из возможного бытия может настать в качестве настоящего. Есть такое грядущее, которое может не наступить никогда, не осуществиться. Оно есть грядущее как чистый горизонт настоящего. И в качестве такового оно «навсегда» будущее. В этом смысле оно есть просто будущее, т. е. то, чего просто нет. Иначе говоря, это *несобственное* будущее. Будущее, которое есть, это наступающее будущее. Это будущее, которое прибывает, т. е. осуществляется в настоящем, *действительное*, а не возможное будущее. В качестве такового оно есть *собственное* будущее. Что значит: собственное будущее? Это значит: будущее, которое выступает *экстазом* наличного бытия. Иначе говоря, связано с *пониманием* своего здесь-бытия как настоящего. Без этого будущее остается тем никак не наступающим грядущим, будущим, которого на самом деле нет. Его нет, поскольку оно не способно, не в силах настать и пройти; будущее, «не могущее быть» (seinskönnen nicht). Оно суть *никогда не свершающееся время*.

Настоящее «теперь» теперь должно быть понято не как вечность или сжимающееся в точку присутствие, а *переходящее* (Untergang) или *идущее время* (Zugehenzeit). Этот ход есть место налично присутствующего, в котором последнее получает смысл временности. Dasein west die Zeit. В качестве такового настоящее есть место события присутствия как «движение» самих горизонтов времени. Это «место» различения / обретения самих смысловых горизонтов наличного здесь-бытия (экзистенциалов «брошенность»/«найденность»),

«расположенность»/«наличность», «открытость»/«закрытость») и горизонтов времени (экстазов «прошло»/«произошло», «происходит»/ «присутствует», «грядет»/«прибывает»). «Движение» горизонтов есть их сбывание, т. е. *настоящее* событие присутствия. В нем мы обретаем само время как то, в чем мы сбываемся, а не как то, чему мы противостоим.

Итак, это обретение выступает как *понимание* событийности нашего присутствия. Встает вопрос: как можно помыслить бытие и время иначе, чем отправляясь от настоящего события здесь-бытия, от которого не может уклониться никакой опыт? Ибо опыт мысли и мысль опыта всегда имеют дело с тем, что относится к присутствию Dasein. Однако присутствие Dasein само по себе еще не выявляет *нашей собственной* событийности и историчности; таковым его делает только решимость (die Entscheidung).

Даже Хайдеггер не смог уклониться от этого вопроса о собственности временности как прудлевающейся в настоящем нескропности присутствия:

Sein heißt Anwesen. Dieser leicht hingesagte Grundzug des Seins, das Anwesen, wird nun aber in dem Augenblick geheimnisvoll, da wir erwachen und beachten, wicin dasjenige, was wir Antwesenheit nennen, unser Denken verweist. Anwesendes ist Währendes, das in die Unverbogrenheit herein und innerhalb ihrer west. Anwesen ereignet sich nur, wo bereits Unverbogrenheit waltet. Anwesendes ist aber, insofern es in die Unverbogrenheit hereinwährt, gegewärtig. Darum gehört zum Anwesen nicht nur Unverbogrenheit, sondern Gegenwart. Diese im Anwesen waltende Gegenwart ist ein Charakter der Zeit. Deren Wesen läßt sich aber durch den überlieferten Zeitbegriff niemals fassen [9, S. 142].

Именно исходя из этого, Ж. Деррида может сказать, что

для Хайдеггера вопрос не в том, чтобы предложить нам мыслить иначе, если это значит мыслить *нечто другое*. Скорее вопрос в том, чтобы мыслить то, что *не могло ни быть, ни быть* помысленным *иначе*. В мысли не-возможности иначе, в этом не-иначе производится определенное различие [3, с. 60].

Различие позиций Ж. Деррида и М. Хайдеггера представлено в нашей статье [4, с. 60–77]. Собственная новация самого Деррида в отношении временности заключается в том, чтобы проводить различие и держать дистанцию. Событие есть не просто *место* пересечения бытия и времени; *событие есть их различие*. Это и есть новый горизонт мышления временности.

Следуя этому жесту, необходимо мыслить некое Wesen и побуждать мысль посредством него мыслить такое Anwesen. Время не есть *оуба* и само *оуба* не обладает. Преодоление временности как раз и заключается в мышлении такого различия, в котором мы удерживаем дистанцию между присутствием и присутствующим. Удерживая такое ускользящее различие, мы схватываем именно временность конечного сущего как его явленность или событийность. Этот переход и есть само время как существование.

...Если бытие всегда означало только сущее, тогда, быть может, различие более старо, чем само бытие. Должно быть еще более немислимое различие, чем различие между бытием и сущим. ... По ту сторону бытия и сущего это различие, беспрестанно различая (сь), прочерчивало (сь) бы (само), это различае <différance>

было бы первым и последним следом, если здесь можно было бы говорить о начале и конце [3, с. 94].

Окончания в скобках глаголов в этой фразе как раз и выражают различие между присутствием и действием присутствующего, временностью и событийностью. Время есть событие решения (*die Entscheidung*), по Хайдеггеру, и событие различия (*différance*), по Деррида.

Это означает, что мы сбываемся, выбирая свое бытие и свое время как собственные. *Опыт* ведь *есть именно личностная медитация бытия*. Наше присутствие всегда есть след различения. Поэтому Хайдеггер пишет:

Впервые раскрывается различие, присутствующее и присутствие (*das Anwesende und das An-wesen*), но не как различное. Скорее этот ранний след (*die frühe Spur*) различия даже стирается, через то, что присутствие самовыявляется как присутствующее (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) и находит свое происхождение в некоем высшем присутствующем (*in einem höchsten Anwesenden*) [8, с. 62].

Но это значит, что даже «вписанный» в структуру бытия, модифицированный бытийной эпохой и обнаруживающий свою «нейтральность» опыт есть действие понимания (интенция и выбор) субъекта. С одной стороны, событийность опыта открывается в «нейтрализации» субъективности, но эта событийность бытия имеет смысл только по отношению к самому субъекту. С другой стороны, сама событийность бытия ставит вопрос о стратегии субъекта. Экзистенциальная решимость есть медиация самого бытия, но открывается она всегда как экзистенциальная решимость сущего по имени *Dasein*. Экстатические горизонты времени есть горизонты исторической судьбы, а событийность отсылает к личному смыслу бытия. Поэтому экстатические горизонты несобственной историчности могут быть обозначены как простая *Gegenwartigkeit*; но она лишь суждение от настоящего присутствия как простого присутствия. Наша же собственная историчность предстает как *Präsenz*; она также есть суждение от настоящего присутствия как присутствия понятого; это решенное присутствие [5, с. 375]. Поэтому стратегии несвоевременности или публичности обретают действительный смысл в параллельной констатации их событийности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: В 4 т. — Т. 3. — М., 1981.
2. Гайденко П. П. Время, длительность, вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. — М.: Прогресс-Традиция, 2006.
3. Деррида Ж. *Ousia* и *grammè*. Примечание к одному примечанию из «*Sein und Zeit*» // Деррида Ж. Поля философии / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — М.: Академический проект, 2012.
4. Комаров С. В. Программа философии. Комментарий к одному тексту Ж. Деррида // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. — 2014. — № 1. — С. 60–77.

5. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. — М.: Московская школа политических исследований, 2000.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997.
7. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. — М.: Республика, 1993.
8. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник / Пер. с нем. Под ред. А. Л. Доброхотова. — М.: Высшая школа, 1991.
9. Heidegger M. Was heißt Denken? // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe. — Bd. 7. — Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 2000.



# РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИМЕНА, ТЕМЫ, ПРОБЛЕМЫ

---

УДК 1 (470+57) (091) «19»

**В. И. Сатухин\***

## УЧЕНИЕ О ВОЛЕ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ П. А. НЕКРАСОВА

В статье дается краткая характеристика дискуссии о свободе воли, имевшей место в российском научном сообществе на рубеже XIX–XX вв.

Анализируется учение о воле П. А. Некрасова, разработанное им в рамках концепции «точного знания». Раскрывается понимание философом структуры сознания, места в ней воли; показывается функциональная взаимосвязь воли с другими ключевыми элементами сознания разумом, *sensorium*’ом, внутренним опытом, внешним опытом, творчеством. Делается вывод об оригинальности учения о воле П. А. Некрасова, продуктивности его методологии, основанной на синтезе науки, философии и религии в контексте учения о цельном знании.

**Ключевые слова:** «точное знание», сознание, воля, разум, свободный детерминизм, мотив, внутренний опыт, «интеллектуальный мир».

*V. I. Satukhin*

*Theory of Free Will in P. A. Nekrasov's Philosophical Anthropology*

The article presents a concise account of the discussion of free will that took place in Russian turn of the 19th — 20th centuries academic circles. The author analyses P. A. Nekrasov's theory of will worked out as part of his 'exact knowledge' concept, demonstrating Nekrasov's understanding of consciousness structure and functional interrelations of will with other key consciousness elements, i.e., reason, sensorium, inner experience, creative activity, and finally coming to the conclusion that Nekrasov's theory of will was quite original and his methodology rather productive being based on the unity of science, philosophy, and religion regarded in the context of integral knowledge.

**Keywords:** «exact knowledge», consciousness, will, reason, free determinism, inner experience, «intellectual world».

---

\* Сатухин Валерий Иванович — аспирант кафедры философии Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина, satukhin@yandex.ru

Человеческий язык с его словом, цифрами и всею книжностью, прицепляющеюся лишь к психофизиологическим символам для интеллектуального обмена, не может сполна обнять этих глубин интеллектуального мира. Человек всем своим даром *мыслящего* художника-энтузиаста должен уметь сливаться с этими интеллектуальными глубинами, если хочет понять их. Напротив, диалектика часто вызывает недоразумение в понимании этих вопросов.

*П. А. Некрасов. Логика мудрых людей и мораль*

В 90-х гг. XIX в. в русской научной и философской среде развернулась жесткая дискуссия о свободе воли. По существу она была продолжением — на более высоком, философском и научном уровне — спора славянофилов и западников, имевшего место в 1840-х гг. На месте слегка наивного, теперь скажем кухонного, философствования 1840-х о противостоянии «прогрессивной Европы» и «самобытного русского пути» явилась в 1890-х оснащенная терминологическим аппаратом и всевозможными исследовательскими методами кастровая полемика о природе сознания, познавательных пределах разума и границах действия закона причинности. Однако если отстраниться от словесных кружев салонной эстетики и от наукообразного «птичьего языка», немедленно обнаруживает себя неизменная и единственная причина разногласий неодинаковые мировоззренческие приоритеты.

### **Дискуссия о свободе воли: наука против метафизики**

Отношение к свободе воли в смысле ее существования или несуществования — это отношение, несомненно и прежде всего, мировоззренческое. Poleмика о свободе воли вспыхивает всякий раз, когда обостряется конфликт двух принципов миропонимания, двух типов культуры. Эти типы охарактеризованы, в частности, П. А. Флоренским. Один тип, созерцательно-творческий, опирается на общечеловеческий опыт; другой, хищнически-механический, на научный [18, с. 63–64]. Всякий раз в том временном интервале, когда один тип приходит на смену другому, возникает такая полемика и угасает, когда необратимость смены становится очевидной. В России переход от одного типа к другому имел место на рубеже XIX–XX вв. в это время научное мировоззрение в лице «прогрессивной» университетской профессуры активно утверждало за собой статус единственно верного и окончательного. Иллюстрацией и отражением борьбы обозначенных Флоренским типов культуры может служить полемика о свободе воли в научном журнале Московского психологического общества «Вопросы философии и психологии», длившаяся с различной степенью интенсивности несколько лет (1893–1906). Это была полемика между учеными — носителями антагонистических мироощущений.

Адепты научного мировоззрения рассматривали волю исключительно с точки зрения позитивной науки: они защищали позицию, будто волевые действия человека «детерминированы» в том смысле, что мотив *полностью* исчерпывается причинностью. Волю они «препарировали» с точки зрения

той «самостоятельной» науки, которой занимались: психологии (Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин), психиатрии (С. С. Корсаков, А. А. Токарский), биологии, математики (Н. В. Бугаев). Понимание воли на основе принципов научности, как правило, принципов вошедшей в том историческом периоде в моду психологии (оперирование психологическими терминами сделалось тогда «хорошим тоном», «свидетельством зрелости мысли»), не позволяло рассматривать природу воли как сущность с трансцендентным источником и трансцендентальным содержанием. В рамках психологии воля могла трактоваться исключительно как проявление деятельности индивидуального сознания, как сила, укорененная в субъекте. Такую позицию, в частности, последовательно отстаивал Ардалион Ардалионович Токарский (1859–1901), психолог и психиатр, профессор Московского университета. В 1895 г. он организовал в Москве экспериментальную психологическую лабораторию при университетской психиатрической клинике, где занимался проблемой применения гипноза в медицине. В вопросе о свободе воли он был последователем И. М. Сеченова и не признавал за волей самостоятельного начала, независимого от воздействий среды» [15, с. 62]. Проводимые исследования привели Токарского к выводу, что воля вообще никак не соотносится с душой, с душевной жизнью, это «жизненная сила», присущая не только простейшим организмам, но даже самым элементарным кровяным тельцам [16, с. 507]. Таким образом, Токарский переместил волю из психической области в область физиологии, достигнув логического предела в такого рода ее осмыслении.

Как участник полемики о свободе воли А. А. Токарский был убежден в том, что признание существования воли означает отказ от науки [16, с. 509]. В связи с этим можно только догадываться о том, насколько жестким и непримиримым было противостояние «двух типов культуры». Ведь эта полемика велась в научной среде, и А. А. Токарский, в позитивистском ключе отождествляя знание с научным знанием, редуцируя знание к позитивной науке и уже в этом усеченном статусе противопоставляя его религиозной вере, по существу, каждому несогласному с таким противопоставлением ученому заявлял в завуалированной форме, что считает его некомпетентным [16, с. 509].

Оппоненты позитивистов-эмпириков доказывали ошибочность сведения человеческих поступков к причинам психофизиологического характера, указывали на упрощенную односторонность психофизиологического и психологического подходов. К их числу можно отнести, например, князя С. Н. Трубецкого, писавшего:

Строго говоря, самое понятие *действия* черпается нами исключительно из внутреннего опыта; мы наблюдаем непосредственно *действие* только в нас самих, в нашей душевной самодеятельности. Вне себя мы находим только *движения* и *перемены*; правда, мы понимаем их как действия и предполагаем за ними производящие *причины* по аналогии наших действий. Но такое понятие, прилагаемое к внешним движениям и переменам, имеет несомненно метафизический характер поскольку мы переносим в наш внешний опыт основную категорию внутреннего опыта. <...> И мы не имеем никакого основания принимать непосредственно сознаваемую нами самодеятельность нашего духа за простое отражение или *ощущение* материальных процессов... [17, с. 496–497]

В статье «Психологический детерминизм и нравственная свобода» Трубецкой доказывал, что какие бы то ни было формы детерминизма, обоснованные эмпирически, начиная с элементарной физиологической и более сложные (психологическая, эмпирико-нравственная), не могут послужить основанием для утверждения отсутствия волевой свободы, поскольку не учитывают существования того нравственного измерения воли, которое пребывает *вне* эмпирической области жизни.

В числе мыслителей, стремившихся преодолеть позитивизм, можно назвать и русского ученого-математика Павла Алексеевича Некрасова (1853–1924), члена Московского математического общества и профессора математики Московского университета. Он принадлежал к так называемой Московской философско-математической школе, вдохновителем которой был другой профессор математики Московского университета — Николай Васильевич Бугаев (1837–1903). Вместе со своими последователями Л. К. Лахтиным и В. Г. Алексеевым Бугаев подверг решительной критике утвердившееся в России во второй половине XIX в. механистическое восприятие не только природы, но и человека, выступив против претензии механистического мировосприятия на универсальность [13, с. 313]. Будучи учеником и идейным последователем Н. В. Бугаева, П. А. Некрасов продолжил концептуальное оформление его философии на основе лейбницево-монадологии и выдвинул оригинальную идею о возможности применения математических методов к объяснению событий общественной жизни. П. А. Некрасов стремился непротиворечиво совместить научные методы исследования с несекулярным сознанием под знаком научно-философского исследования:

Подразделение областей веры и научного знания противоестественно, так как наука действительно должна иметь дело с видимыми и доступными эмпиризму явлениями, но она, сверх того, должна объяснять их причины; а восходя к причинам, она не может не встретиться с невидимыми и недоступными эмпиризму духовно-нравственными элементами [9, с. 541].

Его позиция заключалась в том, чтобы воздерживаться от «веры в науку»: не редуцировать сущность познания к развитию научного знания; не противопоставлять науку и религию, но утверждать перспективность их органического единства в качестве уникального средства монолитной познавательной способности. Такой подход предоставлял возможность осмысления свободной воли как трансцендентальной сущности и аргументированного обоснования того, что применение ее человеком при взаимодействии его с природным и культурным миром действительно может иметь место. П. А. Некрасов был в философии последовательным сторонником монадологии, полагая, что «понятие о монаде (особи) является очень удобною формою для умозрительного и философского оперирования по отношению ко всевозможным областям миропорядка, в которых приходится применять математику и ее отдел, теорию вероятностей» [11, с. 58–60].

## П. А. Некрасов о природе свободы воли

Полемику о свободе воли П. А. Некрасов считал существенной для выработки «индуктивной науки, исследующей моральные явления», в основу которой, по его мнению, должны быть положены выявленные свойства свободной воли и установленные законы ее проявления [11, с. 128]. Сомнительна последовательность такого подхода, ведь признание существования воли и ее свободы предполагает необходимость признания того, что она не подчиняется физическим законам. Об этом и сам Некрасов пишет недвусмысленно [11, с. 134]. Из этого вытекает, что он предполагал выявить метафизические законы (а значит, считал их существующими и указывал на это в своих работах). Здесь уже явственно обозначается конфликт между волей, трактуемой Некрасовым как сущность сознания, и подчиненностью ее действий метафизическим законам. Но даже если мы пойдем вслед за Некрасовым в том, что существование метафизических «механикоподобных» по форме проявления, но в сущностной основе своей «свободосвязных» законов имеет место по аналогии с физическими законами, то уже на этом этапе следует признать правоту позитивистов. В самом деле, вопрос ведь не в том, каким физическим или иным законам подчиняется воля, а в том, подчиняется она законам или нет. Однако такую оппозицию Некрасов не рассматривал, а обособивал свободу воли как свободу от подчинения исключительно законам физическим, подчинение метафизическим законам он и предлагал считать свободой.

Нацеленность Некрасова на актуализацию человеческой устремленности к цельному, не редуцированному к позитивно-научному знанию приводит его к осмыслению природы воли как проявлению в человеке тех сил, которые в основе своей имеют действие математических законов прерывности. Мирозрение, лежащее в основе такого стремления, по Некрасову, сложнее фаталистически-эволюционного,

а потому оно труднее воспринимается чистым умозрением, что и служит тормозом для распространения его не только среди полуинтеллигенции, но и той высокообразованной интеллигенции, которая слишком зарылась в отдельные специальности, изучая их оторванными от великого целого и преувеличивая их значение [9, с. 540].

П. А. Некрасов, конечно, не оригинален в поиске аргументации того, что факт причастности человека самостоятельной творческой силе доступен только несекулярному, нераздробленному сознанию. П. А. Флоренский отмечает, что подобный поиск имел место уже в античной философии, у Платона: «Безграничная вера Платона в силу человеческого духа есть прямое отражение народной веры в возможность творчества силою мысли» [19, с. 27]. Здесь же у Флоренского обнаруживаем размышления о связанных с «переломами в трансцендентном» скачках, метафизических разрывах внутренней жизни человека, созвучные некрасовской математической концепции человека, выстраиваемой на основе теории разрывных функций [19, с. 26]. Таким образом, Некрасов следует платоновским путем не только в стремлении обозначить сущность познания как единый комплекс познавательных элементов сознания,

но даже в том аспекте, что в духе Платона привлекает в свою философию научные (математические) изыскания. Соглашаясь с античной мыслью (см., например: [5]), он утверждает, что существует всеобъемлющее знание, называет его термином «точное знание». «Основной принцип всякого точного знания заключен в том, что Творец “все расположил мерою, числом и весом”» [8, с. 6]. Овладеть «точным знанием» можно, открыв его законы, и законы эти, согласно Некрасовскому принципу, математические: «Никакая закономерность не может быть определена без математического элемента» [8, с. 14]. В то же время «чистая математика» — лишь один из элементов познания, и для достижения «точного знания» необходим синтез математического элемента с «внутренними и внешними элементами сознания». Такой синтез рождает «прикладную математику» комплекс наук, называемых теперь «естественными».

Некрасов позиционирует себя как приверженца направления, для которого вводит отдельный термин «истинный рационализм»:

Истинный рационализм этот, основанный на жизни, опыте и критике чистого индивидуального и коллективного сознания и на рассмотрении, с другой стороны, правильно оцененного внешнего физиологического опыта, должен категорически отделить себя как от спутанного (схоластического, сенсуалистического и пр.) индетерминизма и отвлеченного (платонического) идеализма, так и от позитивных и натуралистическо-дарвинистических теорий, остерегаясь пониженности содержащегося в них рационализма, приводящей их в тесную связь с иррациональными системами [8, с. 23].

Такой рационализм Некрасов называет также «высоким» и противопоставляет его «пониженному рационализму» аналитических категорических суждений. Вся философская концепция Некрасова о свободной воле, научно обоснованная аритмологией и теорией вероятностей, выстраивается на фундаменте христианской веры: без Творца-высшей монады и иерархических «свободосвязей» сотворенных им монад — с ним и между собой — утрачивает актуальность и математическая аргументация все это имеет смысл лишь при наличии *личностного сознательного творчества*.

Принципиально важна в концепции Некрасова установка на существование высшего сверхфизического божественного закона и на то, что таковой закон возможно сформулировать математически. Общая формула мирового закона «психо-аритмо-механическая» [8, с. 34]. Основное свойство ее — *мерная неопределенность*, которая есть гарантия автономии каждой монады. Усмотреть *мерную неопределенность* позволяют *взаимно обратные математические процессы*, например, *интегрирование и дифференцирование*. *Мерная неопределенность* связывает такие процессы. Итак, по П. А. Некрасову, свободная воля существует, он обосновывает ее как способность выбора из множества альтернатив, выбора сознательного, мотивированного, совершаемого за пределами чувственных ощущений. Внешние причины, воздействующие со стороны физического чувственного мира, также влияют на совершаемый выбор, но «эти фатальные силы не всегда подавляют человека, сами часто повинуются воле человека, получая лишь служебное значение, уступая первенствующую роль проявлениям активной психической силы человека» [9, с. 536].

Воля вызывает интерес Некрасова прежде всего в контексте проявления ее в общественной жизни. Недетерминированная ничем свободная воля — удел Высшей монады, Творца: только Абсолют, обладатель такой недетерминированной воли является ее причиной. Обладая безграничной волей, он сотворил «универсальную гармонию», частными случаями которой являются присущая всякому обществу «социальная гармония» и «личная гармония» каждого человека. В основании и универсальной, и социальной гармонии находится дихотомия обособленности (изоляция, *стеснения*) и объединения процессов, событий, индивидов. Не следует понимать объединение как стадию, следующую во времени за стадией обособленности: нет последовательного процесса «от стеснения к объединению», но есть «стеснение-объединение» в качестве *гармоничного* одновременного состояния. Это качественное состояние гармонии обеспечено свободной волей, проявления которой не «случаются», обнаруживают себя не по произволу явленность каждого волевого акта *законна*. Закон, лежащий в основе всякого душевного волевого акта, П. А. Некрасов называет «внутренним духовным законом причинности».

Каждая монада является носителем данного закона как данного ей априорного знания. Этим Некрасов объясняет однообразную «механикоподобность» действий монад, выражающуюся в общественных отношениях схожими, типичными реакциями различных людей на одну и ту же актуальную причину. На установление деятельности законов «гармонии» и направлена исследовательская энергия Некрасова: согласно его концепции, такую гармонию поддерживают «фатальный закон» и «свободный закон», или «свободный точный закон». Фатальный закон есть обезличенная слепая причинно-следственная связь явлений, событий, деяний то, чем полностью исчерпывается мир для ученых-эмпириков. Свободный же закон основан на упомянутой выше «нестесненной [неизолированной, необособленной] деятельности свободной воли» [9, с. 536]. То есть, по логике изложения, свободная воля являет себя, несмотря на неслиянную неразрывность «стеснения-объединения», в объединительной актуальности. Основанное на «внутреннем духовном законе причинности», всякое «стесненное» (обособленное, независимое, индивидуальное) действие, обретая массовость, может быть вписано в рамки «свободного точного закона» аналогично тому, как движение физического тела подчинено законам механики. Поэтому Некрасов и говорит о «*массовых* проявлениях» необособленной волевой деятельности, сознательно подходя именно к этой отправной точке: здесь он получает возможность обратиться к математической аргументации к теории средних величин, в частности, к теореме Чебышева, и обосновать свой тезис: «К свободной воле неприменимы никакие математические дисциплины, кроме теории вероятностей» [8, с. 132]. Теория вероятностей, по Некрасову, это и есть «теория универсальной гармонии», существующая благодаря «внутреннему духовному закону причинности». Эта «гармония» не потенциальное следствие *необходимости* договорных или принудительных отношений, но актуальная причина данной необходимости — сама причинность порождается свободной волей.

Позиция Некрасова относительно воли заключается в том, что ее акты абсолютно детерминированы внешними побуждающими причинами,

но в предшествующем акту выборе альтернативных реагирований она свободна, индетерминирована. Такое положение он называет термином «свободный детерминизм».

Возвращаясь к оппозициям ученых-дискутантов, можно сформулировать их следующим образом: одна позиция заключается в том, что в сосуществовании закона причинности и свободной воли заключено противоречие, следовательно, такое сосуществование невозможно; другая в том, что в таком сосуществовании противоречия не существует. Вот эту вторую позицию и отстаивал П. А. Некрасов, поскольку как ученый не мог отвергать базовый закон, на котором выстраивает себя наука, и как христианин не мог отвергать присутствие в человеке дара божественной свободы. Более того, как уже отметили, настаивал на том, что существование самой причинности невозможно без существования свободной воли.

### Место воли в структуре сознания

П. А. Некрасов разделял сознание на две области — область «чистого сознания» и область чувственную. Первая формирует внутренний опыт, черпаемый в *метафизическом*, «интеллектуальном» мире, вторая — внешний опыт, обретаемый сознанием в физическом мире. Область «чистого сознания» первична, а сознательная область ощущений производна от нее. Таким образом, данные области находятся во взаимосвязи иерархического характера: «чистое сознание» является областью сознания более высокого порядка по отношению к эмпирической. Обе реальны и не изолированы взаимно. Для достижения их взаимодействия Некрасов обращается к ньютонову *sensorium* в очищенной от богословского содержания наукообразной версии Лапласа. *Sensorium*, по Некрасову, — и «седалище мысли», и «чувствилище», и «эмпирический ум» — интеллектуальная сущность, сопрягающая в сознании человека чувственную область ощущений с разумной, волевой, творческой областью жизни духа, с «чистым сознанием». Такую концепцию, утверждающую реальность как душевного мира, так и физического, Некрасов называет «психическим монизмом», возводя его к Лейбницу и не тяготясь мыслью о том, что Лейбница монадология выстроена на иллюзорности материального чувственного мира, столь значимого и реального для самого Некрасова.

Некрасов соотносит свободную волю с другими элементами сознания — с творчеством, с разумом, с мотивом, с внутренним опытом, с внешним опытом а также рассматривает его в качестве функции «чистого сознания» высшего порядка в иерархии сознания. Проанализируем данные соотношения.

### Воля и творчество

«В свойствах свободной воли заключен *творческий сверхфизический принцип...*» (курсив мой. — В. С.) [9, с. 534]. Этот признак воли, по Некрасову, дистанцирует его от ученых материалистического и позитивистского толка. Он разделяет творчество на «абсолютное» и «относительное» (человеческое) и отождествляет последнее с «усовершенствованием, прогрессом,



созиданием нового» [12, с. 575]. Из такого отождествления вытекает, что творчество не мотивировано, потому что обусловлено не простертой в будущее «конечной причиной» целеполаганием, а пребывающими в прошлом «действительными причинами» эмпирического мира: наличием различного рода чувственных неудобств, недостаточной физической комфортностью (которая для тех людей, которые руководимы чувствами не менее, чем разумом, вряд ли когда-либо вообще будет достаточной). Творчество, таким образом понимаемое, вовлекает человека в «дурную бесконечность» и, в сущности, есть не творчество, а природный рефлекс, реакция на воздействие со стороны чувственного мира. Поэтому Некрасов, несомненно, подразумевал под творчеством не один только «прогресс». Пафос его работ в том, что человек обладает свободой к нравственному «усовершенствованию». Некрасов говорит о существовании «внутреннего духовного закона причинности» и «свободного точного закона», «считая, что эта высшая мораль, нравственный закон, дана» [12, с. 586]. Причем, по Некрасову, данность нравственного закона не принудительная, он не «стандартная опция» в «базовой комплектации» внутреннего опыта, но данное Абсолютом человеку в его внутреннем опыте знание этого закона. Человек, таким образом, изначально освобожден от неведения в отношении того, что есть Добро, но при этом свободен в своей воле предпринимать усилие и в сторону «усовершенствования», и в обратную. Несомненно, в этом «читается» авторство ученого: Некрасов устремлен к тому, чтобы и творчество, и волю, и разум — все, относящееся к сверхфизическому миру, и сам этот сверхфизический мир «объяснить научно», *узаконить*. Абсолют не поощряет человека к живому общению с Ним, а отстраняется через создание слепого обезличенного формального посредника и, создав его, рекомендует: «руководствуйся законом». То есть Абсолют для Некрасова — законодательная власть. Такой позицией Некрасов редуцирует «абсолютное творчество» к законотворчеству, а «относительное творчество» — человеческое — к законопослушанию, к «высокой правовой культуре». Очевидно, что данная позиция есть дублирование кантовской мысли о «нравственном законе внутри нас» и, в общем, отражает отношения Бога и человека не в русской христианской традиции, а в западной, унаследовавшей «типичные черты дохристианского Древнего Рима, в котором все отношения между личностями строились только на уровне внешних юридических норм, а истинность мышления проверялась подчинением внешним правилам формальной логики» [6, с. 59–60].

Механизм функционирования закона-творчества Некрасов раскрывает в своих работах многократно и подробно. Одно из таких подробных описаний имеется в «Московской философско-математической школе». Завершается оно следующим резюме: «Таков рациональный закон творчества, которое можно назвать истинною (не слепую) эволюцией» (курсив мой. — В. С.) [8, с. 68]. Некрасов связывает свободную волю с творчеством, поскольку она есть *творческое* усилие. Такое усилие совершается *всегда* за пределами эмпирии: разумный мотив принадлежит сфере чистого сознания и обнаруживается отстраненным от эмпирической области чувственного мира внутренним наблюдением.

## **Воля и разум**

Разум в версии П. А. Некрасова — функция индивидуального сознания. Несостоятельность подобного подхода к пониманию разума, который был присущ русским новым лейбницеанцам, применявшим в своих концепциях христианский «компонент», мы подробно анализировали, сравнивая концепции разума у В. В. Зеньковского и Л. М. Лопатина.

Загадка познания, содержание которого пребывает в транссубъективной сфере, а предмет в трансцендентной, может быть решена, по В. В. Зеньковскому, через преодоление субстанциальности индивидуального и через отказ от психологизма, лежащего в основе индивидуального, в пользу надиндивидуального и внепсихичного. <...> Парадигма гносеологического развития новоевропейской философии, в русле которой движется Л. М. Лопатин, рождает скепсис В. В. Зеньковского своей опорой на психологизм. Неизбежным следствием такого развития гносеологии является ее внеонтоогичность [14, с. 63–64].

Некрасов, подобно Лопатину, логически последователен: замыкая разум в границы индивидуального сознания и закрыв ему тем самым непосредственный выход в трансцендентное, обеспечивает связь с трансцендентным через априорное знание закона. «Относительное творчество», таким образом, не есть свободное, непосредственное и живое сотворчество человека и Абсолюта, но предоставленное Абсолютом человеку формализованное право выбора внутри некоторого множества законных и незаконных математических альтернатив с формальной санкцией за незаконный выбор, которая заключается в отстранении от пребывания в «гармониях» (универсальной, социальной, личной).

## **Воля и мотив**

Мотив основан на математическом законе *достаточного основания*, формируется из категорических и некатегорических данных. Проводниками мотива являются, по Некрасову, психические силы — интеллектуальные и моральные. Каждое проявление их равнодействующей всякий раз порождает акт свободной воли [9, с. 535]. Интеллектуальные силы есть инстинктивная активность рассудка (умозрения) касательно этических, эстетических, иных межличностных взаимодействий, а моральные — набор альтруистических/эгоистических принципов в отношении данных взаимодействий. С моральными силами Некрасов связывает такое качество воли, как консервативность, и утверждает, что наличие этой зависимости распознается «внутренним опытом».

## **Воля и внутренний опыт/внешний опыт**

Термин «внутренний опыт» присутствует практически у каждого, высказывавшегося о свободе воли на страницах «Вопросов...». Любопытно, как по-разному осмысливают «внутренний опыт» участники полемики. В частности, упоминавшийся выше А. А. Токарский видит его как осознание человеком того, что душевная жизнь есть не более чем реакция на внешние воздействия

и исчерпывается безальтернативными ответами на действие внешних раздражителей. Таким образом, внутренний опыт тем богаче и человек тем более развит, чем яснее и регулярнее осознание им своих поступков как продиктованных внешними обстоятельствами. В большинстве своем люди неспособны к глубокому самонаблюдению и в силу своей недостаточной развитости пребывают в заблуждении, будто в действительности обладают свободной волей; только очень немногим, наиболее развитым, свойственна подобная высокая степень рефлексии [16, с. 518]. Противоположный стиль мышления находим у П. А. Флоренского. Он заключается в скептическом отношении к стремлению быть постоянно нацеленным на рефлекссию. Флоренский утверждает, что человек способен проникать в тайну душевной жизни, однако это та способность, которой «расслабленная рефлексией душа» лишена [19, с. 15].

Таким образом, у Токарского «внутренний опыт» это рефлексия о «внешнем опыте». По существу, налицо избыточная терминология. Позицию Токарского можно сформулировать следующим образом: «не существует ни внешнего, ни внутреннего опыта, существует только один опыт эмпирический, и существует рефлексия о нем». Все, кто в той или иной степени разделяли позицию Токарского, так или иначе — идейные наследники Локка, редуцировавшие познавательную способность к психологизму к интроспекции и материалистическому сенсуализму, к познанию как опыту узнавания материального мира через ощущения. «До конца XIX в. в психологии было принято считать исходным материалом познания так называемые ощущения, в которых и усматривали “чистый опыт”» [4, с. 23–24].

В работах П. А. Некрасова мы не обнаруживаем его собственного четкого пояснения относительно содержания «внутреннего опыта», его качественных и функциональных признаков в структуре человеческого сознания. Возможно, это результат «непрофильности» данного термина для Некрасова-математика. Не исключено, что это осознанная позиция, заключающаяся в том, чтобы как ученому воздерживаться от непрофессиональных категорических утверждений. Это затрудняет наш анализ некрасовской позиции относительно свободной воли, поэтому прибегнем к «текущим формулировкам» в содержательном контексте некрасовского изложения. Так, например, в работе «Философские и логические основания социальной физики» Некрасов уже в самом начале использует словоформы «внутренний опыт» и «внешний опыт», никак не определяя их ни здесь, ни в дальнейшем изложении:

Социальная физика строит свои выводы на данных физиологии и психологии человека, получая сведения о психических свойствах человека главным образом из *внутреннего опыта*. Эти психологические данные социальная физика включает в свои умозрительные схемы для исследования явлений, происходящих на арене общественной деятельности людей, а затем поверяет эти схемы статистическим и историческим наблюдением, т. е. смотрит на охватываемые этими априорными схемами явления через другое гносеологическое окно (*внешний опыт*) [9, с. 533] (курсив мой. — В. С.).

Здесь наиболее значимо следующее. Внутренний опыт первичен, внешний — вторичен, является производным от внутреннего и опосредован им.

Внутренний опыт есть опыт умозрительный, внешний — эмпирический. Кроме того, во многих местах Некрасов внешний опыт называет физиологическим, связывая его, тем самым, исключительно с телесными реакциями.

Многие психические функции прерывны. Сон и бодрствование, внимание и невнимание, забвение и вспоминание, неожиданные скачки в ассоциациях и перцепциях, колебания мысли, сердца и воли между «да» и «нет» все это во многих случаях относится к области чувствуемых внутренним наблюдением и одновременно сознаваемых фактов прерывности психических функций. Ощущение и чистое сознание (созерцание) этих фактов идут параллельно [8, с. 28].

Итак, Некрасов считает волю психической функцией индивидуального сознания, которая имеет прерывный характер функционирования. Вряд ли ошибемся, если чувство «внутреннего наблюдения» будем трактовать в контексте цитируемого фрагмента как инструментальную способность «внутреннего опыта». Эта способность, как следует из цитаты, принадлежит «чистому сознанию», т. е. «внутренний опыт» не входит в сферу компетенции той сознательной области, которая руководится психологическими «ощущениями».

### ***Воля и чистое сознание***

Выше мы уже указывали, что внутренний опыт сопряжен с волей (как индикатор ее моральной составляющей), а воля есть функция чистого сознания, (см. напр.: [8, с. 131]).

Сущность и структуру чистого сознания Некрасов раскрывает подробно, например, в двадцать третьем пункте «Московской философско-математической школы» [8, с. 23–29]. Именно в структуре чистого сознания пребывают и внутренний опыт, и воля, и способность мышления [7, с. 903] в качестве его функций. Исходя из описания чистого сознания, следует предположить, что Некрасов, скажем так, «позаимствовал» у Канта идею и структуру чистого разума с его уровнями сознания и структурными единицами знания. От того, как Некрасов решает вопрос о взаимоизолированности или сочлененности воли и мышления, о признании или непризнании мышления действием, о причастности их времени, зависит и решение им вопроса о сущности и существовании свободной воли. Особое значение в определении характера перечисленных взаимосвязей имеет то, каким образом он трактует природу времени.

### ***Воля и время***

Время обладает свойством растягиваться или сжиматься в результате испытываемого со стороны субъекта мыслительного воздействия. «В практической деятельности время управляется сознанием и волею, усилиями которой оно то сберегается и сокращается, то удлиняется» [8, с. 54]. Ранее этот тезис высказывал и аргументировал Н. Я. Грот в работе «О времени» [2, с. 392] (Некрасов, несомненно, читал эту статью в «Вопросах...»). Некрасов весьма витиевато и путано высказывается об этих преодолении хронометризма, однако из контекста понятно, что он развивает идею Грота о том, что в сознательной жизни человека последовательно

и динамично сменяют друг друга две доминанты — преобладает то временной (и пространственный) чувственный опыт, то пребывающий вне времени (и вне пространства) внутренний опыт «чистого сознания». Для Некрасова, как мы уже отметили, физический (чувственный эмпирический) мир столь же реален, как и интеллектуальный (идеальный умопостигаемый). Он нигде в своих трудах не предлагает никакой философской версии взаимного перехода и сочленения этих миров, но использует это в развитии своих идей как данность, как «постоянное взаимодействие духа и вещества, то есть реальностей двух порядков, которое однако составляет несомненный факт и в котором именно и лежит великая тайна бытия» [2, с. 406]. Вероятно, Некрасова следует причислить к философам, стоящим в этом аспекте на позиции «христианского универсализма». Вероятнее всего, сам термин для обозначения своей концепции — «точное знание» — он заимствовал в библейском тексте, поскольку приводит в своей работе следующую цитату: «Слушай меня, сын мой, и учись знанию, и внимай сердцем твоим словам моим. Я показываю тебе учение *обдуманное* и передаю знание *точное*» [8, с. 246].

Мышление, с одной стороны, есть элемент воли, а с другой — совокупность действительных актов деятельности разума. Отсюда — воля есть действие даже в отсутствие физической активности. Воля для Некрасова — сущность, укорененная в сознании монады вне времени и пространства, ищущая и находящая мотив — первопричину — своего действия в результатах творчества Абсолюта. Преодолевая, однако, априорную зону духовного мира и вступая в эмпирическую пространственно-временную область жизни, воля а posteriori восходит к «текущим причинам» физического мира и, уже обогащенная его сенсуализмом, в качестве знания а priori возвращается в причастную Абсолюту сферу «чистого сознания» (об этом [8, с. 160]). Однако психологичность воли обрекает Некрасова на то, что он вынужден «погрузить» ее во время, и, следовательно, даже отношения Бога и Человека неизбежно овременяются: «В общем ходе исторического процесса раскрывается пред нами, поверх всех прочих влияний, Промысл Божий. С человеческой точки зрения Божество есть, как выражается Влад. Соловьев, Бог *истории* Бог *становления*» [7, с. 927]. Некрасов видит время функциональным элементом волевой мотивации и не рискует развивать мысль о возможности и целесообразности его преодоления. Отсюда и дальнейшая (вслед за редукцией к законотворчеству) редукция творчества Абсолюта по отношению к Человеку, редукция к замыканию Человека в рамках истории. «В Боге, на наш взгляд (и также считал Тейхмюллер), нет понятия времени, и *causa finalis* является равнозначной по отношению и к *causa formalis*, и к *causa sui*» [1, с. 285], правомерный вывод современного исследователя А. Е. Година по поводу некорректности проведенной Некрасовым аналогии между временной последовательностью повторений математического эксперимента и социального эксперимента [1, с. 284–285].

Подводя итог характеру взаимодействия воли с другими элементами сознания, принадлежащими как более высокой в иерархии сознания области — области «чистого сознания», так и более низкой, эмпирической области, резюмируем, что данные элементарные взаимодействия носят горизонтально-сетевой характер и обладают в функционировании сознания бесприоритетной в отношении друг с другом степенью значимости.

В настоящее время сохраняется наметившаяся в XIX в. тенденция к разобщению и взаимной самоизоляции специальных наук, о которой в числе многих мыслителей писал и П. А. Некрасов. Отсутствие единого исследовательского поля и немногочисленность сфер научного интереса, объединяющих «узких профессионалов», заставляют вспомнить о провозглашенной уже в античности идее о том, что процесс познания возможен только в парадигме овладения «цельным знанием». В данной парадигме научное знание не только не единственное, но даже не доминирующее, «одно из...». Однако в современном обыденном сознании прочно утвердились фобии в отношении иных, нежели научные, способов познания. А в сознании «просвещенной интеллигенции», которая свои «грезы о Париже» и «увлеченность Вольтером» странным образом трактует как причастность сакральной для нее «европейской идее прогресса», эти фобии уже полторы сотни лет не просто существуют, но некритически культивируются. Такое добровольное оскопление вступает в конфликт с парадигмой цельного знания. Иллюзия отсутствия данного конфликта достигается тем, что в обыденном сознании идея «цельного знания» редуцирована к процессу технического и технологического развития, а вытекающая из данной идеи некрасовская «социальная гармония» — к «удовлетворению потребностей» и к «правам гражданина». В сознании «просвещенных умов» острота конфликта снимается еще проще: «идейность» — качественный признак интеллигенции, на который указывали русские мыслители практически с самого момента ее формирования в России. «Люди из бумажки; от лакейства мысли все это...» [3, с. 128] — вот лаконично сформулированное мироощущение, служащее фундаментом «идейности», которая в условиях оторванности от почвы замещает стремление к цельному знанию в качестве его симулякра.

Несмотря на то что дискуссия о свободе воли завершилась сто лет назад, и, по П. А. Флоренскому, данный факт свидетельствует об утверждении хищническо-механического типа культуры, эта дискуссия, пусть не о свободе воли как таковой, актуальна и в настоящее время. Она остается тем исследовательским полем, на котором группа мыслителей, в том числе и П. А. Некрасов, актуализировала существующую проблему отхождения от стремления к цельному знанию и предлагала свои концепции преодоления данной проблемы. Ценность их философских концепций проявляется в стремлении создать методологию цельного знания на основе сопряженности философии, науки и религии как структурных элементов в познавательной способности человека.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Годин А. Е. Развитие идей Московской философско-математической школы. — М.: Красный свет, 2006.
2. Грот Н. Я. О времени // Вопросы философии и психологии. — Кн. 4 (24-я). — М., 1894. — С. 381–417.
3. Достоевский Ф. М. Бесы. — М.: ЭКСМО-Пресс, 1998.
4. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М.: Канон+, 1997.

5. Мочалова И. Н. О двух космологических традициях в ранней Академии // Вестник Ленинградского государственного ун-та им. А. С. Пушкина. Сер. Философия. — 2007. — № 3 (6). — С. 26–34.

6. Мачкарина О. Д. Славянофилы о понимании личности в контексте особенностей западного и русского мышления // Вестник Ленинградского государственного ун-та им. А. С. Пушкина. Сер. Философия. — 2011. — № 1. С. 55–60.

7. Некрасов П. А. Логика мудрых людей и мораль (Ответ В. А. Гольцеву) // Вопросы философии и психологии. — Кн. 70 (V). — М., 1903. — С. 902–927.

8. Некрасов П. А. Московская философско-математическая школа и ее основатели // Математический сборник: журнал. — М., 1904. — Т. 25, № 1. — С. 3–249.

9. Некрасов П. А. Философские и логические основания социальной физики // Вопросы философии и психологии. — Кн. 68 (III). — М., 1903. — С. 532–542.

10. Некрасов П. А. Речь Некрасова о тезисах и о задачах своего сочинения // Вопросы философии и психологии. — Кн. 68 (III). — М., 1903. — С. 543–547.

11. Некрасов П. А. Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности // Математический сборник. — Т. XXIII. — М., 1902.

12. Некрасов П. А. Ответы П. А. Некрасова на замечания и возражения относительно философских и логических оснований социальной физики // Вопросы философии и психологии. — Кн. 68 (III). — М., 1903. — С. 573–598.

13. Русская философия: словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. — М.: Республика, 1995.

14. Сатухин В. И. Соотношение веры и разума в христианских философиях Л. М. Лопатина и В. В. Зеньковского // Вестник Ленинградского государственного ун-та им. А. С. Пушкина. Сер. Философия. — 2013. — № 2. — С. 55–66.

15. Сироткина И. Е. Ардалион Ардалионович Токарский: Инициатор разработки экспериментальной психологии // Выдающиеся психологи Москвы / Под ред. В. В. Рубцова и М. Г. Ярошевского. — М.: Психологический институт РАО, 1997. — С. 57–64.

16. Токарский А. А. Сознание и воля // Вопросы философии и психологии. — Кн. 24 (4). — М., 1894. — С. 491–522.

17. Трубецкой С. Н. Психологический детерминизм и нравственная свобода // Вопросы философии и психологии. — Кн. 5 (25-я). — М., 1894. — С. 494–521.

18. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. — Т. 1. — М.: Академический Проект, 2013.

19. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. — М.: Издательство АСТ, 2003.

## ТРИНИТАРНЫЙ ПАТТЕРН В УЧЕНИИ О ЛЮБВИ С. Н. БУЛГАКОВА И П. А. ФЛОРЕНСКОГО

Статья посвящена тринитарному паттерну в учении о любви одного из направлений русской религиозной философии. Это направление представлено именами П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, И. А. Ильина. Зачинателем этого направления был отец Павел Флоренский, который в трактате «Столп и утверждение истины» (1914) рассматривает такие проблемы, как межипостасные отношения в Пресвятой Троице, связь тринитарного паттерна и христианской антропологической модели, отношения между личностями, категории любви, ревности, дружбы. С. Н. Булгаков рассматривает христианскую триадологию любви как основывающуюся на понятиях образа и Первообраза и их взаимоотношений друг с другом. Общим основанием философии Флоренского и Булгакова является идея единства антропологии и триадологии любви.

**Ключевые слова:** триадология любви, антропология любви, тринитарный паттерн, христианская антропологическая модель, образ, Прообраз.

*V. G. Pavenkov, O. V. Pavenkov*

*Trinitarian pattern in love's teaching of P. A. Florenskij and S. N. Bulgakov*

This article is devoted to the study Trinitarian pattern in love's teaching of the direction of Russian religious philosophy. This direction is represented by names P. A. Florenskii, S. N. Bulgakov, N. O. Lossky, I. A. Ilyin. The founder of this direction was the father Paul Florensky, who in his book «The Pillar and Ground of the Truth: an Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters» (1914) examines such issues as the relationship in the Holy Trinity, the connection Trinitarian pattern with Christian anthropological model, the relationship between the persons, the category of love, jealousy, friendship. Christian triadology of love was considered by S. Bylgakov as based on concepts of image and Prototype and relationships between image and Divine Prototype. The common idea of Florensky's and Bulgakov's philosophy is the idea of the unity of anthropology and triadology love.

**Keywords:** anthropology of love, triadology love, Trinitarian pattern, Christian anthropological model, image, Prototype.

---

\* Павенков Владимир Григорьевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры рекламы и связей с общественностью Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения, Pavenkov@yandex.ru

Павенков Олег Владимирович — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры рекламы и связей с общественностью Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения, Pavenkov@yandex.ru



Данная статья посвящена триадологии любви в одном из направлений русской религиозной философии. Это направление представлено именами П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, И. А. Ильина. Зачинателем этого направления был отец Павел Флоренский, который в своем трактате «Столп и утверждение истины» (1914) рассматривает такие проблемы, как межипостасные отношения в Пресвятой Троице, связь тринитарного паттерна и христианской антропологической модели, отношения между личностями, категории любви, ревности, дружбы.

В первую очередь, необходимо пояснить понятия тринитарного паттерна и христианской антропологической модели. Тринитарный паттерн — это господствующая в христианском дискурсе идея, в соответствии с которой за образец для выстраивания межличностных, межгрупповых, социальных, международных отношений берутся отношения Любви между Ипостасями Пресвятой Троицы. Философская антропологическая модель — это всегда результат исследования, построенного на данных частных наук; в ней отражены представления о человеке, сформировавшиеся в рамках той или иной эпохи, философского течения, направления или отдельного мыслителя. Христианская антропологическая модель основывается на соединении Божественной и человеческой природ во Христе, идеи человека как образа и подобия Божия.

Центром размышления онтологического направления русской религиозной философии является триадология любви. Почему не просто триадология? Это связано с тем, что триадология русских религиозных философов берет свое начало в христианском учении о Боге как Любви. Троица немыслима и невозможно без Любви, и Любовь немыслима и невозможно в Боге без Трех Ипостасей, иначе это была бы не Божественная неизреченная Любовь как агапэ, а эгоизм демонический и дионисийский.

Триадология для рассматриваемого нами направления русской религиозной философии — это онтологическая агапэлогическая теология, учение о бытии Бога как Любви.

Оригинальное и неожиданное понимание этого учения дали С. Н. Булгаков [1; 2] и П. А. Флоренский [4; 5]. Они делают акцент на онтологическом измерении концепции единства церкви. Онтологический, на первый взгляд, непреодолимый для мятущейся ищущей Истину души разрыв между образом и Прообразом, или первоисточником этого образа, оказывается не таким уж непреодолимым благодаря Боговоплощению. Согласно С. Н. Булгакову и П. А. Флоренскому после воплощения Христа дистанция между образом и Прообразом значительно сократилась. Оба философа выявили тринитарный паттерн в человеческой природе в его самоопределении. Этот тринитарный паттерн мы наблюдаем в троичном устройении человека и общества, в троичности структур, которые присутствуют в природных системах. Но они вывели этот паттерн из принципа межличностных отношений и подчеркнули его связь с антропологической моделью.

С. Н. Булгаков в статье «Завещание Святого Сергия для русского богословия» (1926) обсуждает, почему Сергий Радонежский, несмотря на удивительное смирение, называет не храм, не собор, а маленькую часовню в своем монастыре часовней Пресвятой Троицы. Комментируя переживания Сергия

Радонежского по этому поводу, Булгаков излагает основные положения своего понимания христианской триадологии любви, в основе которой лежат понятия образа и первообраза и их отношений друг с другом. Любовь рассматривается философом «как самая жизнь божественной Троицы, предвечный акт любви-в-взаимности, в которых три являются одним и один является тремя. Человек создан как образ Божий» [2, с. 5–9]. Булгаков подчеркивает связь тринитарного паттерна и христианской антропологической модели в следующих словах:

Бог, во св. Троице сущий, есть Любовь, и эта Любовь есть самая жизнь Божественного триединства, само триединство, как предвечный акт любви-взаимности, в которой Три суть Один и Один суть Три, единый триипостасный, абсолютный, божественный Субъект, Сущий Иегова, божественное Я. Человек создан по образу Божию и посему в себе он таит возможность боговедения. Всякий человеческий субъект есть я, ипостась, единое подлежащее бесконечных своих сказуемых или самополаганий. Я непосредственно дано субъекту, как основное его самополагание, оно неопределимо [2, с. 6].

При этом «Я» постоянно и неудержимо стремится определить себя, ответить на вопрос «Кто есть я?» Булгаков говорит о взаимной нужде человеческих личностей друг в друге. В бинарной оппозиции «Я — Другое Я» нет односторонней зависимости, а есть равноправие позиций и ценностная, духовная, моральная взаимосвязь, без которой невозможно установление нормальных межличностных отношений, выстроенная в соответствии с тринитарным паттерном. Эта взаимосвязь, на наш взгляд, устанавливается не после, а до контакта, она носит априорный характер и основана на объективной нужде.

Ты — это другое Я, и в то же самое время подобно (моему) Я, которое также не есть Я, потому что оно находится вне Я, но оно дано мне как условие моего самосознания, таким образом, оно во мне... Я не могу оставаться в своей собственной самозакрытости, в метафизическом эгоизме, но он нуждается в Ты, чтобы стать Я для того, чтобы реализовать полноту своей само-бытия [2, с. 6].

Взаимность проявляется, по Булгакову, во взаимной рефлексии. Двух субъектов недостаточно для полного соответствия тринитарному паттерну. Двойственность, в отличие от троичности, не может привести к полноте единства. В ней задействованы всего два субъекта. В отношениях «Я — Ты» «Я» не уверено в самобытии и может отождествить себя с «Ты» и утратить само себя. «Что, если Ты — это такой же я, только отличаются внешне, который надел шляпу “не-Я?”». Таким образом, возникает необходимость в существовании третьей личности. Булгаков вводит понятие «Мы», благодаря которому возможна самореализация «Я» в множественности единства «Мы». В понятии «Мы» нет оппозиционности, которая присутствует в отношениях «Я — Ты». В «Мы» собственное «Я» способно к полному самовыражению в другой личности. «Мы» существует уже как стремление «Я» и другого «Я» к любви, т. е. потенциально в «Мы» уже присутствует любовь.

Дальнейшее раскрытие любви происходит в соборности, которую Булгаков выводит из принципа «Мы». «Соборность или мульти-единство есть неотъемлемый атрибут личного Я, ипостасного Я, без которого «Я» не может

реализовать себя или даже существовать. Сказать: «Я», ипостась в то же время сказать так же: Ты, Мы, Они» [2, с. 6]. Булгаков приближается к истинному и полному выражению принципа тринитарного ипостасного бытия. Он четко осознает, что ограниченный, слабый и не просвещенный лучами Божественных энергий интеллект созданных существ не может понять, что есть в Троице.

В Святой Троице совершается то, что неместимо для тварного сознания: не *из я*, неизбежно остающегося на своем месте, исходит в *ты* и *он*, но само *я* из себя исходит, как бы в жертвенности гасит свой светильник для того, чтобы он возгорелся в другом или других (двух). Божественная Ипостась осуществляется предвечным актом ипостасного самоугашения для возгорания в другом, для другого, через другого... Поэтому здесь нет раздельного рядоположения... здесь есть для каждой ипостаси триединство: *я*, *ты*, *он*, с одновременным *мы* и *вы*, предвечно актуализирующая соборность, самополагающийся абсолютный субъект. Но каково же имя этому самополаганию, существо этой актуализирующей соборности? Об этом отвечает Слово Божие: «Бог есть Дух». «Бог есть Любовь». Как Дух, Бог есть Суший, Я, ипостасный субъект, Абсолютное, т. е. Триипостасное Я есть Любовь [2, с. 10].

Итак, триипостасный субъект есть Любовь. В Любви Божественной, межипостасной присутствует абсолютная, самоактуализирующаяся, предвечная соборность.

В связи с троическим паттерном Булгаков указывает на вписывающуюся в христианскую антропологическую модель идею, что человек был создан как двуполое существо. Бог создал Адама и Еву «как многоединство, которое существенно сводится в отношении ипостасности к триединству. Полнота образа Божия раскрывается и осуществляется не в отдельном индивидуе, но в человеческом роде» [2, с. 9]. Мульти-единство невозможно без любви не только каждого «Я» к каждому «Я», но отдельной личности ко всему человечеству. Не только каждый человек в отдельности или группа людей, но все человечество в целом соборно призвано Богом к достижению и умножению любви. Любовь не конечный результат, а бесконечный путь, путь самоотвержения и жертвенного служения, путь борьбы с самим собой, путь преодоления себя и обретение ближнего, путь не единичный, но соборный, путь не к себе, но к Богу и поэтому путь становления богоподобной личности. «И всякий опыт любви есть эта жизнь в другом и другим, перенесение своего *я* в некое *ты*, самоотожествление с ним по образу любви триипостасной» [2, с. 10]. В этом пути есть не только социальный, психологический, духовный, мистический, но и экклезиологический аспект. «Соборность любви есть Церковь, человеческий род в своем оцерковлении, богоуподоблении, обожении, которое и есть цель и задача человеческой жизни» [2, с. 10]. Приводя как пример истинной любви образ духовной жизни св.Сергия Радонежского, Девы Марии, ап. Иоанна Богослова, Булгаков подводит итог:

Любовь есть себя отвержение, себя невидение, себя отдание, себя одоление, от себя освобождение. Любовь есть жизнь не собой, а другим, она есть освобождение от своего себялюбивого *я*... И образ триипостасной самоотвергающейся Любви, в которой каждое ипостасное Я существует в другом Я, одно Я лишь как другое, есть предвечное смирение [2, с. 10].

Высшим образом этого смирения является Бог. «Вседовольный и всеблаженный Бог самоуничижается в смирении и любви Своей и ставит рядом с собой Свое творение. Сотворение мира и человека есть акт богоснисхождения, любви смиряющейся» [2, с. 12].

Те космические, социальные, агапэлогические параллели, которые приводит Булгаков, развиваются и раскрываются в новом свете гениальным умом о. Павла Флоренского, которого Т. Спидлик назвал «по преимуществу, теологом Троицы» [6, р. 63–67; см. также: 7; 8]. В книге «Столп и утверждение Истины», которую можно назвать «Столпом и утверждением любви», ибо Истина персоналистична и является Любовью, Флоренский выразил свой личный опыт с живой Истиной, которая есть не что иное, как христианская Троица. Обращаясь к читателю, о. Павел пишет, что только «живой религиозный опыт — единственно законный способ познания догматов» [4, с. 33]. Флоренский призывает нас не к внешнему остранистому анализу религии, принятому в светском религиоведении, а познанию как приобщению к живому духовному опыту, получаемому в ограде Церкви. Из этого опыта жизни духовной, жизни в мудрости рождается истинная любовь к мудрости: философия Духа, а не плоти.

Флоренский вступает в дискуссию о Троице как прообразе Церкви. В центре его внимания находится вопрос единства и консубстанциальности. Он развивает учение о консубстанциальности как идеи всеединства и единосущия. Для него термин «Троица» помогает разрешить те богословские вопросы, которые возникают при чтении и интерпретации Библии. Флоренский расширяет те смыслы и идеи, которые возникали при интерпретации догмата о Троице. Он подвергает критике рационалистическую философию и утверждает, что любое истинное знание строится на онтологической консубстанциональности. Свой тип философствования он называет онтологическим, который делает акцент на живом онтологическом единстве существ и их динамической взаимосвязи друг с другом.

Мы можем выделить несколько ключевых аспектов размышления Флоренского о тайне любви, существующей и в межипостасных, внутритроичных, и в межличностных отношениях:

1. Евхаристический аспект. Флоренский обращает наше внимание на слова из Литургии святого Иоанна Златоуста, которые показывают единство, восходящее к тринитарному паттерну, т. е. устанавливающееся по образцу тринитарного единства: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы. Мы исповедуем Троицу Единосущную и Нераздельную» [3].

Участники Евхаристии призываются к прославлению имени Троицы едиными устами и единым сердцем. Флоренский подчеркивает, что эта «гомойная» (единство мысли) не является лишь «гомойной» (сходством мысли) [5, р. 64]. На основе этого различия он утверждает, что единство верующих носит характер не только социально-психологического, а консубстанционального единства.

2. Консубстанциональный аспект. Единство верующих является онтологическим, а точнее, консубстанциональным (омоусийным), т. е. единством в существе. Это единство актуализируется посредством любви по образцу тринитарного единства в любви.

Метафизическая природа любви — в сверх — логическом преоборании голого само — тождества «Я = Я» и в выхождении из себя; а это происходит при истечении на другого, при влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости. В силу этого выхождения Я делается в другом, в не — Я, этим не — Я, делается едино — сущным брату, — едино — сущным (ὁμοούσιος), а не только подобно — сущным (ὁμοιούσιος), каковое подобно — сущие и составляет морализм; т. е. тщетную внутренне — безумную попытку человеческой, вне — божественной любви [4, с. 97].

В любви проявляется удивительная взаимосвязь диалектически взаимосвязанных понятий самоотрицания и утверждения, то есть истинного нахождения себя в другом. «Любовь и есть «да», говоримое Я самому себе; ненависть же — это «нет» себе» [4, с. 97].

3. Софиологический аспект. С точки зрения Флоренского, София не является отдельной Ипостасью Троицы. София является только по аналогии персональной и служит для иллюстрации и объяснения различных моментов в креативной деятельности Святой Троицы. [9, р. 181]. София есть Премудрость Божия, воплотившаяся и реализовавшаяся. Характеризуя Софию как Единую в Боге и множественную в творениях, как великий Корень Творения, Флоренский не добавляет для нее других определений [9, р. 182] и соответственно не придает ей каких-либо свойств отдельной Ипостасии Бога. В конечном счете София, на наш взгляд, есть сам Христос как Премудрость, а софиология — это неотъемлемая часть христологии.

Флоренский следует за Булгаковым в выведении необходимости тринитарного паттерна (Я — Ты — Он) в ипостасное самоопределение. Хотя мышление Флоренского опирается на немного другой вид логики. Если Булгаков утверждает, что такая часть тринитарного паттерна, как «Он», является необходимым элементом для преодоления бинарной оппозиции «Я — Ты» и утверждает, что «Ты» не есть просто версия «Я», то Флоренский говорит, что «Он» необходим для того, чтобы умножилась любовь в рамках тринитарных отношений:

Наслаждаясь красотой двоицы Он любит ее и чрез то — познает, утверждая каждого, каждое Я в ее ипостасной само — бытности. Этим утверждением своим созерцающее Я восстанавливает само — ождество созерцаемых ипостасей: первого Я, как Я любящего и любимого; второго Я, как Я любимого и любящего, — как Ты. Тем самым, чрез отдачу себя двоице, разрывом оболочки своей само-замкнутости, третье Я приобщается ее едино-сущию в Боге, а двоица делается троицею. Но Он, это третье Я, как созерцающее двоицу предметно, само является началом для новой троицы. Я все троицы срастается между собою в едино-сущное целое — в Церковь или Тело Христово [4, с. 97].

Как мы видим, и для Флоренского, и для Булгакова значимым аспектом тринитарного паттерна является еkkлезиологический аспект.

4. Еkkлезиологический аспект. По Флоренскому, Церковь как Тело Христово синтезирует в себе все троичные отношения, ипостаси Божественной любви [4, с. 97]. Еkkлезиологический аспект неразрывно связан с социальным аспектом.

5. Социальный аспект. Обсуждение тринитарного паттерна возникает как у Булгакова, который комментирует создание Сергием Радонежским часов-

ни во имя Пресвятой Троицы, так и у Флоренского, который воспринимает это действие как призыв «России к единству» и говорит, что цель состояла «в созерцании в нем прообраза божественного единства» [4, с. 97]. Единство духовное, единство в любви есть образец для социального и национального единства. Флоренский полагает, что для Сергия Радонежского идея Пресвятой Троицы был вкраплена в саму структуру общества. Она является правилом социальной жизни.

Для Флоренского в каждом тринитарных межличностных отношениях третий компонент, который предусматривает двуединство в качестве объекта, становится основой для появления новой троичной единицы. Все троичные единицы растут в пределах одного организма, называемого церковью, которая есть по существу «предметное раскрытие Ипостасей Божественной любви» [4, с. 69].

Итак, общим основанием философии Флоренского и Булгакова является идея единства антропологии и триадологии любви. Они оба осознавали, что антропология любви невозможна без триадологии любви, так же антропологическая модель любви не мыслима вне ее связи с тринитарным паттерном, поскольку любовь человеческая является истинной только тогда, когда формируется и развивается по образцу Божественной любви. Таким образом, межипостасные отношения в Боге есть паттерн для отношений межличностных. Любовь, существующая предвечно между Ипостасями Бога, — источник и живой прообраз рождающейся между человеческими личностями истинной любви.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Дар любви // Шестаков В. Эрос и культура: философия любви и европейское искусство. Философские тексты о любви. — URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/) (дата обращения: 1.11.2014).
2. Булгаков С. Благодатные заветы Сергия русскому богословствованию // Путь. — 1926. — № 5. — С. 3–19.
3. Литургия св. Иоанна Златоуста. — URL: [http://www.krotov.info/libr\\_min/worship/personal/lit\\_8.htm](http://www.krotov.info/libr_min/worship/personal/lit_8.htm) (дата обращения: 28.10.2014).
4. Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. — М.: АСТ, 2005.
5. Florensky P. The Pillar and Croud of the Truth / Tr. B. Jakim. — Princeton: Princeton university press, 1977.
6. Spidlik T., Rupnik M. Teologia pastorale. A partire dalla bellezza. — Roma: Lipa, 2005.
7. SpidlikT., Rupnik M. Una conoscenza integrale La via del simbolo. — Roma 2010.
8. Spidlik T. Spiritualitatea Răsăritului Creștin IV. Omul și destinul său în filozofia religioasă rusă (The Spirituality of the Christian East, vol. 4: Man and His Destiny According to Russian Religious Philosophy) / Romanian transl. by Maria-Cornelia Ică jr. — Sibiu: Deisis Publishing House, 2002.
9. Stesinski R. Pavel Florensky: a metaphysics of love. — New-York: St.Vladimir seminary press. 1984.

**БЕРДЯЕВ:  
ОПЫТ ДИСКУРСИВНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА<sup>1</sup>**

Статья посвящена анализу дискурса публицистических и философских текстов Н. А. Бердяева. На конкретных примерах продемонстрировано использование «неудачных» метафор, перенасыщенных метафор и самоцитирования в текстах философа и описаны те особенности литературного стиля, которые порождают смысловую неоднозначность в философских произведениях Бердяева.

**Ключевые слова:** философия, публицистика, идеология, истина, смысл, дискурс-анализ.

*F. N. Blyukher, S. L. Gourko  
Berdyayev: attempt of discursive-philosophical analysis*

The article analyzes the discourse of journalistic and philosophical texts of N. A. Berdyayev. The usage of «unsuccessful» metaphors, oversaturated metaphors and self-citation in the texts of the philosopher are demonstrated by means of specific examples and the features of the literary style, which generates semantic ambiguity in the philosophical works of Berdyayev are described.

**Keywords:** philosophy, journalism, ideology, truth, sense, discourse-analysis.

Когда читаешь тексты Н. А. Бердяева, постоянно ловишь себя на мысли, что находишься в странном смешении стилистики. Его философские труды, легко и понятно написанные, кажутся немного публицистическими, а его публицистические произведения почти всегда используют философские обоснования. Если же мы посмотрим на весь список его произведений, то легко обнаружим, что большинство из них написано в жанре публи-

---

\* Блюхер Федор Николаевич — кандидат философских наук, заведующий сектором Института философии РАН, и. о. доцента кафедры наук философии и гуманитарных наук МГППУ, obluher@gmail.com

Гурко Сергей Львович — научный сотрудник Института философии РАН, sgourko@gmail.com

<sup>1</sup> Подготовлено при поддержке гранта РГНФ № 13-03-00605а.

цистических откликов на животрепещущие проблемы современности. Не обязательно политические, скорее общественно-значимые, например «Метафизика пола и любви». Более того, при строгом подходе к работам Бердяева возникает вопрос: какие из его работ являются собственно философскими? Для ответа на него мы обратимся к мнению экспертов. Л. В. Поляков, один из первых профессиональных издателей Бердяева в СССР, назвал таковой «Смысл творчества», А. П. Огурцов считает, что такой работой является «Творческая объективация. Опыт эсхатологической метафизики». На анализе текстов этих трудов мы и остановимся. Но сначала выберем критерий, по которому будем оценивать «философичность» и «публицистичность» работ Бердяева.

Целью публицистики является идеологический ответ на актуальную общественную проблему, т. е. ответ, который формирует устойчивые шаблоны, необходимые для коммуникативного взаимодействия членов общества при решении проблем, выходящих за пределы индивидуальных возможностей эмпирической проверки. Мы предполагаем, что число этих вопросов ограничено, потому что отношений, которые обуславливают факт длительного существования человека «как родового существа», немного. И, как любые отношения, они обусловлены не носителями, а характером связи между носителями. Первое — это отношение человека с природой или внешним для него миром, в состав которого могут входить даже другие люди, если отношения между человеком и этими людьми подчиняются исключительно природным законам (всё, что не такое, как «Я»). Второе — отношения между человеком и другими людьми, которые основаны на признании того, что другие люди такие же «Я». При этом «человеческое» отношение может распространяться на все, что человек «приручил», будь то домашние животные, растения или машины и другие предметы, не имеющие никакого отношения к собственно социальной сфере (все, что такие, как «Я»). И, наконец, последнее — это саморефлексия по поводу собственного «Я»; она вторична, т. к. возникает лишь в те моменты, когда в первых двух отношениях возникают проблемы, и достаточно устойчива, потому что, будучи установленным, существует до следующих серьезных проблем в первых двух сферах.

Вступив в эти отношения, человек вынужден отвечать на ряд вопросов. При этом истинность ответа обуславливается определенной процедурой проверки: как осмысленности самого вопроса, так и адекватности полученного на него ответа. Первичная дихотомия «не Я» и «Я», лежащая в основании отношений, оказывает непосредственное влияние на эти процедуры, постепенно формируя две не зависящие друг от друга области исследований: науку и этику. Сложнее с третьим отношением: человека к самому себе как к «Я». По большому счету, никакой процедуры установления объективной истинности данное отношение не предусматривает. Изменение «Я» происходит в результате внутреннего переживания, которое принципиально недоступно процедурам эмпирических проверок. Однако вторичность саморефлексии, порожденной либо внешними по отношению к моему «Я» проблемами, либо проблемами моего «Я» с «Другими как Я» порождает две близких, но отличных друг от друга формы самосознания человека: искусство и религию.



Искусство в миметической форме дает возможность человеку осмыслить и принять свое отношение к миру таким, каким он (мир) может быть. В силу ограниченности реальной жизни, человек, потребляя произведения искусства, в превращенной форме удваивает или даже утраивает свою жизнь, оказываясь в тех ситуациях, в которых никогда в реальности оказаться бы и не смог, например, при рождении младенца в Назарете или на техасском ранчо наедине с маньяком. При этом, так как переживания человека даны ему непосредственно в ощущениях, эстетическая форма, хотя и не отождествляется с реальной жизнью, тем не менее неотделима от этой реальности и в иных случаях может стать «единственной ценной» реальностью в переживании прожитого.

Ответ на вопрос «что есть я?» в традиции давала религия. Область этого вопроса и возможность ответа, как и в эстетике, есть сфера эмоционального, по существу в религии человек имеет дело исключительно со своими эмоциями и чувствами. Индивидуальное событие психической жизни делает эмоцией внешняя ему форма, усваиваемая в процессе социализации. Представление о том, что есть не только аффект, но и то, что аффицируется, необходимо приводит к субстанциалистскому пониманию души, против чего есть веские возражения, резюмируемые критической философией [7, с. 722–756]. То есть ответ на вопрос «кто я?» может строиться двояко: либо как «я тот, кто...» — здесь должно следовать не просто указание на определенное действие, но и утверждение необходимости или хотя бы постоянства такого действия. Это будет функциональное конструирование субъекта. Альтернативный вариант построения ответа будет «я такой...», т. е. будет представлять указание на форму. И основной вопрос будет в том, соответствует или не соответствует конкретное переживание определенной форме. Этот ответ человек принимает не в силу рационального понимания, а через переживание. Здесь возникает проблема постоянства переживания, которая оказывается неразрешимой в силу естественной психологической изменчивости субъекта и бесконечности объекта.

В отличие от искусства, религия утверждает, что рефлекторная форма, в которой осмысливается положение «Я» среди других «таких же Я», и является единственно действительным миром. Мимесису искусства религия противопоставляет «факт» чувственного переживания человеком «осмысленности» действительности в антропоморфной форме ее «целесообразного» устройства [2, с. 87–103].

В своих исследованиях [3, с. 268–284] мы также выдвинули гипотезу, что различные формы идеологии используют специфические языковые средства для передачи своего содержания. Так, «религия», как и «наука», не может обойтись без субстантивирующих существительных, описывающих «действительность» при помощи терминов, или «понятий». Разница между этими средствами заключается в том, что наука постоянно ограничивает сферу применимости того или иного термина (например, «инерциальная пространственно-временная система отсчета» в классической механике), в то время как в религии термин часто приобретает сакральный смысл (например, «Бог» или «грех», суть которого невозможно понять без участия в определенной культовой практике). «Эстетика» в силу эмоционального воздействия на окружающих не может обойтись без активного использования оценочных выражений и метафор.

«Этика» же на современном этапе своего развития выражается в виде отрицательной предписывающей формулы, обращенной прежде всего к говорящему, например, «я не могу этого сделать (не сделать)». Поэтому оценивать публицистику Бердяева мы будем по двум критериям:

— использование им прилагательных и выражений, создающих особый «эстетический» эффект — метафор;

— насколько актуальными оказывались предложенные им шаблоны. Тем более, что у нас есть свидетельство, что сам Н. А. Бердяев признавал, что в книге «Судьба России» «многие из идей касающихся оценок самой войны утратили свою актуальность» [11].

Рассмотрим актуальность Бердяевской публицистики на примере его статей в журналах «Русская свобода» и «Народоправство» за 1917 г. Методом случайной выборки возьмем 3 статьи Н. А. Бердяева и сравним их с работами и статьями В. И. Ленина, вышедшими в те же самые временные периоды. Так, в № 4 журнала «Русская свобода» от 29 апреля 1917 г. в статье «О политической и социальной революции» Бердяев пишет:

необходимо напомнить о той выяснившейся окончательно истине, научной и философской, что социальная революция в строгом смысле слова вообще невозможна, ее никогда не бывало и никогда не будет... классам, настроенным враждебно к социализму, следовало бы освободиться от унижительного страха перед социальной революцией... Перед Россией стоит задача социального устройства, а не социальной революции [см.: 13].

В. И. Ленин в «Докладе о текущем моменте» 24 апреля в рамках седьмой всероссийской конференции РСДРП (б) пишет:

Если говорить вообще, то надо выяснить о какой революции мы говорим. С точки зрения буржуазной революции... она уже окончилась. С точки зрения пролетарско-крестьянской говорить это преждевременно, так как нельзя быть уверенным, что крестьяне пойдут непременно дальше буржуазии... Мы хотим, чтобы крестьянство пошло дальше буржуазии, чтобы оно взяло землю у помещиков, но сейчас еще о его будущем поведении ничего сказать определенно нельзя... Поэтому необходима длительная работа про прояснению пролетарского сознания [9, с. 51–52].

Как видим, оба публициста обсуждают одно и то же явление — «русскую революцию», но если один исходит из философических конструкций, то другой — из реального поведения одного из классов, участвующих в этой революции. События лета 1917 г., когда русское крестьянство повсеместно стало экспроприировать помещичьи земли, показало актуальность именно ленинской оценки ситуации в стране.

Статья «Религиозные основы большевизма» напечатана в № 16–17 «Русской свободы» от 11 июля 1917 г. В ней Н. А. Бердяев, обсуждая стратегию большевиков, пишет:

Большевизм хочет быть не кое-чем, не частью, не отдельной областью жизни, не социальной политикой, а всем, всей полнотой. Как вероучение фанатическое, он не терпит ничего рядом с собой, ни с чем ничего не хочет разделить, хочет

быть всем и во всем. Большевизм и есть социализм, доведенный до религиозного напряжения и до религиозной исключительности [14].

В это же время В. И. Ленин в статье «К лозунгам», написанной в середине июля пишет:

Глубочайшей ошибкой было бы думать, что революционный пролетариат способен из «мести» эсерам и меньшевикам... «отказаться» поддерживать их против контрреволюции... ибо для пользы дела пролетариат поддержит всегда не только колеблющуюся мелкую буржуазию, но и крупную буржуазию [9, с. 137].

Чуть позже в статье «О компромиссах» Ленин напрямую ставит вопрос о союзе с меньшевиками и эсерами для создания новой формы власти — Коммуны [9, с. 158–163], что впоследствии и было реализовано и в рамках октябрьского переворота, и в политической жизни страны до июньского мятежа 1918 г.

Наконец, оценка самого октябрьского переворота. Н. А. Бердяев в журнале «Народоправство», № 15. от 19 ноября 1917 г. пишет:

В России никакой революции не было. Пора уже сорвать маски и изобличить подлинные реальности. Русская революция есть чистейший призрак. В ней нет существенных признаков революции в западноевропейском смысле этого слова. <...> В России пала власть и не заменилась никакой новой властью... Катастрофа эта не есть изменение форм государства, не есть создание новой власти организованными силами, она есть упразднение государства, бессилие организовать какую бы то ни было государственную власть [15].

Буквально в этот же день В. И. Ленин в редакционной статье в «Правде» «К населению» пишет:

Товарищи трудящиеся! Вы сами теперь управляете государством. Объединитесь и возьмите все дела государства в свои руки. Ваши Советы теперь органы государственной власти. Установите строжайший революционный порядок, подавляйте попытки анархии, пьяниц, хулиганов... [9, с. 437]

Как видим, оценка революции и государственной власти у обоих мыслителей прямо противоположна, и с точки зрения последующих исторических событий мы должны констатировать, что Н. А. Бердяев ошибался. Кстати, это признавал и сам Николай Александрович, через некоторое время ему пришлось опровергать самого себя. Сначала он говорит, что «социалистическая революция невозможна», потом — что «эта революция не социалистическая», а затем в «Новом средневековье», — что «большевистская революция свершилась» и что «большевики реалисты», а «в социализме есть своя правда».

Теперь рассмотрим стилистические особенности бердяевской публицистики. Конечно, художественный эффект, который оказывает публицистика, должен оцениваться публикой. Однако нам придется взять на себя смелость и попытаться сформулировать критерии «неудачных» литературных приемов. К ним мы отнесем:

— Неудачная метафора. Использование метафор, «в которых источник не соответствует объекту метафорического осмысления» [5].

— Использование двойных или тройных источников, не уточняющих, а повторяющих метафорическое значение. «В случаях метафоры, эпитеты,

перифразы не несут смысловой нагрузки, а лишь затрудняют восприятие текста» [8].

— Самоцитирование. Повторение в одном смысловом отрывке текста «неудачной» метафоры без уточнения ее смысла.

Возьмем отрывок из статьи Бердяева «Религиозные основы большевизма» и посмотрим, насколько удачно им применялись литературные тропы. При этом полужирным шрифтом мы обозначим литературно неудачные метафоры, курсивом — перенасыщенные метафоры, и подчеркиванием — самоцитирование или повторение метафор.

**Русские по женственной природе** своей легко поддаются соблазнам двоящихся образов, соблазнам зла, принявшего обличье добра. Самозванство так характерно для русской истории. В ней часто являлись образы двоящиеся, природа которых неопределима, не личности, а личины. В наших мистических народных сектах немало было таких личин, двоящихся образов, *лже-христов и лже-богородиц*. В русском народе есть *очень своеобразная мистическая стихия, стихия хлыстовская, уходящая в глубину языческих корней народной жизни*. Русское хлыстовство в конце концов связано с *неверным, болезненным взаимоотношением мужественного и женственного начала в русской народной душе и русском народном характере*. В мистической глубине русского народа не произошло *внутреннего брака, истинного соединения мужественного и женственного начала* в народном характере. Душа народа остается женственной, оторванной от начала мужественного, вечно ожидающей жениха и вечно не того принимающей за своего суженого. На этой почве развилась **метафизическая истерия** в русском народном характере. Ее раскрыл Достоевский. На этой почве расцветает всякого рода одержимость. Одержимость большевизмом есть новая форма **исконного русского хлыстовства**. Это *хлыстовство одинаково может быть и черным, и красным*, хлыстовским героем одинаково может быть и Григорий Распутин, и Ленин. И все это будет явлением *пассивности, а не активности русской души, её дурной и болезненной, истерической женственности*. **Большевики**, конечно, находятся в обладании какого-то неведомого им духа, они **насквозь пассивны** и вводят лишь в заблуждение своей *кричащей революционной внешностью*. Мужественный, активный дух никогда не будет в обладании таких стихий.

У более мужественных народов запада, получивших *католическое или протестантское религиозное воспитание*, более резко очерчены все границы, более отделено добро от зла, Бог от дьявола, чем в **русской безбрежности**. Мир католический соблазняется дьяволом, как злом, но этот *резко оформленный, кристаллизованный и познавший свои границы мир* нелегко соблазняется антихристом — злом, принявшим обличье добра. *Сатанизм, дьяволизм был всегда специальностью мира католического, романского; антихрист же есть специальность мира православного, славянского, с его безбрежностью и безгранностью*. Дьяволом не соблазнить русскую душу, антихристом же легко можно её соблазнить. Дьявол предполагает различение, антихрист же основывается на смешении и подмене. Это — очень интересное противоположение **религиозной психологии**. Сатанические секты невозможны на русско-православном Востоке, но очень возможны *смешения лже-христа с Христом истинным*, и в русских мистических сектах это всегда происходит. Чистый культ Девы Марии легко смешивается с астартизмом, Богородица отождествляется с языческой богиней земли.

*Запад забронирован, забронирован всей своей религией, своей культурой, всей своей активной, мужественной историей, своим рыцарским прошлым, своим*

свободным подчинением закону и норме. Это делает Запад малочувствительным к мистическим веяниям антихристового духа. Чувство антихриста есть религиозная специальность России. Оно всегда было в народной религиозной жизни и на вершинах, в русской литературе, у Достоевского и Соловьева, в современных религиозных исканиях. **В русской природе нет резкого разделения добра и зла. Русских пленяет зло, как добро, само же зло, не принявшее обличья добра, редко пленяет их.** Вот почему для русских страшен не диавол, а антихрист — последнее, грядущее явление зла. И у русских особенную силу приобретает религия революционного социализма, магического социализма, религия большевизма, пленяющая равенством, справедливостью и всемирным торжеством окончательной социальной правды и социального рая. **Западный социализм — законнический; русский же социализм — беззаконный.** Большевизм есть русское, национальное явление, это — наша национальная болезнь, которая и в прошлой русской истории всегда существовала, но в иных формах. **Германия пользуется этой болезнью русского духа, обращая её в своё послушное орудие.** Мужественный германский дух совершает насилие над женственной русской душой, злоупотребляя её болезненной пассивностью и истеричностью. Германизм предполагает быть женихом невестящейся русской земли. Победить эту русскую болезнь нельзя одними рациональными, государственными, политическими методами лечения. Победить её можно лишь религиозно, лишь противопоставив ложному подобию Добра подлинную силу Добра-Христа. **Антихристово царство в этом мире может быть лишь результатом неудачи дела Христова в мире,** — оно попытается соединить насилием тот мир, который не соединится в любви и свободе Христовой. **Если антихристово начало восторжествует, то вина падет на христианский мир, на христианское человечество, на его духовную буржуазность.** Христиане не проявляют и сотой доли той энергии, которую проявляют большевики. Правда, энергия последних — кажущаяся, призрачная, она есть лишь одержимость. Но величайшее дело есть соединение всех сил христианского мира против Грядущего зла, ибо борьба с ним должна вестись *не только во внешнем, политическом и социальном плане, но и во внутреннем, духовном и религиозном плане.*

Предложенный нами анализ содержит элемент субъективизма. Если использование двойных, тройных метафор и самоцитирование можно легко подсчитать или указать в тексте, то критерии «неудачной метафоры» размыты и часто зависят от исторического контекста применимости тех или иных метафор. В своем анализе мы исходили из очевидных ошибок в интерпретации христианского учения, этики, истории и науки, допущенных автором при создании им метафорического материала для своей статьи. Метафоры же «метафизическая истерия», «истерическая женственность», «насквозь пассивные большевики», «русская безбрежность» были проверены на частотность употребления по базе данных «Национальный корпус русского языка». Проверка показала, что данные метафоры в произведениях русских авторов более не употреблялись.

Проведенный нами анализ показывает, что из 44 предложений предложенного нами текста в 32 содержатся те или иные неудачные метафорические приемы. И смеем предположить, что, если бы данный текст анонимно попал на стол современного редактора публицистического журнала, он скорее всего не был бы опубликован по причине несоответствия современным литературным нормам публицистического языка.

При этом мы не утверждаем, что все тексты Н. А. Бердяева плохие. Найти прекрасные публицистические тексты Бердяева не составляет труда. Литературный талант исследуемого нами автора настолько очевиден, что не требует никакого подтверждения. Сейчас нам важно лишь подчеркнуть, что среди работ Бердяева встречаются неактуальные и небрежно скроенные публицистические тексты.

Перейдем к философии. Для оценки философии Бердяева также возьмем два критерия. Первый принадлежит самому Бердяеву. В знаменитой статье «Философская истина и интеллигентская правда» он пишет: «С русской интеллигенцией случилось несчастье, любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине» [4, с. 12]. Если мы с вами согласимся, что предметом нашего философского интереса является «истина», то должны будем приветствовать любые процедуры, устанавливающие однозначность этого понятия, и, прежде всего, искать наиболее точные способы выражения своей мысли.

Второй критерий относится к языковым формам, в которых находит свое выражение современное истинностное (научное, не обязательно естественнонаучное) исследование. Основную нагрузку при передаче смысла в предложении несет на себе сказуемое, выраженное чаще всего глаголом. Собственно именно с невозможностью передачи смысла через точный перевод сказуемого связан тезис Куайна «о непереводаемости». Рассмотрим философский текст Бердяева на примере использования им тех или иных глаголов.

Чтобы не занимать лишней журнальной площади, сошлемся сразу на результат. Мы взяли первый абзац 3-й главы «Опыта эсхатологической метафизики», посвященный объективации бытия и начинающийся словами: «С древних времен философы искали познания бытия (усия, эссенция)». В нем 633 слова и 89 простых предложений. Из них только в 19 случаях в качестве основного сказуемого используется та или иная форма глагола «есть», что для текста, описывающего онтологические проблемы, — хороший результат. И с точки зрения используемого литературного языка, и с точки зрения ясности излагаемого материала текст следует признать одним из лучших профессиональных описаний в данной области. Недаром сам автор считает, что именно в этом тексте лучше всего выражена его философия. Немного смущает лишь одно: в рассматриваемом отрывке Бердяев выступает как историк философии, излагая скорее взгляды своих предшественников, чем собственную философию. Попытаемся немного ниже найти изложение собственно оригинальных взглядов Бердяева.

Найти более или менее сопоставимый по объему отрывок изложения собственной философии Бердяева удастся лишь на странице 249 интересующей нас книги. При этом нам приходится удалить из него три небольших изложения взглядов Беме, Рибо и Канта, чтобы получить как можно более сопоставимый по объему результат (640 слов, 85 предложений).

Творческий акт, по природе своей, < > экстатичен, в нем <есть> выход за пределы, <есть> трансцензус. Творчество <не есть> процесс имманентный, имманентно объяснимый, в нем всегда <есть> больше, чем во всякой причине,

которой [хотят] объяснить творчество, т. е. <есть> прорыв в детерминированной цепи. Творчество [не мирится] с данным состоянием мира, [хочет] иного. Творческий акт всегда [вызывает] образ иного, [воображает] в себе высшее, лучшее, более прекрасное, чем это, чем данное. Это возникновение образа иного, лучшего, более прекрасного <есть> таинственная сила в человеке и оно [не объяснимо] воздействием мировой среды. Мировая среда [полна] охлажденных и окостеневших результатов былого творчества. Как [объяснить] из них возгорание нового творческого огня? Творческая фантазия, возникновение образов лучшего [имеют основоположное значение] в человеческой жизни. Соотношение между воображаемым и реальным <> сложнее, чем обыкновенно думают. То, что [представляется] твердой предметной реальностью, <могло быть> стабилизированным, одеревеневшим, окаменевшим, окостеневшим результатом очень древнего воображения... Светлое, к Божественной красоте направленное воображение [может создать] светлый мир. Интересно отметить, что позитивисты, агностики, материалисты, скептики [приписывают] необыкновенную мощь человеческому воображению, отрицая этим первооснову своего мирозерцания. Человек, <> жалкий продукт природной среды, целиком детерминированный извне, оказывается, [нашел в себе силы выдумать] духовный мир, Бога, вечность. В этом <есть> что-то совершенно неправдоподобное. Продуктивное воображение <есть> метафизическая сила, которая [ведет] борьбу с объектным, детерминированным миром, с царством обыденности. Творческое воображение [создает] реальности. Образы, созданные творцами художественных произведений, [ведут] реальное существование, [действуют] в мире. Воображение <есть> выход из переносимой реальности. Но ложное воображение, а оно нередко бывает ложным, [ввергает] в кошмарную реальность. [Нужно всегда помнить], что воображение <может быть> творчеством лжи, оно [может ввергать] человека в фиктивный, но ставший предметным мир. Об этом много верно [открывает] современная психопатология. Много раньше об этом [говорили] книги по духовной жизни. Творческое воображение [может создавать] истинную и ложную идеализацию, оно <может быть> актом реальной любви и актом иллюзорным, несущим с собой страшные разочарования. В этом <> источник глубокого трагизма в человеческом существовании. Человек <может быть> жертвой своего воображения, хотя воображение <может быть> выходом к высшему миру. Основным <является> противоположение образа и вещи. Первореальность <не есть> вещь, первореальность [имеет образ]. Переносимо человеку [жить] среди вещей, не имеющих образа или потерявших образ. Воображение [относит] ощущения и мысли к целостному образу. Через воображение, а не ощущение [познается] конкретная реальность, имеющая образ. В самом создании объектов, которые представляются прочными и насилующими извне реальностями, огромную роль [играло] воображение. Но образ <есть> акт, а <не> вещь. Тема о творчестве [ведет] к основному вопросу метафизики: что <есть> первореальность — вещь, предмет, объект, хотя бы так [был понят] дух, или акт, субъект, творческая жизнь. В первом случае мир <не может быть> изменен, и положение человека в мире <> безнадежно, во втором случае мир <может быть> изменен, и человек [может выйти] из царства необходимости в царство свободы. Поэтому [нужно различить] метафизику рациональную и метафизику образов. Философия духа <есть> метафизика образов... Мифотворческий процесс, который <есть> истоки человечества и от которого человечество [не освободилось] и сейчас, <есть> продукт воображения и персонификации. И в мифологии <было> что-то более верное, чем <> в безраздельной власти понятия и вещи. Красота [связана] с образом, а не понятиями... И творческий акт <есть> как бы связь ну-

менального и феноменального мира, <> выход за пределы феноменального мира, <> экстаз, трансцензус. Выбор между двумя ориентациями метафизики [зависит] от направленности духа. Признание первореальностью вещи, предмета, объекта [имеет] очень много за собой оснований, и соответствующая этому метафизика <есть> движение в направлении наименьшего сопротивления. Признание же первореальности акта, субъекта, духа [требует] усилий духа и веры, борьбы с властью необходимости. Речь [идет] не только о двух путях познания, но и о двух путях существования. Нелепо было бы [сказать]: имеет ли смысл [делать] усилие духа, если духа как реальности, может быть, и <нет>. Если я [могу сделать] усилие духа, то дух <есть>. В этом <> особенность реальности духа, непохожая на реальность предметного мира. Последовательно [воображать] себя свободным духом, [действовать] как свободный дух значит <быть> свободным духом. Творческая фантазия <может иметь> реальные жизненные последствия [12].

В анализируемом тексте знаками «больше меньше» <> мы выделяем случаи использования той или иной формы глагола «есть», в том числе и пропущенную глагол-связку. А квадратными скобками [] — все остальные глаголы. После подсчета мы видим, что из сравниваемых 85 предложений к формам глагола «есть» относится 40. Но, возможно, это случайность? Проведем повторный эксперимент на тексте «Смысл творчества».

Творчество <> необъяснимо. Творчество <> тайна. Тайна творчества <есть> тайна свободы. Тайна свободы <> бездонна и неизъяснима, она <> бездна. Так же бездонна и неизъяснима <> тайна творчества. Те, кто [отрицают] возможность творчества из ничего, те неизбежно [должны поместить] творчество в детерминированный ряд и тем [отвергнуть] свободу творчества. В творческой свободе <есть> неизъяснимая и таинственная мощь [созидать] из ничего, [] недетерминированно, [] прибавляя энергию к мировому круговороту энергии. Акт творческой свободы <> трансцендентен по отношению к мировой данности, к замкнутому кругу мировой энергии. Акт творческой свободы [прорывает] детерминированную цепь мировой энергии. И для точки зрения имманентной мировой данности акт этот всегда [должен представляться] творчеством из ничего. Боязливое отрицание творчества из ничего <есть> покорность детерминизму, <> послушание необходимости. Творчество <есть> то, что идет изнутри, из бездонной и неизъяснимой глубины, а не извне, не из мировой необходимости. Само желание [сделать] понятным творческий акт, [найти] для него основание <есть> уже непонимание его. Понять творческий акт и [значит признать] его неизъяснимость и бесосновность. Желание рационализировать творчество [связано] с желанием рационализировать свободу. Свободу [пытаются рационализировать] и те, которые ее [признают], которые [не хотят] детерминизма. Но рационализация свободы <есть> уже детерминизм, так как [отрицает] бездонную тайну свободы. Свобода <> предельна, ее [нельзя ни из чего выводит] и ни к чему [сводить]. Свобода <> бесосновная основа бытия, и она <> глубже всякого бытия. [Нельзя дойти] до рационально ощутимого дна свободы. Свобода <-> колодезь бездонно глубокий, дно его <> последняя тайна. Но свобода <не есть> отрицательное предельное понятие, лишь указующее границу, которой нельзя рационально переступить. Свобода <>положительна и <> содержательна. Свобода <не есть> только отрицание необходимости и детерминированности. Свобода <не есть> царство произвола и случая в отличие от царства закономерности и необходимости. [Не понимают] тайны свободы и те,



которые [видят] в ней лишь особую форму духовной детерминированности, детерминированности не внешней, а внутренней, т. е. [считают] свободным все, что порождается причинами, лежащими внутри человеческого духа. Это < > наиболее рациональное и приемлемое объяснение свободы, в то время как свобода < > и нерациональна, и неприемлема. Поскольку дух человеческий [входит] в природный порядок, в нем все так же [детерминировано], как и во всех явлениях природы. Духовное не менее [детерминировано], чем материальное. Индусское учение о Карме <есть> форма духовного детерминизма. Кармическое перевоплощение [не знает] свободы. < > Свободен человеческий дух лишь настолько, насколько он < > сверхприроден, [выходит] из порядка природы, < > трансцендентен ему. Детерминизм <есть> неизбежная форма природного бытия, т. е. и бытия человека как природного существа, хотя бы причинность в человеке <была> духовной, а <не> физической. В детерминированном порядке природы творчество < > невозможно, < > возможна лишь эволюция. Свобода и творчество [говорят] о том, что человек <не> только природное существо, но и < > сверхприродное. А это [значит], что человек <не> только физическое существо, но и <не> только психическое существо в природном смысле слова. Человек <- > свободный, сверхприродный дух, микрокосм. И спиритуализм, как и материализм, [может видеть] в человеке лишь природное, хотя и духовное существо, и тогда [подчиняет] его духовному детерминизму, как материализм [подчиняет] материальному. Свобода <не есть> только порождение духовных явлений из предшествующих духовных явлений в том же существе. Свобода <есть> положительная творческая мощь, ничем не обусловливаемая и не обусловливаемая, льющаяся из бездонного источника. Свобода <есть> мощь творить из ничего, мощь духа творить не из природного мира, а из себя. Свобода в положительном своем выражении и утверждении и <есть> творчество. Человеку субстанциально [присуща] свободная энергия, т. е. творческая энергия. Но субстанциальность человека <не есть> замкнутый круг энергии, внутри которого все духовное детерминировано. В самой субстанциальности человека <есть> бездонно глубокие родники. Творческая энергия <есть> энергия прирастающая, а не перераспределяющаяся. Тайна свободы [отрицает] всякую замкнутость и всякие границы. Старый спиритуализм [понимал] статически духовную субстанцию и этим [обнаруживал] свой нетворческий характер. Свобода <была> для него лишь оправданием моральной ответственности, а <не> оправданием творчества. Традиционный спиритуализм <есть> сознание дотворческой эпохи, он < > в законе и искуплении. К свободе [прибегали] для обоснования силы зла, а никогда [не] добра. [1, с. 369–370].

В исследуемом отрывке 86 простых предложений. В 48 из них в качестве сказуемого используется та или иная форма глагола «есть». При этом нами учитываются не только пропущенные формы глагола «есть», но и пропущенные формы других сказуемых. Например: «В творческой свободе <есть> неизъяснимая и таинственная мощь [созидать] из ничего, [] недетерминированно, [] прибавляя энергию к мировому круговороту энергии». В третьем и четвертом предложениях мы считаем пропущенной форму глагола «созидать».

Тем самым мы можем предположить, что обнаруженный нами литературный прием не случаен. Более того, складывается впечатление, что пока Бердяев анализирует посторонние философские построения, его речь богата и разнообразна. Как только он переходит к изложению смысла собственной философии, он использует самые простые языковые средства. Мы не можем

пока проверить таким образом все тексты Н. А. Бердяева, но в будущем, когда они все будут оцифрованы, создать программу для подобного пересчета не составит особого труда. Однако думается, что уже сейчас любой из исследователей сможет найти в литературном наследии философа образцы подобного текста. Собственно, найти образцы подобного текста довольно легко.

1. [Тот], который един, лишен цвета, посредством многообразной силы творит, [согласно своей] скрытой цели, различные цвета, и [в котором] в конце и в начале сосредоточена вселенная, он — бог; да наделит он нас [способностью] ясного постижения!

2. Это, поистине, огонь, это солнце, это ветер, это и луна; это, поистине, чистое, это Брахман, это вода, это Праджапати.

3. Ты — женщина, ты — мужчина, ты — юноша и, поистине, — девушка. Ты — старик, ковляющий с палкой, ты — [ново] рожденный, поворачивающийся во все стороны.

4. [Ты] — синяя птица, зеленая [птица] с красными глазами, [облако] с молнией в [своем] лоне, времена года, моря. Ты — безначальный, благодаря вездесущности; от [тебя] рождены все миры (Шветашватара — упанишада. Цит. по: [6, с. 118]).

Нам могут возразить, что это не философский, а религиозный текст. Обратимся к другой традиции и к другому жанру, идеолого-политическому.

Глубоко вникнув в великий смысл звания государь (ван), [можно] обнаружить в нем пять [составных] частей [значения этого звания]: часть [первая] — огромный (хуан), часть [вторая] — прямой (фан), часть [третья] — вездесущий (куан), часть [четвертая] — желтый (хуан), часть [пятая] — направляющий (ван). Объединив эти пять [составных] частей значения в одном слове, [получаем слово] «государь» (ван). Государь (ван) и огромен (хуан), и прям (фан), и вездесущ (куан), и желт (хуан), и [обладает способностью] направлять (ван) (Дун Чжуншу «Чунью фань-лу». Цит. по: [6, с. 292–293]).

Не жанр роднит эти тексты, а скорее место и время. Перед нами не что иное, как восточная архаика. Для контраста мы должны обратиться к началу западной философии. Знаменитое парменидовское «бытие ведь есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать», получает смысл через последующую философскую экспликацию свойства единственности, однородности, безграничности, вечности, цельности и, в конечном счете, невозможности движения. Платон в диалогах постоянно проводит деление понятий, но не понятий существования, а понятий, обозначающих действия, движения, процессы, состояния, потому, что они могут подвергаться конкретизации, проверке и вследствие этого принятию или опровержению. Глагол же «есть» изначально многозначен. Он может обозначать признак, свойство, состояние, отношение и т. п., в конечном счете просто существование, которое, как мы понимаем, также многозначно. Философский текст, в котором нет уточнения смысла применения этого глагола, похож на математический текст, в котором из принимаемых аксиом забыли сделать логические выводы. Широкое использование данной грамматической формы скорее запутывает смысл предложения, чем разъясняет его. Можно предположить, что Бердяев, вслед за критикуемой им

в «Вехах» «интеллигенщиной», понимал «истину» в каком-то ином, не европейском смысле.

Что же дает предложенный нами метод анализа текстов? Ни для ценителей известного философа, ни для его «хулителей» мы не сказали ничего нового. Каждая из групп останется при своем мнении. Но эти мнения чаще всего оказываются интерпретациями интерпретаций и в некоторой мере несут на себе печать репутационной известности интерпретатора. Таким образом «смысловые» оценки творчества философа сами становятся элементами баталлий творческих философов. Предлагаемый нами метод количественного историко-филологического анализа конкретного текста предполагает выход за границы «чисто философской» интерпретации философии. При сохранении нами общего пиетета перед спецификой данной области познания мира мы считаем, что философские тексты могут быть проанализированы методами других гуманитарных наук. Конечно, с их помощью мы не можем раскрыть «истинный» или «потаянный» смысл философского высказывания, однако сможем продемонстрировать, почему некоторые из высказываний известного философа не решают тех задач, которые он перед собой ставит. Они помогут объяснить нам, почему, начав с интересом читать Н. А. Бердяева, мы откладываем недочитанную книгу и никогда более к ней не возвращаемся. Великолепно владеющий русским литературным языком философ, доходя до ключевых моментов своего текста, по сути отказывается от главной задачи отечественной философии — найти язык, на котором можно рационально говорить о смыслообразующих проблемах жизни и смерти<sup>2</sup> современного человека, даже несмотря на то, что этот человек иногда «русский».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Н. А. Бердяев Философия свободы. Философия творчества. — М., 1989. — С. 369–370.
2. Блюхер Ф. Н., Гурко С. Л. Идеологические формы политической борьбы // Философский журнал. — 2012. — № 2. — С. 87–103.
3. Блюхер Ф. Н., Гурко С. Л. Интенциональный дискурс-анализ идеологии // Методология науки и дискурс-анализ. — М., 2014. — С. 268–284.
4. Вехи. — М., 1990
5. Виноградов С. И. Выразительные средства в парламентской речи. — URL: [http://www.gramota.ru/biblio/magazines/rr/28\\_355](http://www.gramota.ru/biblio/magazines/rr/28_355).
6. Степанянц М. Т. Восточная философия. — М., 1997.
7. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: В 6 т. — Т. 3. — М., 1964.
8. Конспект лекций по литературному редактированию. — URL: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-60128.html?page=14>.
9. Ленин В. И. Избранные произведения. — Т. 2. — М., 1978.

---

<sup>2</sup> «Как ни плохо у нас оборудована жизнь, смерть оборудована еще хуже. Все как-то мизерно и мизерабельно» [10, с. 148].

10. Михеев М. Оттепель на стадии подмораживания. Вступительная статья. А. Гладков. Дневник. // Новый мир. — 2014. — № 1.
11. <http://bibliofond.ru/view.aspx?id=453739>.
12. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. — URL: [http://www.krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1941\\_38\\_07.html](http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1941_38_07.html).
13. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn029.htm>.
14. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn031.htm>.
15. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn039.htm>.

## РУССКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ УЛЬЯНОВ О ФЕНОМЕНЕ УКРАИНСКОГО СЕПАРАТИЗМА

В статье дается комплексное исследование творчества известного представителя второй русской эмиграции Николая Ивановича Ульянова. Впервые анализируется отношение Н. И. Ульянова к феномену сепаратизма в России. Основное внимание уделяется фальсификации истории идеологами «украинства».

**Ключевые слова:** русская эмиграция, Н. И. Ульянов, украинский сепаратизм, фальсификация истории, философия истории

*P. N. Bazanov*

*Russian philosopher Nikolai Ivanovich Oulianoff about the phenomenon of Ukrainian separatism*

The article presents a comprehensive study of creativity known representative of the second Russian emigration Nikolai Ivanovich Oulianoff. First analyzed the ratio of N. I. Oulianoff to the phenomenon of separatism in Russia. The focus is on the falsification of history ideologues «Ukrainians».

**Keywords:** Russian emigration, N. I. Oulianoff, Ukrainian separatism, falsification of history, philosophy of history

Известный историк, философ, публицист и крупнейший представитель второй «волны» русской эмиграции Николай Иванович Ульянов (1904–1985) родился в Санкт-Петербурге. Его родители были крестьянами Гдовского уезда Санкт-Петербургской губернии. Судьба Н. И. Ульянова необычна даже для интеллигенции второй русской эмиграции. Последний ученик академика С. Ф. Платонова, преподаватель и профессор советских вузов, он прошел через незаконный арест, неожиданное освобождение, немецкий плен, побег, жизнь на оккупированной территории, угон на принудительные работы в Германию, лагеря для «перемещенных» лиц, новое бегство от советских органов, работу

---

\* Базанов Петр Николаевич — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, bazanovrn@list.ru

на заводе в Марокко за нищенскую зарплату. Пока, наконец, историк не возвратился к преподавательской и научной жизни в США.

Представитель русской академической науки Н. И. Ульянов более всего известен своей монографией «Происхождение украинского сепаратизма» долгое время остававшейся единственным научным исследованием данной темы. Книги и статьи Н. И. Ульянова по национальному вопросу стали особенно актуальны в связи с современной политической обстановкой, т. к. разоблачают изначальные мифы идеологии украинских самостийников. Как и большинство представителей русской интеллигенции, историк не интересовался проблемами появления «украинства». Вторая мировая война и пребывание в нацистских концлагерях (Дахау, затем Карлсфельд под Мюнхеном) и лагерях ди-пи (от английского *displeased persons* — «перемещенные лица») и общение с верными союзниками III Рейха — украинскими нацистами различных направлений заставила Н. И. Ульянова буквально положить жизнь на опровержение русофобских выдумок. Как он любил говорить знакомым — на почве русофобии возможны любые чудеса, когда социальные концепции уникально сливаются с расовыми и националистическими.

Друг и сосед Н. И. Ульянова — известный историк-евразиец Георгий Владимирович Вернадский записал в своем дневнике: «Рассказывали м [ного] пр [очего] о насилиях и депортации в Украинских лагерях в Германии. Особенно ужасны бендеровцы» [2, с. 431]. Сам Г. В. Вернадский в отличие от своего отца известного философа В. И. Вернадского осознавал себя русским и неоднократно в письмах советовал папе перестать считать себя украинцем.

Первые статьи по национальному вопросу и украинскому сепаратизму Н. И. Ульянов написал еще в лагерях ди-пи. Сильное влияние оказали на него взгляды известного русского философа Николая Онуфриевича Лосского на украинский и белорусский сепаратизм. Н. О. Лосский даже написал специальную работу против расчленителей русского народа [7]. Затем, после переезда в 1953 г. в Монреаль (Канада), Н. И. Ульянов работал над украинской исторической тематикой XVI–XVII вв. на небольшую субсидию профессора Гарвардского университета Михаила Михайловича Карповича — «отца русской исторической школы в США».

Под влиянием своего старшего друга, известного историка и публициста Сергея Петровича Мельгунова Н. И. Ульянов вступил в «Союз борьбы за свободу России» (СБСР), существовавший в 1947–1961 гг. Как вспоминает его друг П. А. Муравьев, познакомившийся с ним на политической почве в рамках СБСР: «Прямого участия в политической работе Н. И. (Ульянов. — П. Б.) не принимал, это было не его стихией; примкнул к Союзу скорее по причине духовной близости к участникам организации, культурный уровень которой в те времена, несомненно, выделялся среди эмигрантских политических организаций. В Союзе Н. И. представлял как бы “культурную” оппозицию, противопоставляя политическим вылазкам серьезную культурную работу» [8, с. 44].

В своем творчестве историк большое внимание уделял разрешению национального вопроса. Его подход отличался многообразием и имел различные аспекты — политологические, исторические, этнографические, философские и т. д. В большинстве своих работ Н. И. Ульянов исследовал феномен сепаратиз-

ма в российской действительности XIX–XX вв. Его интересовала мировоззренческая трансформация различных идейных течений XIX в., превратившихся в XX столетии в национал-сепаратистские политические партии.

В марте 1953 г. по приглашению «Американского комитета по борьбе с большевизмом» Н. И. Ульянов как политический и пропагандный представитель СБСР стал первым главным редактором русской программы радиостанции «Освобождение» (ныне «Свобода») в Мюнхене [6, с. 33]. С самого начала его деятельности в качестве редактора обнаружились резкие противоречия между русской редакцией и американским советником Манангом Вильямсом. Последний требовал изменения содержания, оформления и общего тона русских передач, а главное — ЦРУ в его лице требовало сменить антикоммунизм на оголтелую русофобскую пропаганду, направленную на расчленение России прямо по рецептам нацистского идеолога А. Розенберга. Н. И. Ульянов, обладавший, в отличие от эмигрантов третьей «волны», высокой принципиальностью, через месяц демонстративно вышел в отставку. Именно этот эпизод из его биографии позволил его другу журналисту М. М. Корякову написать в статье к семидесятилетию историка: «Конечно, значительны и научные и литературные заслуги Н. И. Ульянова, но, на мой взгляд, пожалуй, значительнее всего вот тот урок, который он преподавал нам всем — УРОК ВНУТРЕННЕЙ СВОБОДЫ!» [12, с. 4].

По мнению Н. И. Ульянова, ни у одной из послевоенных политических партий и группировок в эмиграции (власовцы, солидаристы, неомонархисты и т. д.) не было разработано собственной программы разрешения национального вопроса [26, с. 150]. Попыткой выработать такую идеологию был план СБСР по национальному устройству будущего российского государства. Он базировался на принципе федерации «при условии сохранения незыблемого принципа сохранения исторической России». Федерация понималась как разделение территории страны

на крупные области (земли — штаты) по принципу национальному, географическому, экономическому и культурно-историческому. Каждая область имеет местный парламент, обеспечивающий ее законодательную, административную и бытовую самостоятельность. Всем национальностям, населяющим Россию, независимо от территории гарантируется свобода языка, преподавания и культурной автономии. Внешняя политика, распоряжение и руководство военными силами, монетное дело и иные государственные функции общероссийского значения находятся в руках центральной власти [17, с. 89].

Взгляды самого Н. И. Ульянова были правее политической стратегии и тактики СБСР. Сепаратизм во всем мире Н. И. Ульянов делил на две категории: стремление к независимости реально существующих наций и лженаций — этнографических и региональных групп, в целом не отличающихся от своего народа: техасцы, калифорнийцы, бургундцы, провансальцы, гасконцы, баварцы, пруссаки, поданцы (считающие, что севернее реки По живут не итальянцы, а другая нация), сицилийцы и т. д. К последней группе в России он относил украинцев, белорусов, сибиряков, уральцев, волгарей и казаков.

Н. И. Ульянов вывел схему развития сепаратизма на российском геополитическом пространстве. Начинается он с требований признания языкового

и культурного, потом речь идет о минимальной национально-культурной обособленности. Затем следует этап осуществления национальной автономии в рамках единого государства. Последующей стадией является достижение национальной независимости. Созданные независимые государства предъявляют локальные территориальные претензии. Как бы ни были нелепы и смешны притязания Эстонии на Печоры, Изборск и Ивангород, Латвии на Пыталово, Литвы на Калининградскую область, Украины на Воронежскую, Белгородскую и Кубанскую области, вместе они представляют опасность для существования Российского государства. В завершение следует создание собственного «имперского пространства» — сепаратизм выходит на общероссийский простор неизбежной с фатальной гигантоманией — «образом создания собственной евразийской империи, если не до Тихого океана, то хотя бы до Урала». [23; 25] Основной особенностью России со времен Рюрика и Олега, в понимании Н. И. Ульянова, являются два фактора — многонациональность и обширная территория [24, с. 68]. По его мнению, западные концепции решения национального вопроса в России совершенно неприменимы.

В силу исторических условий и особых методов освоения окраины огромные массы русского люда давно уже вышли за пределы старого Московского Царства и разлились по необъятным просторам одной шестой земного шара. Это не горсточка бельгийцев в Конго и голландцев в Индонезии, это огромные массивы, зачастую превышающие численно тот народ, в землях которого они осели. В общей сложности, это может быть, добрая половина всего русского народа. И эта половина окажется вдруг «заграницей», на положении жестоко преследуемых людей. Это только мы, русские, в каждой своей политической платформе обеспечиваем национальным меньшинствам национально-культурную автономию, но ни одна еще сепаратистская группа не сделала подобного заявления в отношении русского народа [22, с. 166].

Еще в 1951 г., при жизни И. В. Сталина, эмигрант-антикоммунист предвидел такой вариант событий:

Русские поставлены будут перед необходимостью обашкириваться, отатариваться, *украинизироваться* и т. д. Наш народ, поэтому вынужден либо найти достойное для всех народов разрешение национального в рамках общего государства, либо, если это встречает саботаж и этому противопоставляется идея раздела России — *грудью встать на защиту собственного существования* (курсив мой. — П. Б.) [22, с. 166].

В том же году в первом варианте «Истории и утопии» Н. И. Ульянов предупреждал:

Ладыя сепаратизма может приплыть к желанному берегу только через море великорусской крови. Жалуясь на геноцид и приветствуя издание законов против него, самостийники лелеют идею геноцида против великоруссов [23, с. 20].

Авторитет профессора Н. И. Ульянова как специалиста в национальном вопросе стал столь велик, что известный монархист Б. Л. Солоневич в своем проекте создания экспертного «Русского Совета» — эмигрантского протопра-



вительства России, называл его имя одним из первых наравне с изобретателем вертолета и самолета-амфибии, мецената И. И. Сикорским [18, с. 4].

С 1956 г. Н. И. Ульянов работал в крупнейшем американском университете — Йеле (Нью-Хевен) и регулярно печатается в эмигрантской прессе. В 1965 г. в парижском журнале «Возрождение» выходит итоговая работа историка «Происхождение украинского сепаратизма», через год она была напечатана отдельным тиражом. До сих пор не ясно, почему она была напечатана не в США, как это обозначено на титульном листе, а в Мадриде, в Испании, где никаких крупных русских издательств не было. Удивительно быстро для русских эмигрантских изданий научная монография разошлась. Лишь впоследствии выяснилось, что большая часть тиража попала не к читателям, а была в панике была скуплена украинским эмигрантами-шовинистами и уничтожена [11, с. XI]. Особенностью книги, так же как и журнала «Возрождение», была очень примечательная орфография. В ней отсутствуют еры на конце слов и фита, но, согласно дореволюционным правилам, есть *i* и *ять*. Современный публицист Л. М. Аринштейн удачно охарактеризовал эту книгу: «Перед нами монументальный научный труд и политический памфлет, слитые воедино» [1, с. 6].

У современного читателя возникает законный вопрос — почему Н. И. Ульянов назвал свою книгу «Происхождение украинского **сепаратизма**», а не национализма. Тем более что сторонников общерусской и малороссийской ориентации с 2013 г. на «незалежной Украине» стали называть «сепаратистами» («сепаратяками», «сепаратами»), в то время как они и не скрывают, что их конечная цель — войти в состав России в любой форме: конфедерации, федерации, автономии или как несколько областей. Понять логику майдаунов столь же сложно как инопланетную, негуманоидную цивилизацию, но предоставим слово самому Н. И. Ульянову. Во введении к монографии он написал:

В заглавии настоящей работы, не случайно употреблено слово «сепаратизм» вместо «национализма». Именно национальной базы не хватало украинскому самостийничеству во все времена. Оно всегда выглядело движением ненародным, ненациональным, вследствие чего страдало комплексом неполноценности и до сих пор не может выйти из стадии самоутверждения. Если для грузин, армян, узбеков этой проблемы не существует, по причине ярко выраженного их национального облика, то для украинских самостийников главной заботой все еще остается доказать отличие украинца от русского. Сепаратистская мысль до сих пор работает над созданием антропологических, этнографических и лингвистических теорий, долженствующих лишить русских и украинцев какой бы то ни было степени родства между собой [28, с. 4].

После выхода книги имя историка Н. И. Ульянова становится очень популярным. Он оказался главным экспертом по решению украинского вопроса, его призывают как высший научный авторитет подписывать различные обращения [28].

Известный писатель и публицист из второй русской эмиграции В. Д. Самарин так в 1985 г. отозвался об идеях «Происхождения украинского сепаратизма»: ...они нужны именно в наше время, когда по страницам книг, журналов, газет растекается мутная волна русофобства, когда понятие интернационального коммунизма подменяется понятием «русского империализма», когда Запад осуществ-

вляет политику, направленную не против коммунизма, а против исторической России — политику, грозящую всемирной катастрофой [16, с. 195].

Известный историк старообрядчества или, как он сам себя охарактеризовал, «не какой-нибудь “кацап”, а чистокровнейший уроженец Малой Руси, чьи предки были и в казацкой старшине верными подданными русского царя», С. А. Зеньковский писал: «В этом солиднейшем труде, основанном на глубоком знании источников, он разбирает роль провинциальных себялюбцев, ставивших собственные, личные интересы выше интересов своего народа» [5, с. 271].

Один из лидеров Народно-Трудового Союза (НТС) — Глеб Александрович Рар писал в своих мемуарах, что через много лет после выхода «Происхождения украинского сепаратизма», работая на радио «Свобода», он дал эту монографию

прочсть одному из наиболее образованных членов украинской редакции, галичанину, и попросил отметить в книге Н. Ульянова любые ошибки и неточности. Через несколько недель он вернул мне книгу и сказал, что нашел только одну ошибку: не старший брат униатского митрополита Шептицкого был начальником польской разведки, а младший (или наоборот, сейчас не вспомню) ... [13, с. 224].

В то же время украинская сепаратистская эмиграция не могла ничего ответить по существу вопроса и прибегла к излюбленному политическому приему — написанию доносов. Наиболее скандальным было «Донесение Ярослава Туркало», отправленное в виде письма ректору Йельского университета К. Брюстеру, с требованием принятия мер против проводника «русской пропаганды» и «наступления» последних — Н. И. Ульянова. Ректор передал письмо Н. И. Ульянову, а тот радостно вызвал 18 мая 1967 г. через главную русскоязычную газету в США «Новое Русское Слово» своих оппонентов на открытую дискуссию [30], которой, конечно, не последовало, ибо никаких аргументов, кроме «москаль» и «агент КГБ», традиционно не было.

В наши дни история повторилась — львовский рецензент Я. Р. Дашкевич так и не смог что-либо аргументированно противопоставить концепции Н. И. Ульянова [3]. В своей отрицательной рецензии на первое переиздание «Происхождения украинского сепаратизма» в 1996 г. украинский «незалежник», видимо, считавший себя антикоммунистом, повторил ругательные определения В. И. Ленина (!) про антиукраинскую книгу царского цензора С. Н. Щеголева и сделал вид, что не понимает ульяновского понятия «сепаратизм». Логика рецензента-самостийника такова: украинцы — отдельная от русских нация, следовательно, надо было употреблять термин «национализм», а не «сепаратизм». Все байки про угнетение «хохлов» «кацапами» — истина, значит — Н. И. Ульянов, как и все «москальи», врет. Фактические замечания относятся только к неправильному написанию фамилий и инициалов некоторых идеологов «украинства», что, впрочем, легко объяснимо различными вариантами транскрипции с «мовы» на русский литературный язык и тем, что само украинское правописание в XX в. несколько раз менялось, как в СССР, так и в диаспоре. Я. Р. Дашкевич (1926–2010) — личность примечательная: известный украинский псевдоисторик и фальсификатор, сын подполковника «сечевых стрельцов», в 1949 г. был арестован МГБ за связь с антикоммунистиче-

ском подпольем, в 1955 г. реабилитирован, и после 1991 г. в «незалежной» стал доктором исторических наук. Его работы полны не только передергиваний, но и фактических ошибок. Это не только отрицание родства Киевской Руси и Российской империи, но и смелые заявления о неславянском происхождении жителей Владимиро-Суздальского княжества и о том, что Александр Невский никогда не участвовал в Невской битве и Ледовом побоище, ибо в это время был малолетним заложником в Золотой Орде. А русская разведка при Петре I похитила или заменила все документы в европейских архивах о неславянском происхождении московитов и т. д.

Впрочем, можно только согласиться с другим мыслителем Русского Зарубежья, Иваном Лукьяновичем Солоневичем: спорить с украинскими и белорусскими сепаратистами бессмысленно и бесполезно, потому что «у этих милостивых государей нет за душой ничего, кроме бездарности и ненависти» [21, с. 108]. Вести полемику с ними также нельзя, ибо начинаешь сомневаться в их психическом здоровье. Все твои аргументы из истории человечества или Восточной Европы, даже самые примитивные, «свидомые» априорно отвергают ибо, «доказывать все это профессиональным самостийникам нет никакого смысла. Они ничего этого не будут слушать не потому что это было не правдой, а потому, что все это им не выгодно» [21, с. 111].

Так, Н. И. Ульянов пишет:

М. В. Юзефович долго полемизировал с друзьями, писал статьи, разоблачал неблагоприятные приемы их пропаганды. Это благодаря ему обнаружился скандал с переводом «Тараса Бульбы» на украинский язык, где переводчик Лобода позволил себе вставить в текст слова и фразы политического характера, не принадлежащие Гоголю [27, с. 112; 28, с. 195].

В наши дни на основании фальсифицированного украинского теста «Тараса Бульбы» «свидомиты» обвиняют режиссера Владимира Бортко в искажении произведения Н. В. Гоголя при экранизации одноименного произведения... Сам Михаил Владимирович Юзефович (1802–1889), поэт, председатель киевской археографической комиссии, был большим патриотом своего малороссийского края и любителем народного слова. М. В. Юзефович был один из основателей «Громады» и участвовал в ее литературной деятельности. Но он, как и многие малороссияне,

просто, до смерти боялся революции и расчленения России. Это он автор, ставшего знаменитым, выражения «Единая неделимая Россия», написанного по его предложению на памятнике Богдану Хмельницкому. Нападая с такой злобой на этот лозунг, самостийники, видимо, не подозревают о его украинском происхождении [27, с. 111; 28, с. 195].

Знаменитая фраза И. Л. Солоневича блестяще характеризует психологию всех сепаратистов:

Всякие самостийности имеют, по существу, весьма простую подкладку: сколько получается министерских, посольских, консульских и прочих постов. Я эту подкладку знаю довольно хорошо. На моей родине, в Белоруссии, тоже были такие самостийники — из неудавшихся народных учителей, мечтавших

о министерских постах. Министерский пост в Российской Империи — не очень просто достижимая вещь. Но в белорусской республике «с сеймом у Вильни або у Минску» — сколько разведется таких министерских, посольских и консульских постов. И перед каждым захудалым счетоводом откроются блестящие перспективы — представительство самостийной белорусской республики — например — в Уругвае. А народные массы будут оплачивать все эти посты своими трудовыми денежками. Нет, для народных масс Империя Российская на много проще, удобнее и лучше [20, с. 27–28].

Самым удачным типом сепаратистского движения в России Н. И. Ульянов считал «самостийничество», которому и посвятил свою крупнейшую работу «Происхождение украинского сепаратизма» — первую научную монографию на эту тему. Монографию можно разделить на три основные части: сепаратистские настроения в казацкой старейшины в XVII в.; возрождение малороссийского казакофильства начале XIX в.; оформление идеологии самостийничества в конце XIX — начале XX вв. Автор дает нелицеприятную оценку течения, отколовшего от нашей родины примерно одну треть народа. Он рассматривал русский (великорусский), белорусский и украинский — малороссийский народы как единую этнокультурную общность. По Н. И. Ульянову, украинский сепаратизм прошел четыре основные стадии своего развития: «казакофильство» — романтическое воспевание запорожцев; «малорософильство» — любование областными особенностями Юга России; «укаинофильство» — романтические проекты местных народников-социалистов; и, наконец, в XX в. «украинство» — политическое партийное течение, наполненное ненавистью ко всему не «истинно» украинскому [28; 29].

К этому труду примыкает множество статей, эссе, рецензий, научных работ Н. И. Ульянова: «Украинцы и псевдоукраинцы», «Зеркало украинского национализма», «Происхождение украинцев и великоруссов в свете сепаратистской “науки”», «Русское и великорусское», «Русь-Малороссия-Украина», «Богдан Хмельницкий», «Шевченко Легендарный», «Лжепророк», «Один из забытых», «Об одном проекте разрешения национального вопроса в России», «Формальный национализм», «Путевые письма Василия Кельсиева» и т. д.

Во всех своих работах Н. И. Ульянов убедительно доказывает, что главной чертой украинского самостийного мифотворчества является совершенно беззащитная фальсификация — лингвистическая этнографическая, историческая, антропологическая, экономическая и даже филологическая.

Причем часто самостийники в своем сепаратизме доходят до кощунства. Украинская автокефальная церковь причислила атеиста Т. Г. Шевченко к лику святых угодников. А в изданном этой церковью «Молитовнике для вжитку украинской православной людности» (Маннгейм, 1945) все имена греко-римских и библейских святых, ставшие за тысячу лет своими на Руси и общеевропейскими, заменены обыденными простонародными кличками — Тимошь, Василь, Гнат, Наталка, Горпина, Полиарка. В последнем лишь с трудом можно опознать св. Аполинарию. Женские имена в «Молитовнике» звучат особенно жутко для православного уха, тем более, когда перед ними значатся «мученицы» или «преподобная»: Святые мученицы Параська, Подоська, Явдоха. Не успевают православный человек подавить содрогание, вызванное такой украинизацией,

как его сражают «святыми Яриной и Гапкой». Потом идут «мученицы Палажка и Юлька» и так до преподобной Хиври [28, с. 268].

Байки про украинцев — прямых потомков населения утонувшей Атлантиды сменяются сказками о том,

что русские представляют собою потомков людей ледникового периода, родственных лопарям, самоедам и вогулам, тогда, как украинцы — представители переднеазиатской круглоголовой расы, пришедшей из-за Черного моря и осевшей на местах освобожденных русскими, ушедшими на север вслед за отступающим ледником и мамонтом [28, с. 5].

Правда, при этом забывают упомянуть, что выдумавший это В. Щербак-кивский опубликовал свою «Формацію української нації» в Праге в 1942 г., т. е. с разрешения оккупационных немецких властей и согласия нацистской цензуры. К этому примыкает бесконечное повторение, без указания источника, и русофобских фантазий XIX в. поляка — эмигранта во Франции графа Фадея Чацкого: «Украина и украинцы произошли у него не от слова «окраина», «край», но от какой-то никому, кроме него, не ведомой орды «укров», пришедшей якобы из-за Волги в VII веке» [29, с. 54; 28, с. 6].

Не останавливаются сепаратисты даже перед грубейшими, неслыханными искажениями памятников древней письменности. Так, у эмигрантов-украинцев, пишет Н. И. Ульянов, вошло в правило при цитировании «Повести временных лет» и других летописей заменять понятия «Русь», «русская земля», «русские» на термины «Украина», «украинское» [29, с. 58]. Такая же судьба в сепаратистской прессе постигает и «Слово о полку Игореве» и «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона, и даже паломничество игумена Даниила в Святую Землю «откорректировано». В знаменитом диалоге, где король Иерусалимский разрешает монаху поставить лампаду на гроб господень, тот ставит «не только за себя и за свои грехи, а **за всю землю русскую**». У самостийников же вместо последнего слова — «украинскую». «Что бы сказали французы, — вопрошает Н. И. Ульянов, — если бы в «Песне о Роланде» все слова «Франция» были заменены на Гасконь?» [29, с. 58].

Нельзя безнаказанно издеваться над культурой, а делает это в политических целях — преступно. В XX в. мировой трагедией закончились фарсы, разыгранные Б. Муссолини и А. Гитлером, когда современные буржуа, лавочники и пролетарии задумали, напялив тоги древних сенаторов и украсив себя рунами и свастиками древних германцев и ариев, поиграть в «римскую империю» или «третий рейх».

Столь же недостойный фарс разыгрывают самостийники, модернизируя Киевскую Русь, зачисляя князей в запорожцы, изображая св. Владимира с моржовыми усами, с чубом, в широченных шароварах, и объявляя всю древнерусскую украинской культурой [29, с. 59].

Многие наши современники наивно полагают, что украинские нацисты боролись с не русскими и не с Россией, а с коммунизмом и СССР. Н. И. Ульянов великолепно показывает, что они до бешенства ненавидят наше государство (многонациональную империю) и культуру и именно поэтому выступают

против всякой империалистической России — России большевицкой и царской, России фашистской и демократической, России панрусистской и панславистской, России буржуазной и пролетарской, России верующей и неверующей, России — покровительницы православия, ислама, последователей Моисея, России — защитницы угнетенных и колониальных народов, России мессианской и России — защитницы мирового пролетариата, России Милюкова и России Власова, вообще против России, которая уже сама по себе является синонимом империализма [22, с. 163].

Употребляя термин «империя», историк не вносил в это понятие какой-либо отрицательный подтекст. Н. И. Ульянов считал, что империя — это **многонациональное** государство, имеющее сложную государственную иерархию. Империя может включать федеральные, автономные и унитарные части, выделяемые по территориальным, экономическим и этнографическим признакам.

Украинские самостийники выдумали ярлык «москальский фашизм», под который подгоняются взгляды и политика всех русских царей, А. Ф. Керенского, И. В. Сталина, русских историков и ученых XIX–XX вв. и даже наших современников А. И. Солженицына и Д. С. Лихачева [10]. Ныне, дабы приблизиться к толерантности Евросоюза, более используется термин «жидо-москальский империализм», а научные труды Н. И. Ульянова доводят «свидомитов», в прямом смысле до бешенства, т. к. полностью опровергают несостоятельность и лживость их идеологии.

Все оппоненты творчества Н. И. Ульянова признают, что читать его работы очень интересно, «но публицист он страстный и пристрастный» [15]. Вместе с тем — как можно относиться к «гениальным» утверждениям таких идеологов самостийности, как доктор Ростислав Ендик, который в книге «Вступ до расовой структуры Украины», заявил, что украинцы отличаются от всех народов Европы, тем, что не вступают в межнациональные браки? [4, с. 312]

Ошибочной надо признать точку зрения, согласно которой советская историография не обращала на работы Н. И. Ульянова никакого внимания. Были специфические публикации с умелым препарированием его взглядов для советского читателя. Так, некий М. Русланов в газете «За Возвращение на Родину» (органе одноименной организации) писал о конце эмигрантской литературы, ссылаясь на Н. И. Ульянова [14]. Еще более примечательна статья в газете «Голос Родины» «Расчленители России» и их покровители из Конгресса США», стыдливо подписанная «Н. У. (Нью-Йорк, США)» [9]. В ней подробно излагались взгляды Н. И. Ульянова, против сепаратистов всех мастей, не было только имени автора.

Во многом вина за сложившуюся ситуацию лежит и на русской интеллигенции. Вслед за Н. И. Ульяновым мы должны, по совести, сказать про население современной Украины:

Между тем надо считать просто чудом, что этот народ до сих пор не утратил идеи общерусского единства. Мы ее не только не укрепляли, но в течение целого столетия делали все от себя зависящее, чтобы подорвать ее и выкорчевать в сознании южно-руссов. Мы их отдали на растление всем бесам национализма. Не они вступили на путь сепаратизма, а мы усвоили теорию, по которой они обязательно должны стать народом самобытным, вплоть до государственного отделения [26, с. 155].

Так же не побоимся и приведем несколько цитат Н. И. Ульянова об обстановке, в которой находился в период 1917–1947 гг. многострадальный малороссийский народ:

За последние 30 лет он подвергся действию всевозможных развращающих сил, пережил короткую, но зверскую петлюровскую украинизацию, пережил тупую, бессмысленную, но страшную по своей длительности большевицкую украинизацию, испытал иезуитское нашептывание галичан, воспользовавшихся большевицкой политикой и пославший на Украину «диячей» в виде учителей, литераторов, научных работников и проч., испытал, наконец, дважды немецкую пропаганду, направленную на отторжение его от России [26, с. 154–155].

Чего только не предпринято было в период гитлеровской оккупации для натравливания украинцев на русских. Даже позволено было в центре Киева стрелять в людей, не желавших «розмовлять по украински» [22, с. 165].

И все же остался прежним «русским» народом, а после этой войны более «русским», чем когда бы то ни было. Сотни тысяч его, если не миллионы, завезены были в Германию, и эти люди проявили здесь, на чужбине, столь ярко выраженное российское обличье и до такой степени оказались чуждыми сепаратистских тенденций, что только слепец мог не узнать в них наших прежних «малороссов» [26, с. 155].

Труды Н. И. Ульянова входят в число лучших образцов российской интеллектуальной критики украинского сепаратизма наряду с В. В. Шульгиным, С. Н. Щеголевым, А. М. Волконским, А. В. Стороженко, А. Ю. Геровским, И. И. Лаппо, В. Р. Вавриком, И. Л. Солоневичем, Андреем Диким и др.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аринштейн Л. М. Чем замечательна книга Ульянова // Ульянов Н. И. Происхождение украинского сепаратизма. — М., 2007. — С. 5–19.
2. Вернадский Г. В. Русская историография. — М., 1998.
3. Дашкевич Я. Р. Дві рецензії // Українські проблеми. Журнал Українські діаспори. — 1998. — № 2 (17). — С. 142–151.
4. Ендык Р. Вступ до расовой структуры Украины. — Мюнхен: Изд-е Наук. т-ва им. Шевченки, 1949.
5. Зеньковский С. Верный флагу. Памяти Н. И. Ульянова (1905–1985) // Новый журнал. — 1985. — № 160. — С. 268–274.
6. Карин С. Судьба радиостанции «Освобождение» // Рос. демократ. — Париж, 1953. — № 2 (Сб. 23). — С. 32–36.
7. Лосский Н. О. Украинский и белорусский сепаратизм // Грани. — Франкфурт н / Майне, 1958. — № 39; переизд.: Север. — Петрозаводск, 1992. — № 4. — С. 99–103.
8. Муравьев П. А. Жизнь — это творчество // Отклики. — Нью Хэвен, 1986. — С. 39–55.
9. Н. У. [Нью-Йорк, США] «Расчленители России» и их покровители из Конгресса США // Голос Родины. — 1962. — № 31. — С. 3.
10. Науменко Н. Солженіцин кує нам нові кайдани // Шлях перемоги. — Мюнхен, 1990. — 7 жовтня. — С. 1–2.
11. От редакции // Ульянов Н. И. Происхождение украинского сепаратизма. — М.: Индик, 1996. — С. V–XII.

12. Отклики: Сб. ст. памяти Николая Ивановича Ульянова (1904–1985) / Ред. В. М. Сечкарев. — Нью Хэвен, 1986.

13. Пар Г. А. «... И будет наше поколение давать истории отчет»: Воспоминания. — М.: Рус. путь, 2011.

14. Русланов М. Размышления о «долларовой росе» в эмигрантском болоте // За Возвращение на Родину. — 1959. — № 59 (354), июль. — С. 2.

15. С. В. Украинский сепаратизм // Русская мысль. — Париж, 1967. — 11 февр. — С. 3.

16. Самарин В. Д. Служение России (Памяти Н. И. Ульянова) // Вече. — Мюнхен, 1985. — № 18. — С. 193–196.

17. Сборник российских политических программ 1917–1955. — Выборг, 1991.

18. Солоневич Б. Л. Кто же??? // Родина. — Нью Йорк, 1961. — № 98. — С. 4.

19. Солоневич Б. Л. От редакции // Родина. — Нью Йорк, 1966. — № 154. — С. 6–7.

20. Солоневич И. Л. Вся власть русским мозгам! — СПб., 2003.

21. Солоневич И. Л. Наша страна. XX век. — М., 2001.

22. Ульянов Н. И. Большевизм и национальный вопрос // Возрождение. — Париж, 1951. — № 13. — С. 156–167.

23. Ульянов Н. И. История и утопия // Российский демократ. — Париж, 1951. — № 1 (сб. 20). — С. 9–20.

24. Ульянов Н. И. История и утопия // Спуск флага. — New Haven, 1979. — С. 61–71.

25. Ульянов Н. И. К национальному вопросу // Социалистический вестник. — Нью-Йорк, 1948. — № 6. — С. 115–116.

26. Ульянов Н. И. Об одном учении в национальном вопросе // Возрождение. — Париж, 1949. — № 6. — С. 150–156.

27. Ульянов Н. И. Один из забытых // Спуск флага. — New Haven, 1979. — С. 99–121.

28. Ульянов Н. И. Происхождение украинского сепаратизма. — Нью-Йорк, 1966.

29. Ульянов Н. И. Русь — Малороссия — Украина // Рус. демократ. — 1953. — Париж, 1953. — № 2 (сб. 23). — С. 46–59.

30. Columbia University Libraries, Rare book and Manuscript Library Bakhmeteff Archive. S. G. Pushkarev Printed Materials. Box.13. Files: «Вырезки: Культура русской эмиграции».



## *Мир и Война* (к 100-летию начала Первой мировой войны)

УДК 82.091

*В. С. Черепенчук\**

### РОССИЙСКАЯ ПЕРИОДИЧЕСКАЯ ПЕЧАТЬ ВРЕМЕН ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК<sup>1</sup>

В представленной статье рассматривается период, важный как для мира в целом, так и для развития российской прессы в частности. Автор рассматривает возможность получения информации о Первой мировой войне из такого источника, как периодическая печать, уделяя особое внимание возможностям отечественных архивов и библиотек. Масштабность событий 1914–1919 годов, беспрецедентное число жертв и разрушений (по официальным данным насчитывается более 9 миллионов павших на поле боя) — все это заставляет использовать возможно большее число источников для достоверного изучения эпизодов «Великой войны». Нужно отметить, что Российская империя распалась в 1917 году, что вызвало к жизни множество новых образцов периодической печати. Их важная роль как исторических источников также освещена.

**Ключевые слова:** Первая мировая война, газеты, исторический источник, сохранность

*V. S. Cherepenchuk*

*The Russian newspapers during the World War I as a historical source*

This article reflects an important aspect of the Russian press. The author investigates ways to receive information about World War I from Russian newspapers of that time. Major attention is paid to the problem of keeping old press in our archives and libraries. It is a tragic part of the history of Russia and world history: the four years of the Great War — as it was then known — saw unprecedented levels of carnage and destruction, thanks to grueling trench warfare and the introduction of modern weaponry such as machine guns, tanks and chemical

---

\* Черепенчук Валерия Сергеевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Российского Государственного гидрометеорологического университета (РГГМУ), [valeriyahistory@yandex.ru](mailto:valeriyahistory@yandex.ru).

<sup>1</sup> Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 13-04-00177а «Историческая память о “Великой войне” 1914–1918 гг. в русской словесности, художественной и духовной культуре».

weapons. By the time World War I ended in the defeat of the Central Powers in November 1918, more than 9 million soldiers had been killed. The Russian Empire was split in 1917, and this process was followed by appearance of a new type of newspapers. The important role of this historical sources is shown.

**Keywords:** World War I, newspapers, historical source, keeping

В 2014 году исполнилось 100 лет с начала грандиозного вооруженного конфликта — Первой мировой войны, которую до 1939 года обычно называли Великой войной (в России и позже — в Советском Союзе — были приняты наименования «Большая война», «Вторая (или “Великая”) Отечественная», «Германская», «Империалистическая»). На протяжении пяти лет миллионы людей по всему миру погибали в окопах на фронте и во время обстрелов городов и деревень, умирали от голода и эпидемий, пропадали без вести — в то время как распадались могущественные некогда империи, складывались новые государственные институты и на фоне войны выходило на новый уровень революционное движение.

Изучение событий Первой мировой войны — в первую очередь тех, которые имели непосредственное отношение к Российской империи — долгое время велось через призму советской догматики; впрочем, о же самое можно сказать и в отношении многих других исторических эпизодов. Участие России в «Империалистической» войне в большинстве случаев оценивалась как своего рода каприз царского (а впоследствии — Временного) правительства, воспоминания многих участников боевых действий не издавались и замалчивались — ведь значительная их часть впоследствии перешла в «белый» лагерь. И в настоящее время, несмотря на открытие многих «спецхранов» и огромное количество публикаций, в истории Первой мировой войны еще остается множество спорных вопросов.

Конечно, при изучении того или иного события целесообразно привлекать весь спектр доступных материалов — административные документы (циркуляры, акты, протоколы), письма, дневники, мемуарику. Кстати, в «Записках участника Первой мировой войны» Я. М. Ларионова есть интересное утверждение:

Материалом для описания и исследования военных операций служат обыкновенно директивы, приказы, приказания, реляции, дневники частей и штабов войск и прочее. Но многие из таких документов или утеряны или уничтожены, и вместо них возможно появление подложных документов. Кроме того, действительность свидетельствует, что и подлинным документом следует доверять с большой осмотрительностью и осторожностью, лишь после тщательной их проверки и сравнения со многими другими документами, так как то служебное преимущество, которое предоставил новый статут ордена Св. Великомученика и Победоносца Георгия кавалерам этого ордена, породило крайне вредное для армии стремление выдвинуть собственную персону за счет других начальников... Средствами для этого были ложные реляции и ложные донесения; были даже случаи отдания ложных приказов, сопровождавших канцелярское маневрирование для избежания суровой кары закона за свои промахи и ошибки [8, с. 7–8].

Помимо вышеперечисленных, интересным и перспективным источником является периодическая печать. Газеты заслуживают особого внимания

в первую очередь благодаря их распространенности, популярности, доступности — все это делало их не только средством формирования общественного мнения, но и достаточно достоверно отражало весь существовавший тогда спектр политических устремлений и взглядов. Ведь большинство изданий так или иначе находились под влиянием людей, стоявших во главе редколлегии или «спонсировавших» выход газеты. Даже издания, заявлявшие о себе как «беспартийные», зачастую работали в русле какой-то вполне узнаваемой политической платформы. Важно и то, что газетные статьи подчас отражают более непосредственную реакцию на события, чем мемуары и даже дневники, в которых в ряде случаев присутствуют более поздние дополнения.

Особое внимание следует уделить тому факту, что в конце 1917 — начале 1918 года, параллельно с военными действиями на фронтах Первой мировой, в России происходят несколько важнейших событий: отречение Николая II, приход к власти Временного правительства и затем — октябрьский переворот с последующим заключением Брестского мира, началом Гражданской войны и иностранной интервенцией. И рассматривать российскую прессу времен Первой мировой войны нужно только с учетом этих исторических особенностей, что влечет за собой достаточно сложную классификацию образцов периодической печати.

К началу XX века газетный рынок в России был весьма насыщен. Наряду с «общественно-политическими» изданиями имелись «литературные», «профессиональные» газеты — такие, как «Русский врач» или «Земледельческая газета», широко распространена была церковная периодика. Разнообразна была и «целевая аудитория» газет того времени: дешевые доступные «листки» для небогатых россиян — такие, как «Петербургский листок» или «Сельский вестник» (выпускавшийся под патронажем «Правительственного вестника») были не менее популярны, чем «буржуазные» «Санкт-Петербургские ведомости» или «дворянско-реакционный» «Гражданин». Настоящий расцвет начинается после 1905 года, благодаря «Манифесту 17 октября» — возникает множество «партийных», «беспартийных», «национальных», «юмористических» и других газет; правда, после завершения первой русской революции многие издания прекратили свое существование.

К 1914 году периодическая печать представляет собой практически полный спектр политических платформ, существовавших в России на тот момент: от изданий, заявлявших о себе как «социалистические», до правомонархическо-черносотенных. Очень разнообразны были способы подачи материала: от серьезного аналитического рассмотрения военных событий до лубочно-«простонародного» стиля, от ура-патриотических восторгов в адрес «русских богатырей» до объективного признания как достижений, так и тактических ошибок командования.

Роль «рупора» действующей власти играли такие газеты, как, например, «Правительственный вестник» и «Московские ведомости». Кадетская «Речь», в создании и функционировании которой принимал участие такие видные деятели, как В. Д. Набоков, И. И. Петрункевич, П. Н. Милюков, П. Б. Струве и другие, изначально занимала весьма осторожную позицию и призывала к уклонению от войны с австро-германским блоком. Но впоследствии издатели

перешли к поддержке «войны до победного конца». Схожая история произошла и с газетой «Новое время», издававшейся товариществом А. С. Суворина. Она перешла от умеренно-либеральных позиций к жестким и подчас реакционным призывам. В 1901–1917 годы одним из ведущих публицистов газеты был М. О. Меньшиков, отличавшийся явными националистическими убеждениями.

После начала Первой мировой войны экономический кризис, связанный с ведением военных действий, заставил некоторые редакции прекратить свою деятельность. После марта 1917 года заметно активизируются издания социалистической направленности, а после ноября 1917 г. — окончательно оформляются два лагеря: большевистский (советский) и антибольшевистский, не отличавшийся единством мнений и оценок.

В 1917–1918 годах вся система периодической печати в России была серьезнейшим образом изменена. После 1917 года исчезают многие крупные издания, которые на протяжении десятилетий были привычны российским обывателям: например, «Утро России», издававшееся под покровительством знаменитых предпринимателей — братьев Рябушинских. На территориях, подвластных новому правительству — Совету народных комиссаров — уже 27 октября (9 ноября) 1917 года В. И. Ленин подписывает Декрет о печати, согласно которому все оппозиционные большевикам издания подлежали закрытию. Правда, для полного разгрома «инакомыслящих» все же потребовалось некоторое время. На первый план в Советской России выходят такие периодические издания, как «Правда», «Известия Всероссийского Центрального Исполнительного комитета Советов Крестьянских, Рабочих, Казачьих и Красноармейских депутатов и Московского Совета Рабочих и Красноармейских депутатов», «Беднота», «Коммунар», «Вечерние известия Московского Совета Рабочих и Красноармейских Депутатов и Областного исполнительного комитета Советов», «Петроградская правда».

Что же касается регионов, неподвластных большевикам, то в них газетное дело отличалось невероятной пестротой и разнообразием. Новые издания возникали и исчезали с учетом смены власти, изменений линии фронта, наличия или отсутствия в регионе союзнических войск. Подчас на той или иной территории ввиду приближения военных действий или начавшейся оккупации периодические издания могли выходить с перерывами или просто не выходить. Яркий пример — образованные в конце 1918 года прибалтийские Советские республики, просуществовавшие всего несколько месяцев. Сведения о выходящих на их территории периодических изданиях крайне скудны. Нередки случаи, когда в одном и том же населенном пункте с интервалом в несколько недель или даже дней выходили газеты с диаметрально противоположной политической «ориентацией», либо газета переходила под крыло новой власти и меняла свое содержание. В качестве примера можно привести омский «Вестник Временного Всероссийского правительства», который после «колчаковского переворота» в ноябре 1918 года вышел под названием «Правительственный вестник»; характерна в этом отношении и одесская «национально-прогрессивная» газета «Единая Русь». Первый ее номер вышел через два дня после того, как в августе 1919 года Одесса была занята «десантным добровольческим отрядом полковника Туган — Барановского», о чем и было сообщено на первой

полосе [13, с. 1]. В целом с 1914 года многие периодические издания теряют один из своих важнейших признаков — периодичность.

Даже в самых крупных библиотеках и архивах некоторые издания 1914–1919 годов подчас представлены одним — двумя номерами. Причина этого не только в том, что друг на друга «накладываются» события Первой мировой и Гражданской войн и во многих регионах выпуск газет становится попросту невозможен, но и в том, что многие образцы прессы интересующего нас периода в годы советской власти попали в «спецхран». Изданный в 1990 году четырехтомный каталог «Газеты первых лет советской власти 1917–1922», содержащий почти 4000 наименований, отражает только те наименования, которые зафиксированы в открытых фондах [10]. Даже появившийся чуть позднее каталог «Несоветские газеты», изданный Российской Национальной библиотекой, не закрыл полностью информационные лакуны, имеющиеся в истории периодической печати периода Первой мировой и Гражданской войн [12]. Сама ситуация военного времени, независимо от идеологической подоплеки, не располагала к сбору и хранению образцов периодической печати. И это также можно отнести к числу причин фрагментарной сохранности того или иного издания в отечественных фондах. К сожалению, нельзя сбрасывать со счетов и форс-мажорные обстоятельства — так, огромное количество газет периода Первой мировой и Гражданской войн погибло в печально известном пожаре в петербургской Библиотеке Академии наук в 1988 году.

Заметим, что даже при условии фактического наличия того или иного издания в библиотеке или архиве не всегда возможно изучить его — многие издания сохранились крайне плохо. В последние десятилетия существует практика микрофильмирования образцов периодической печати, хранящихся в отечественных фондах. Это дает возможность знакомить читателей с газетами прошлых лет, не «тревожа» лишний раз бумажные оригиналы, но, увы, копирование (например, с целью последующей публикации) многих страниц практически бессмысленно ввиду плохой сохранности и неразборчивости текста.

Но даже с учетом всех этих сложностей охватить полностью (или даже просто классифицировать) весь огромный пласт отечественной прессы 1914–1917 годов в рамках одного исследования не представляется возможным. Поэтому хотелось бы рекомендовать два варианта изучения этого вида источников в связи с тематикой Первой мировой войны: либо делать общий обзор хода военных действий с привлечением наиболее ярких, информативных и сохранных образцов периодической печати, либо рассматривать конкретно наиболее интересные события (взятие Перемышля, Моонзундское сражение, подписание Компьенского перемирия и проч.) с позиции возможно большего количества изданий, представляющих различные политические взгляды.

Хочется отметить, что военные события в научной литературе в большинстве случаев рассматривают в основном с точки зрения успешности или неуспешности военных действий, талантливости или бездарности военачальников, оценки количества захваченных военнопленных... Многие издания не уделяют должного внимания моментам, связанным с тыловой жизнью: благотворительность и сбор средств на нужды армии, подарки раненым и ор-

ганизация праздников и концертов в военное время, влияние войны на настроения в разных слоях общества. И изучение периодической печати может способствовать выявлению весьма интересных материалов.

Например, с началом Первой мировой войны в русском обществе резко усилилась нетерпимость к «немцам», невероятного размаха достигла шпионomanия. Август-сентябрь 1914 года ознаменовались многочисленными погромами немецких магазинов и предприятий — особенно в Москве и Петербурге (Петрограде). Газета «Вечернее время» разместила на своих страницах в начале 1914 года несколько полученных редакцией писем, в которых обыватели предлагают свои способы решения проблемы — «что делать с немцами в Петербурге»? В одном из них, за подписью «Ф. Никифоров», содержится предложение «выселить всех немцев в глухие местности, а чтобы они не могли и там вредить, оставить их под строгий надзор» [5, с. 3]. Бойкотировать немецкие товары и всячески способствовать «выдворению» немцев из торговли и политики призывали издания, подобные «Руси православной», пропагандировавшей правомонархические взгляды и служившей проводником черносотенной идеологии. В газете «Русский стяг» от 1 февраля 1915 года содержатся призывы не только бороться с врагом до последней капли крови, но и пересмотреть «немецкую педагогическую систему», обрушившись в том числе и на «главное немецкое укрепление» — Академию наук [14, с. 2]. Так что рассмотрением военных действий и призывами защищать родину на полях сражений газеты того времени отнюдь не ограничивались. В начале 1915 года были приняты особые «ликвидационные законы», лишившие «российских немцев» права землепользования в приграничных территориях. Многие издания того времени освещали особенности и тонкости депортационных процессов. В № 10 газеты «Речь» от 11 января 1915 года читаем:

Петроградский градоначальник распоряжением от 10 января сообщил участковой полиции, что, кроме чехов и словаков, в Петрограде могут быть оставлены еще те поляки и галичане германского и австрийского подданства, которые возбудили ходатайство о зачислении их в русское подданство и в удовлетворении которого отказа не последовало... [6, с. 2]

В последующие годы такие издания, как «Русский стяг», «Голос Руси», «За Россию!» также активно нагнетали антигерманскую истерию. Противоположную позицию — недопущения агрессии по отношению к «русским немцам» — занимала «Петербургская газета», вполне лояльная по отношению к официальной власти и поддерживавшая ее начинания.

Многие издания не ограничивались сухой информацией о состоянии и расположении фронтов и войск (как, например, «Вестник войны» или «Русский инвалид», основанный еще в начале XIX века прежде всего в благотворительных целях). Буржуазные «Утро России», издававшееся при активном участии П. П. Рябушинского, и «Русское слово», превращенное И. Д. Сытиным в крупное популярное издание, печатали помимо военных сводок, телеграмм и сообщений корреспондентов обширные материалы, являвшиеся скорее «военной беллетристикой», размещали многочисленные свидетельства «случайных очевидцев», высказывания военнопленных, интервью с военачальниками. Так,

в «Маленькой газете» от 1 июля 1915 года представлены отрывки из дневника некоего «пленного германского гвардейского офицера», имя которого не указано, но упоминается баронский титул:

Эта война никогда, кажется, не окончится, одной Германии не справиться со всем миром, а на австрийцев надежда плоха. Они и сейчас годны лишь на второстепенные операции. Без нашей поддержки они давно потеряли бы и Будапешт, и Вену. Какое безумие было начинать эту войну! [4, с. 2]

Правда, «дневник» анонимен — при том, что автор заметки дает понять, что с бароном «Вильгельмом фон Р-ц» общался лично.

Необходимо отметить, что в первые месяцы после объявления войны и после первых значительных побед — таких, как взятие крепости Перемышль — патриотический подъем в обществе был очень велик. «Утро России» в статье «Другая армия» пишет:

...разгрому Германии будет способствовать сплоченность союзников и, главное, внутреннее объединение России, в том числе и рабочих. Забастовочное движение было до войны, но как только война была объявлена, забастовки как отрезало.... Никто ни на что личное не рассчитывает, все охвачены общей заботой, все направлено к общей цели. Работает горн, работают доки и заводы, день и ночь работают как пайщики одного общего, всенародного дела. И ничего им лично не нужно. Но печать, как выразительница общественного мнения и общественной совести, должна сказать этой другой, трудовой армии, что Россия благодарна за эту работу — подвиг [3, с. 1].

Интересно бывает сравнить, как газеты разной (или даже схожей) политической направленности рассматривают одно и то же событие. Так, «Русский стяг», политическая ориентация которого уже освещалась, рассказывая о взятии крепости Перемышль, особое внимание уделяет противоречиям между немецкими и славянскими полками как одной из важнейших причин сдачи крепости: «Лица, побывавшие в Перемышле, утверждают, что едва ли не главной причиной сдачи крепости явилась распря между немецкими и славянскими полками гарнизона... Если бы крепость не сдалась, мог вспыхнуть открытый бунт славянских полков» [7, с. 90]. «Утро России» от 27 марта представляет это важное событие через призыв британского общественного мнения: «Лондон узнал об этом из вчерашних вечерних телеграмм. Вчерашние вечерние газеты выпустили большие афиши с краткими, но выразительными словами: «Падение Перемышля». По той лихорадочной поспешности, с которой раскупались экстренные выпуски газет, видно было, как эта новость захватила всех.

Падение Перемышля, — пишет влиятельная «Morning Post», — не только поднимает еще больше престиж русских, но и придает им силу. Престиж — потому, что Перемышль был одним из самых сильных оплотов австрийской империи, а силу — потому, что осаждавшая крепость армия освободилась теперь для осады Кракова или для занятия Венгрии...» [9, с. 2].

Такие издания, как «Вестник Юга» (заявлявший о себе как «Ежедневная прогрессивная общественно-политическая, литературная и коммерческая

газета»), «Время», «Власть народа», «День», несмотря на явную зависимость от политических взглядов свои издателей, отличала вполне взвешенная и адекватная подача аналитических материалов. Газеты учитывали также склонности и уровень образования своей «целевой аудитории» — недорогие «газеты — копейки» отличал простой язык, обилие карикатур, короткие и эмоциональные заголовки. Встречались и случаи нетривиальной подачи серьезного материала: так, в «Русском стяге» от 9 августа 1915 года советы, как уберечься от отравляющих газов, были облечены в стихотворную форму:

Коль заметишь простым глазом,  
Иль смотря на перископ,  
Облако с тяжелым газом  
Надвигается в окоп, —  
Респиратор вынув, маску  
По надрезу разорви.  
И покрепче ту повязку  
На затылке завяжи.  
Коль дышать через повязку —  
Сила газов не страшна,  
Лишь смочи водою маску,  
Если высохнет она... [11, с. 247]

В газетах также можно почерпнуть любопытные сведения относительно снабжения армии. Так, в «Русском инвалиде» от 4 января 1915 года размещена заметка «Поставка в войска лошадей согласно инструкции 1913 года», в которой имеется интересная информация о стоимости четвероногого транспорта и условиях, на которых лошади поставлялись в армию [15, с. 2]. Та же самая газета несколькими днями ранее рассказывала о прибытии из Петрограда в Москву «мобильного» поезда-бани для действующей армии, подготовленного по инициативе супруги министра путей сообщения.

В состав поезда входят: 2 цистерны для воды, 4 вагона-бани, рассчитанный каждый на 24 моющихся, 2 вагона-раздевальни, 2 вагона-одевальни, каждый с 48 номерованными местами для раздевающихся и одевающихся, 2 вагона — чайная и столовая... Предполагается оборудовать таких поездов-бань до двадцати. Инициатива сооружения поездов-бань принадлежит супруге министра путей сообщения... [1, с. 2]

Большой интерес могут вызвать исследования, сравнивающие освещение таких событий, как, например, подписание Брестского мира или Компьенского соглашения «красной» и «белой» прессой. Для молодого советского правительства выход из войны при помощи Брестского соглашения повлек за собой не только чудовищные экономические и территориальные потери, но и необходимость объясняться перед собственным народом. В «Правде» от 8 марта 1918 года, наряду с поздравлениями «работниц» в связи с Международным женским днем на первой полосе, размещена заметка «Всеобщее вооружение народа»:

В навязанных нам Германией условиях мира имеется пункт о полной демобилизации нашей армии, т. е. о приведении ее в то положение, в котором она была до войны. Понятно, что раз страна выходит из состояния войны, то она должна перевести свои вооруженные силы на мирное положение. Советская



власть приступила к демобилизации своей армии еще до ультиматума генерала Гофмана. Революция должна приступить к организации всеобщего вооружения народа, предпринять немедленно необходимые для того практические шаги. Сам вооруженный народ явится надежной защитой революции и социализма... Мы демобилизуем нашу старую армию, мы распустим ее до последнего человека, но акулам международного грабежа не придется радоваться... [2, с. 1]

В газетах идеологических противников большевиков Брест рассматривается как прямое преступление. С учетом всего вышеизложенного хочется отметить, что Первая мировая война в целом представляется слишком глобальным событием для подробного и последовательного ее рассмотрения исключительно через призму периодической печати; но анализ отдельных эпизодов этой войны с помощью имеющихся в нашем распоряжении газетных фондов является весьма перспективным и не лишенным научного интереса.

Также надо упомянуть о том, что автором была проведена апробация использования газетных материалов на семинарских занятиях со студентами по теме «Первая мировая война и Российская империя», «Политические партии России в контексте событий 1905–1917 годов», что дало положительные результаты в плане понимания и закрепления материала. Кроме того, газетные публикации 1914–1919 годов стали основой для создания тематического сайта, посвященного Первой мировой войне.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Военная хроника: русская. Поезд-бана // Русский инвалид. — 01.01.1915. — № 1. — С. 2.
2. Всеобщее вооружение народа // Правда. — 08.03.1918. — № 44. — С. 1.
3. Другая армия // Утро России. — 11.01.1916. — № 11. — С. 1.
4. Из записной книжки германского гвардейского офицера // Маленькая газета. — 01.07.1915. — № 178. — С. 2.
5. Из писем в редакцию // Вечернее время. — № 846. — С. 3.
6. К выселению германских и австрийских подданных // Речь. — 11.01.1915. — № 10. — С. 2.
7. Ко взятию Перемышля // Русский стяг. — 22.03.1915. — № 12. — С. 90–91.
8. Ларионов Я. М. Записки участника Мировой войны. — М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2009.
9. Лондонские письма // Утро России. — 27.03.1915. — № 83. — С. 2.
10. Морозова И. В., Нижнева О. Н. Газеты первых лет советской власти, 1917–1922: сводный библиографический каталог. М.: Гос. библиотека СССР им. В. И. Ленина, 1990.
11. Нам гнусность немцев не страшна // Русский стяг. — 09.08.15. — № 31. — С. 247.
12. Несоветские газеты (1918–1922 гг.) Каталог собрания Российской национальной библиотеки / Под ред. Г. В. Михеева. СПб.: изд-во РНБ, 2003.
13. Повсеместные окопы и крепости // Русский стяг. — 01.02.1915. — № 5. — С. 2.
14. Последние дни большевиков в Одессе // Единая Русь. — 26.08.1919. — № 1. — С. 1.
15. Поставка в войска лошадей согласно инструкции 1913 года // Русский инвалид. — 04.01.1915. — № 3. — С. 2.

## ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ВОСПРИЯТИИ ЕЕ СОВРЕМЕННОКОВ<sup>1</sup>

Статья посвящена художественному отражению Первой Мировой войны в русской литературе 1914–1917 гг. Показано, что взятая в совокупности литература военных лет охватывает едва ли не все стороны русской реальности того времени. Но эта картина неизбежно оказывается мозаичной. У тех, кто погружен в гущу событий, еще нет возможности охватить их общим взглядом, требующим хотя бы минимальной исторической дистанции. Лишь суммируя все мыслимые точки зрения и анализируя природу их внутренней соотнесенности, можно достигнуть первого приближения к объективной картине. Изнутри самого исторического процесса стоящие за ним силы могут восприниматься или как символические, как, скажем у Вяч. Иванова в его «Легионе и Соборности», или как неизбежный результат тех фундаментальных решений, которые принимала цивилизация на пути своего исторического развития.

**Ключевые слова:** Первая мировая война, Имперская война, художественное восприятие, исторический процесс, В. Иванов.

*B. V. Averin*

*The First World War in the artistic perception of its contemporaries*

The article is dedicated to the artistic perception of the Imperial War (the First World War) in Russian Literature of 1914–1917. It is shown that taken in its totality the literature of that period covers almost all sides of contemporary Russian reality. But this picture is inevitably mosaic. For the one participating in the historical process the lack of distance makes it impossible to see the whole picture. Only by summarizing multiple points of view and analyzing the nature of their inner correlations a pale glimpse of such a whole picture can be obtained. From the inside of the historical process the forces standing behind it can be

---

\* Аверин Борис Валентинович — доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, virolainen@mail.ru.

<sup>1</sup> Статья выполнена при финансовой поддержке РФНФ в рамках проекта № 13–04–00177а «Историческая память о “Великой войне” 1914–1918 гг. в русской словесности, художественной и духовной культуре».

recognized either in a symbolical way as in V. Ivanov's article «The legion and the collegiality» or as an inevitable result of the existential choices civilization has made in its progress.

**Keywords:** The First World War, Imperial War, artistic perception, historical process, V. Ivanov

Стихи и проза военных лет дают масштабную, но калейдоскопическую картину, составленную из фрагментов военной жизни, причем из фрагментов, поданных под разными углами зрения. Плач по жертвам и славословие героев, патриотические призывы и мрачные предчувствия, карикатуры на врагов и стремление увидеть в противнике человека, страх и отвага, сострадание и отвращение — таков спектр настроений и эмоций, отразившихся в литературе. Не менее разнообразна стилистика, особенно в поэзии, где на одном полюсе мы находим попытку возродить на новых основаниях одический жанр (Мандельштам), на другом — лубок. Официальная идеология то уходит далеко в тень, то подчиняет себе поэзию, и крупные поэты начинают писать патриотические стихи такого низкого литературного уровня, что стесняются потом включать их в свои сборники. Поэтизация славянства может опровергаться стихами, в которых вопреки происходящему утверждается родство России и Германии (Цветаева). Рядом с произведениями классической лирики появляются басни, песни, агитационные вирши, рядом с серьезными интонациями — ирония, восходящая к Козьме Пруткову (Б. Бабаджан, писавший под псевдонимом Клементий Бутковский).

Проза в жанровом отношении не так пестра, как поэзия, в ней доминируют очерковые формы. С одной стороны, документальность проникает в рассказ, тесня вымысел, с другой стороны, походные записки, дневник, письма начинают претендовать на роль художественного высказывания. Обе тенденции понятны: правда о войне становится главной ценностью, перед которой тускнеют все остальные. Разнообразие прозы военных лет определяется ее тематикой. Взятая в совокупности, она описывает, пожалуй, все пространство военной жизни: фронт глазами рядовых и офицеров, героев и трусов, полевые госпитали и расположенные в тылу лазареты... Фигура медсестры выдвигается на первый план, в ней соединяются черты вечной женственности и подвижничества, которые обнаруживаются в простой, невежественной, а то и вовсе легкомысленной женщине. Другой повторяющийся женский образ — девушки, отправившейся на фронт под видом воина — явно романтизирован. Истоки его можно обнаружить в XIX и едва ли не в XVIII в. Авторы привлекает даже не столько легендарный образ кавалерист-девицы Надежды Дуровой, сколько возможности любовного сюжета, испробованного еще Пушкиным в период его лицейского ученичества (стихотворение «Кольна», в котором сюжет, заимствованный из сурового Оссиана, разрешается французской галантной сценой). Но такого рода «литературность» сюжетных ходов остается редким явлением в военной прозе. С образом нежной девы, скрытой военным облачением, контрастирует еще один, также типовой женский образ — старухи, чаще всего необразованной крестьянки, внешне подчеркнута непривлекательной, не способной понять не только общий смысл происходящего, но иногда даже смысл письма, в котором сообщается, что ее сын, единственный кормилец, убит.

Может быть, это один из самых страшных образов жертв войны, вовлеченных в нее помимо собственной воли и лишенных самой последней возможности — осознать собственную обреченность.

Картины тыловой жизни представлены в военной прозе 1914–1917 гг. не менее разнообразно, чем эпизоды жизни фронтовой. Город и деревня, интеллигенция и крестьянство, дети и люди искусства, потеря близких и ужас (а иногда равнодушие) при их отправке на фронт, голод в глубинке и фрагменты развеселой столичной жизни — все это попадает в художественную прозу и предстает в самых разных ракурсах: то как обличение, то как сострадание, то как сухой документ. Позиции писателей определяются не только их отношением к политике или действиям правительства и военного командования. Еще важнее то, чему свидетелем каждый из них становится. Ушедшие на фронт видят войну иначе, чем оставшиеся в тылу. То, что воспринимается как героизм первыми, для последних может выглядеть как зверство. Особое место занимают писатели, ставшие военными корреспондентами. Это люди тыла, которым постепенно открывается картина военных действий и все их последствия. Так же, как ушедшие в армию, они описывают фронтовые будни, фронтовой быт — и жизнь прифронтовой линии, вернее, то, как разрушается, уходит жизнь из тех мест, к которым приблизилась война. Они иногда рискуют собственной жизнью, но лишены того опыта, который есть у военных, — опыта убивать, ставшего нормой.

Итак, если взять литературу военных лет в ее совокупности, окажется, что она охватывает едва ли не все стороны русской реальности того времени. Но эта картина — подчеркну еще раз — мозаична. У тех, кто погружен в гущу событий, еще нет возможности охватить их общим взглядом, требующим хотя бы минимальной исторической дистанции. Насколько меняется взгляд, когда эта дистанция возникает, видно по творчеству А. Н. Толстого.

К началу войны Толстому 32 года, и он уже очень богат жизненными впечатлениями. Он хорошо знает быт провинции, крестьянства, помещенного дворянства, мещан, провинциальной интеллигенции, а также интеллигенции столичной, он знаком с большинством известных писателей. Кроме того, он уже испробовал свои силы в поэзии и завоевал признание как прозаик. Одним из первых Толстой начал писать о войне. В рассказе «Обыкновенный человек» (1914) возникают разрозненные зарисовки: обрывки разговоров, быт солдат и офицеров, вид разрушенных городов и деревень, лирические пейзажи, ненависть, грязь и вонь — и вместе с тем выражено ощущение какого-то смысла происходящего, смысла, который еле брезжит. Раненый офицер Демьянов лежит на спине

посреди мирового покоя, величественной, огненной тишины, и звезды близки ему, как трава. И точно сердце его охватило все, что видят глаза, и все, чего жаждет душа, и все это в нем, и потому такой покой. Затем он стал думать, все ли в жизни торжественно, все ли хорошо. Ему опять припомнились и лица, и вещи, о которых он думал. И все, что припомнил, показалось прекрасным, будто лица и вещи осветились и стали страшно значительными. «Вернусь и объясню им это, и все они станут жить по-иному», — подумал он и опять взглянул на звезды. Над его головой ясно горело, точно жемчужное, созвездие. «Ну, да это тоже просто и понятно, — подумал он. — Нет смерти, — только радость» [6, с. 168].

Литературный прообраз эпизода вполне очевиден — прозрение раненого князя Андрея в «Войне и мире». Но в эпопее Льва Толстого это событие вплетено в широкий контекст, соотнесено с честолюбивыми замыслами и планами Болконского, с жизненными путями других героев, с судьбой отдельного человека на фоне судьбы всеобщей. У Алексея Толстого эпизод остается фрагментом, рассказ не случайно оборван в тот момент, когда еще неизвестно, останется ли Демьянов жить или он обречен смерти. Целое остается неведомым.

Другой рассказ Толстого — «Рассказ проезжего человека» — написан в 1917 г., когда уже ясно, что война проиграна, когда уже можно подводить хотя бы предварительные итоги. Они оказываются противоречивыми. Комичный «газетный писатель» произносит взволнованную речь, которая начинается словами: «Самое скверное то, господа, что вся эта мировая потасовка, с пятью миллионами убитых, — ни к чему! <...> какая цель во всем этом миро-трясении?» Однако отказываясь признавать цель, он тут же находит ей имя: «Имя нашему времени — возмездие». Но и это определение опровергается как заезженное: «Скуууучно... — завыл ветер в печной трубе», а проезжий штабс-капитан заявляет «спокойно, не без твердости в суровом и низком голосе: “Извините, пожалуйста, не знаю вашего имени-отчества, вы говорите ерунду”». Он рассказывает свою историю и заканчивает ее утверждением, что «рождается новая Россия, невидимая, единая и белая, как Китеж выходит с озерного дна...». Приберегая эти слова к финалу рассказа, Толстой как будто консолидируется с ними. Но новая Россия не случайно названа невидимой, а ветер, который снова врывается в повествование, кажется авантю «вольным, гулким, таинственным ветром истории, шумящим во всех снастях» [7, с. 664, 671]. Ключевое здесь слово — таинственный. В рассказе обозначена разноголосица мнений и невидимая, таинственная сущность происходящего, которое предьявляется только отдельными своими гранями.

Рассказы 1914–1917 гг. в большинстве своем не вошли в классический фонд русской литературы и были забыты читателями. Но общая картина, совокупно ими составленная, вполне узнаваема — по произведению того же Алексея Толстого, написанному уже после войны. Речь идет о романе «Хождение по мукам». Эпический жанр вместил и объединил в себе практически все то, что было фрагментами представлено в прозе военных лет: военный и тыловой быт, Москва, Петербург, провинция, мнение высшего чиновничества, деятельность журналистов, отношение к войне простого солдата и крестьянина, жизнь интеллигентской элиты, женское и мужское переживание войны, предчувствие катастрофы, кровавые жертвы, искренняя боль за то, что происходит на фронте, и безудержное веселье, желание не замечать происходящее. В романе Толстого бросается в глаза сатирическое изображение многих сторон военной жизни, иные из которых не могли быть описаны, пока писатель жил в России и подчинялся условиям военной цензуры (например, эпизод в кабинете редактора либеральной газеты, который намерен «честно и открыто» «подать руку» правительству, не собираясь при этом ни на шаг не отступить от оппозиционных настроений [5, с. 323–324]). Начав печатать роман в эмиграции, не стесненный цензурными рамками, Толстой мог свободно писать уже обо всем. Но его сатира коснулась не только тех тем, которые

еще недавно были запретными. Изображение культурной элиты — поэтов, прозаиков, философов, членов политических партий разного толка — дает широкую картину того, что в самой сжатой форме было выражено в рассказе Бунина «Старуха» (1916):

...а в далекой столице шло истинно разливанное море веселия: в богатых ресторанах притворялись богатые гости, делая вид, что им очень нравится пить из кувшинов ханжу с апельсинами и платить за каждый такой кувшин семьдесят пять рублей; в подвальных кабаках, называемых кабаре, нюхали кокаин и порою, ради вящей популярности, чем попадая били друг друга по раскрашенным физиономиям молодые люди, притворявшиеся футуристами, то есть людьми будущего; в одной аудитории притворялся поэтом лакей, певший свои стихи о лифтах, графинях, автомобилях и ананасах; в одном театре лез куда-то вверх по картонным гранитам некто с совершенно голым черепом, настойчиво у кого-то требовавший отворить ему какие-то врата; в другом выезжал на сцену, верхом на старой белой лошади, гремевшей по полу копытами, и, прикладывая руку к бумажным латам, целых пятнадцать минут пел за две тысячи рублей великий мастер притворяться старинными русскими князьями, меж тем как пятьсот мужчин с зеркальными лысынями пристально глядели в бинокли на женский хор, громким пением провожавший этого князя в поход, и столько же нарядных дам ели в ложах шоколадные конфеты; в третьем старики и старухи, больные гучностью, кричали и топали друг на друга ногами, притворяясь давным-давно умершими замоскворецкими купцами и купчихами; в четвертом худые девицы и юноши, раздевшись донага и увенчав себя стеклянными виноградными гроздьями, яростно гонялись друг за другом, притворяясь какими-то сатирами и нимфами... [1, с. 414–415]

Приведенная параллель к «Хождению по мукам» — всего лишь одна из множества. Почти все темы, так или иначе затрагивавшиеся в отдельных произведениях, оказались включены в роман, составив объемное эпическое повествование. Многие из этих тем, хотя и не в такой полноте, как у Толстого, представлены в другом эпическом произведении, обращенном к событиям Первой мировой войны, — в «Тихом Доне», связь которого с малыми формами прозы военных лет также вполне очевидна. Но надо заметить и то, что малые прозаические жанры военной прозы нередко сами уже содержали потенциал эпического развертывания. Таков, в частности, процитированный рассказ Бунина: изображение «глупой уездной старухи» вдвинуто в самую широкую раму, вместившую в себя и столичную жизнь, и множество персонажей — не только хозяйина с хозяйкой, которым служит старуха, но и уездного учителя, и баб, стариков, детей и овец, укладывавшихся спать «в непроглядных полях, по смрадным избам», и скованного Прометея, и греков, которые две с половиной тысячи лет тому назад «наголову разбили однажды войско персидского царя при помощи богини Афины-Паллады», и бредущего к дальнему фонарю оборванного караульщика, «все сыновья которого, четыре молодых мужика, уже давно были убиты из пулеметов немцами» [1, с. 412, 414]. Многие авторы, в военные годы писавшие о фронте и тыле, вероятно, чувствовали, что их зарисовки, иногда обращенные на самые незначительные предметы, вроде далекой старухи, плачущей, утираясь подолом, служат деталями некой общей грандиозной картины — и действительно: собранные вместе, они складываются

в мощный военный эпос. У каждого автора — свой взгляд на войну, своя тематика, свои излюбленные жанры, но эта жанровая и тематическая пестрота, это множество точек зрения в своей совокупности тоже соответствуют закону многоголосого эпоса, вбирающего в себя разнообразные жанровые и смысловые оттенки.

Еще одна тема, которой необходимо коснуться, связана с самосознанием русской интеллигенции. В нашем восприятии культуры Серебряного века произошла невольная абберация. В 1914–1917 гг. символистами, акмеистами, футуристами был создан целый ряд шедевров. При их восприятии и изучении мы очень редко учитываем, что писались они во время войны, война служит для нас каким-то отдаленным и не слишком актуальным фоном. В этом отношении мы чем-то напоминаем едва ли не тех столичных жителей военных лет, которые стремились жить так, словно военные события их не касаются. Подобный взгляд на все созданное в период Первой мировой войны совершенно несправедлив по отношению к творцам Серебряного века, среди которых практически не было тех, кто не откликнулся на потрясшее мир событие.

Не сразу бросается в глаза то обстоятельство, что многие писавшие о войне уже в те годы стремились понять не только политическую, бытовую или культурную, но также и более глубокую, метафизическую природу всемирной битвы. Вопрос, вставший перед ее современниками, звучал примерно так, как его сформулировал А. Н. Толстой:

...в сердце каждого было смутно и тревожно. Каким образом прочный европейский мир в двадцать четыре часа взлетел на воздух, и почему гуманная европейская цивилизация <...> оказалась обманом, просто — отводом глаз (уже, кажется, выдумали и книгопечатание, и электричество, и даже радиий, а настал час, — и под фраком и цилиндром объявился все тот же звероподобный человечище с дубиной) [8, с. 10].

Необходимость ответить на этот вопрос встала перед сознанием многих русских писателей, и голоса тех, кто смог высказаться на эту тему, прозвучали в печати, влетаясь в общий нестройный хор.

В 1916 г. в газете «Утро России» вышла статья Вячеслава Иванова «Легион и Соборность». Понятия, вынесенные в ее заглавие, сегодня естественно воспринимаются в контексте других построений религиозно-мистической философии Иванова. Однако на деле статья эта посвящена именно шестидесятилетней войне. В самом начале статьи Иванов пишет: «Опыт войны убедил нас, что организация — условие победы; и здоровое самоутверждение наших общественных сил стало, последовательно, борьбой за организацию» [3, с. 254]. Для Иванова существенно, что идея организации как принципа соединения разнородных элементов в общую систему может обладать различной природой. Германскую идею иерархии и порядка, где каждый надрывается «в напряженной работе, подчиняясь, как части одной машины, количественному и качественному распределению национального труда», он признает купленной немислимо дорогой ценой — «внутренним, полубессознательным отказом от свободы и обезличением личности». Подобный принцип устройства человеческого общества — «антропологически новый факт в эволюции вида Homo Sapiens,

биологический рецидив животного коллектива в человечестве, воскресшее сознание муравейника» [3, с. 255]. Природу этого явления Иванов связывает с тем, как самим человеком воспринимается сокровенная природа его «я». И война как феномен метафизического порядка оказывается, по Иванову, прямым следствием того пути, по которому развивалась человеческая личность в своих отношениях с самой собой, с миром и Богом. Обращенность личности только к себе самой, низкое желание сберечь свою душу лишает человека единственной подлинной реальности — любви к другому. Индивидуалистическому самосознанию, торжеством которого становится, по мнению Иванова, германская идея вселенской организации, противопоставлен идеал «личности в Боге самоопределяющейся и “в Бога богатеющей”» [3, с. 257], личности, которая обретает подлинность своего бытия через веру в бытие другого, через любовь к другому, через свою способность произнести обращенные к другому слова «Ты Еси». Война предстает как поле и одновременно как результат столкновения этих двух метафизических принципов человеческого самосознания. Один из них состоит в обращенности индивидуума на самое себя — совокупность таких индивидуумов собирается в коллектив только в образе муравейника-легиона. Другой предполагает обращенность личности не к себе, а к Богу и способность ее через любовь к другому составить часть общего соборного здания человеческого духа. В соборности Иванов видит «такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы» [3, с. 260]. В этом построении безусловно узнаваемы черты философии Владимира Соловьева, который учил, что «критерий достойного или идеального бытия вообще есть наибольшая самостоятельность частей при наибольшем единстве целого» [4, с. 362]. Другой прообраз противопоставления легиона и соборности — цитируемое Ивановым Августиново противопоставление двух градов: «Создали две любви два града: любовь к себе до презрения к Богу — Град Земной; любовь к Богу до презрения к себе — Град Небесный» [3, с. 258]. Мировая война для Иванова — проявление вечной войны двух законов, двух типов любви. И истинное поле битвы, вспоминая слова Мити Карамазова, — сердца людей.

Иванов вовсе не был одинок в своих размышлениях о войне. 29 марта 1917 г. М. О. Гершензон прочел публичную лекцию, близкую по духу к высказыванию Вячеслава Иванова. Если Иванова интересовали принципы «организации» человеческого общества, то в центре рассуждений Гершензона оказались природа цивилизации как таковая и прогресс как один из принципов ее развития.

Гершензон говорил, что с древнейших времен усилия человечества были направлены не только на усовершенствование отношений с окружающим миром, но и на усмирение собственного мятежного духа. И если покорению непослушных человеку природных сил служила наука и движимый ею технический прогресс, то усмирению и гармонизации духа служили различного рода религиозные практики, также развивавшиеся и совершенствовавшиеся на протяжении многих веков. До некоторого момента именно религиозное самосознание служило регулятором отношений людей друг с другом, и кон-



кретный закон был лишь воплощением заповеди, которая и придавала ему значение и силу.

Переломным моментом в развитии европейской цивилизации, по мысли Гершензона, становится XVI в., когда отчетливые формы принимает совершенно новая форма исторического самосознания, он называет ее «религией прогресса».

Позитивистская вера в абсолютную умопостигаемость мира, ставшая на три века главным принципом развития человеческого познания и самосознания, в отношении самой природы человеческого духа имела последствия катастрофические:

Она упразднила все другие верования, враждебные безоглядному творчеству, освободила человека от раскаяния за грех и от страха перед неведомым, она отбросила все начала и концы и убедила человека глядеть только на середину, которая ждет его творческого воздействия, чтобы получить жизнь и смысл [2, с. 236].

Закон занял место завета, психология стала на место религии, и это привело к тому, что внутри «огромного таинственного Божьего мира человечество замкнулось как бы в особый искусственно огороженный мирок» [2, с. 236]. Сама же природа мятежного человеческого духа осталась за рамками этой новой религии прогресса и неуклонно продолжала действовать, не сдерживаемая более ничем. И хотя прогресс обещал привести к неперемennomу благоденствию и достижению идеала общественной организации, мятежная природа человеческого духа со всей тяжестью своего нераскаянного и даже не сознанного греха не могла рано или поздно не прорваться наружу, в форме ужасающего исторического события всемирного испуга и ошибки, совершенной некогда человеческим разумом на путях своего развития.

Именно таким событием виделась Гершензону разразившаяся война. Причины ее были не социальными или политическими, но подлинно метафизическими, и притом не абстрактными, но ужасающе конкретными. Они объяснялись желанием каждого человека упрямо игнорировать природу собственного духа, считая ее подчиненной разуму, вместо того чтобы смиренно признать ее, пусть и невидимо, но властвующей над ним.

Для меня нет зрелища более поразительного, нежели связь между всемирно историческими событиями и переживаниями индивидуальной души. Я твердо знаю, я вижу ясно: эта война вызвана молекулярными движениями в миллионах отдельных сознаний. Каждая минута одинокого раздумья о своих личных нравственных ошибках, которому предается студент в своей комнате, каждое ощущение обиды и несправедливости в душе рабочего — суть слагаемое великого итога, который в урочный час неминуемо подведется — реформой, революцией, войною. От всякой отдельной души идут нити к маховому колесу истории, и только они своим совокупным натяжением двигают его. Здесь нет непризванных и нет праздных: каждый из нас, хочет он или не хочет, неизбежно участвует в коллективном творчестве [2, с. 247].

Предложенное Гершензоном понимание природы мировой войны, со всеми ее муками и ужасами, должно бы было позволить человечеству вынести из нее такой урок, который заставил бы его всем ходом своего будущего развития

искупить дерзновенную попытку разума объяснить собою все мироздание, по отношению к которому сам он является лишь одним из подобий.

Как бы ни назывался легион — именем организации, прогресса или как угодно иначе, он может быть окончательно побежден и преображен во все-ленский собор человеческих душ, обращенных друг к другу и друг через друга к Богу, лишь будучи распознан и преображен каждым человеком в себе самом. Однако, как писал Вячеслав Иванов,

соборность — задание, а не данность; она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее так же нельзя найти здесь или там, как Бога. Но, как Дух, она дышит, где хочет, и все в добрых человеческих соединениях ежечасно животворит. Мы встречаем и узнаем ее с невольным безотчетным умилением и с ведомым каждому сердцу святым волнением, когда она мелькает перед нами, пусть лишь слабым и косвенным, но всегда живым и плавящим души лучом [3, с. 260].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. — Т. 4. — М., 1966.
2. Гершензон М. О. Кризис современной культуры // Минувшее: Исторический альманах. — Вып. 11. — М.; СПб., 1992.
3. Иванов В. И. Легион и соборность // Иванов В. И. Собр. соч. — Т. 3. — Брюссель, 1979.
4. Соловьев В. С. Красота в природе // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. — Т. 2. — М., 1990.
5. Толстая Е. Комментарий к «Хождению по мукам» // Современные записки: Общественно-политический и литературный журнал: Репринтное комментированное издание. — Т. 2. — СПб., 2010.
6. Толстой А. Н. Полн. собр. соч. — Т. 3. — М., 1949.
7. Толстой А. Н. Полн. собр. соч. — Т. 4. — М., 1949.
8. Толстой А. Н. Хождение по мукам // Современные записки: Общественно-политический и литературный журнал: Репринтное комментированное издание. — Т. 2. — СПб., 2010.

## *Из архива русской мысли*

**К. В. Артем-Александров**

### **О ВТОРОМ И ТРЕТЬЕМ МИРОВЫХ ФИЛОСОФСКИХ КОНГРЕССАХ**

*Продолжаем публикации, начатые в нашем журнале в 2014 г. [см.: 1].*

#### **1. Женева, 1904 год**

Второй Мировой философский конгресс проходил в Швейцарии, в Женеве 4–8 сентября 1904 г. Число участников «немного не достигло четырехсот», и большая часть их представляла принимающую сторону. Затем, по нисходящей шли французы, немцы и итальянцы. Не было англичан, а США были представлены только панпсихистом из Массачузета Ч. О. Стронгом. «Русских было более двадцати человек», — в одной из заметок в марте 1905 г. сообщал журнал Казанской Духовной академии «Православный собеседник».

Состоялось пять общих заседаний, на которых обсуждались ведущие доклады секций конгресса (история философии, философия, психология, прикладная философия, т. е. скорее, социальная философия, логика и философия науки и история науки. Последняя секция конституировала себя в качестве III Международного конгресса по истории науки, оставаясь при этом секцией II философского конгресса, а предметом ее обсуждения стали неовитализм или финальность в биологии).

Снова, как и на первом конгрессе, ведущей темой участников стало соотношение философии и частных наук. Очень хотелось освоить частные науки до такой степени, чтобы философию сделать такой же доказательной, как и они. Конгресс «ясно показал, что философия неудержимо стремится к сближению своих различных направлений на почве эмпирически-индуктивного исследования и решения философских проблем...» [7, с. 522].

Впрочем, не обошлось без исключений. Эрнест Навиль, избранный почетным председателем конгресса, согласный с тем, что философия являет собою попытку духа к единству и гармонии как в области умозрения, так и в практической жизни человечества, спрашивал: «В чем же, собственно, заключается искомое единство?» и заявлял, что по его личному глубокому

убеждению, основанному на многолетних размышлениях и опыте, оно заключается в христианском учении. Тот же «Православный собеседник» в своей информации о Конгрессе с сожалением отмечал, что «религиозные вопросы и особенно положительное решение их, по-видимому, мало интересовало членов конгресса». И Э. Навиль, и бывший католический священник Луазон с его проповедью «идеи Бога» «остались, к сожалению, одинокими».

С различных сторон секулярного подхода теме единства философии и науки освещали иные участники конгресса. Например, Л. Штейн говорил о философии, которая вводит единство понимания в разнообразие множества сведений о мире, а Ж. Гур — о постепенной рационализации философии в ее истории. Близкий этой теме доклад В. Виндельбанда «Задачи современной логики и теории познания относительно наук о природе и наук о духе» (на секции логики и методологии науки) тоже не нашел себе сочувствия и поддержки со стороны членов конгресса. В. Н. Ивановский, отмечавший этот факт, констатировал при этом: «Можно только пожалеть, что она (точка зрения Виндельбанда. — К. А. -А.) нашла приверженцев среди русских мыслителей» [5, pag.2, с. 25].

Вполне в фарватере общей темы (философия и наука) были выступления А. Лаланда «О философском словаре» и Л. Кутюра «Об идее интернационального языка», которые пояснили участникам, что было сделано ими во исполнение пожеланий I Конгресса. Как известно нашей заметки об этом в прошлом выпуске «Вестника РХГА» [1], пожелания состояли в том, чтобы поддерживать инициативы, направленные на придание большей определенности философской терминологии, позволяющей лучше понимать друг друга в интернациональном сообществе.

«Лаланд сообщил об издании Французским Философским обществом Философского словаря и приглашал к участию в этом издании. Цель его — изучение и формирование философских терминов. Словарь составляется на французском языке, но при каждом французском термине указывается греческий или латинский его первообраз и синонимы — немецкий, английский и итальянский, а также предлагается международный корень, которым может воспользоваться искусственный международный язык. Русская философская терминология, быть может, будет дана в особом приложении, если удастся преодолеть трудности транскрипции». Так «Православный собеседник» изложил суть выступления Лаланда. Напротив, Л. Кутюра предложил избрать какой-то один язык для общения философов. Им могла бы стать латынь или, допустим, какой-то искусственный язык.

Русскими участниками конгресса — среди прочих — были Н. А. Абрикосов — московский меценат, издававший журнал «Вопросы философии и психологии», П. И. Бирюков — общественный деятель, литератор, биограф Л. Н. Толстого. В. В. Васильев — математик и философ, Е. В. Де-Роберти, В. Н. Ивановский, П. Э. Лейкфельд — психолог, профессор Харьковского университета, Ф. Ф. Ольденбург — деятель народного образования в России, В. В. Серебренников — профессор Санкт-Петербургской Духовной академии, Г. И. Челпанов — психолог из Университета Св. Владимира.

Активность русских в работе конгресса не была большой. На секции прикладной философии П. И. Бирюков выступил с докладом «Основные идеи

философии Толстого». В прениях по докладу Э. Бутру «Значение истории философии для изучения философии» на секции истории философии выступали Е. В. Де-Роберти и В. Н. Ивановский.

В среде немногих русских участников возникла идея об организации русского философского съезда. Они надеялись, что таким образом можно будет пропагандировать философию среди публики, обсуждать вопросы преподавания этой дисциплины в высших и средних учебных заведениях и даже — во всяком случае, об этом написал Г. И. Челпанов — на этих съездах сблизить философию и частные науки.

Быть может, не будет излишним упоминание о двух выходцах из России, принявших активное участие в работе Конгресса. Один из них — Григорий (Гирш) Борисович Ительсон (1852–1926), математик и философ из Житомира, живший в Берлине с 1884 г. На Женевском конгрессе, помимо участия в прениях, он выступал с докладами (по регламенту — не более 15 минут) «Реформа логики», «Логика и математика», «Спиноза и геометрический метод». В «Философской энциклопедии» 1960–1970 гг. написано: «В 1904 г. на Международном философском конгрессе в Женеве термин *логистика* был предложен (независимо Ительсоном, Лаландом и Кутюра) для обозначения математической логики; в настоящее время чаще всего употребляется именно в этом смысле». Кое-что об Ительсоне можно узнать из книги А. З. Штейнберга «Литературный архипелаг».

Другим того же рода участником Женевского конгресса была удивительная Анна-Эстер Тумаркина (1875–1951) — дочь купца из Могилевской губернии, доктор философии, первая женщина, ставшая преподавателем философии в европейском университете. На Конгрессе ею был прочитан доклад «О взаимодействии сил в “Критике способности суждения” Канта».

Еще одним «присутствием» русских на Конгрессе можно, по-видимому, счесть доклад Леона Брунсвика, французского представителя критического рационализма, «Религиозная философия А. Шпира». Приятно, что Мировой философский конгресс слушает доклад о русском мыслителе. Приятно, что философия Шпира проглядывает в критическом рационализме Л. Брунсвика. Чего-то стоит внимание француза к русскому мыслителю, который всего лишь публиковал свои работы на немецком и французском языках.

## 2. Гейдельберг, 1908 год

О Третьем Мировом философском конгрессе в Гейдельберге (31 августа — 5 сентября 1908 г.) Н. А. Васильев написал, что его «вряд ли можно назвать удачным». Знаменитому логике таким конгресс показался потому, что на конгрессе отсутствовали ведущие фигуры мировой философии — А. Бергсон, Ф. Брэдли, В. Вудт, Д. Джемс, Р. Зиммель, Г. Коген, Э. Мах, П. Натюрп, А. Риль, Г. Риккерт — и еще потому, что средний уровень секционных рефератов (т. е. докладов) был невысок, не поднимаясь выше обычной университетской лекции.

Все же, было не так уж плохо. Активное участие в работе конгресса приняли Э. Бутру, В. Виндельбанд, В. Иерусалем, Л. Кутюра, Б. Кроче, Д. Ройс, Х. Файхингер, Ф. Шиллер... Согласитесь, это — не второстепенный ряд имен...

Что касается русских участников конгресса — а мы назовем серьезных, «остепененных» и уже известных в узких кругах людей, — то их было немного — отец и сын Васильевы из Казани, снова — В. Н. Ивановский, снова — П. Лейкфельд с супругой, профессор Духовной академии в Петербурге В. Серебренников... Вот, пожалуй, и все. К той же категории участников, наверное, нужно отнести Д. М. Койгена, который уже закончил университет Берна, в то время жил вблизи Берлина, а возвратится в Россию только в 1913 г. Как и ранее, на Конгрессе были активны выходцы из России — А. Тумаркина и особенно Г. Б. Ительсон. В. А. Бажанов рассказывает, что на Конгрессе А. А. Васильев знакомится с Ительсоном, после чего в Казани родилась идея неаристотелевой логики [2].

Но более интересны другие участники. Ими стали наши студенты, обучавшиеся тогда в Германии — Н. Н. Бубнов, Ф. А. Степун, упомянутые в его воспоминаниях Алексей Минор и Анатолий Сынопалов, а также ставшие впоследствии известными З. Штейнберг и Б. Яковенко.

Возможно, что выделить ведущую идею Третьего Конгресса не так легко, как у предшествующих. Но все единогласно отмечают большое культурное значение дискуссии о прагматизме, вдруг разгоревшейся на конгрессе, а Арнольд Руге указал еще один результат конгресса. «Гейдельбергский конгресс, — писал он, — имел особое значение благодаря тому, что, во 1-ых, на нем происходила обширная дискуссия по вопросу о прагматизме (сохранившаяся в протоколах конгресса), и, во- 2-ых, что на нем было принято решения о желательном издании интернациональной библиографии философии, которая явилась бы центральным органом всей совокупности философских исканий» [8, с. 403].

Независимо от того, что уже сказано, нужно увидеть, что Гейдельбергский конгресс имел большее — пусть не прямое, а обособленное — значение для нас, русских. На нем впервые заявили о себе товарищи из небольшого студенческого немецко-русского содружества (Р. Кронер, Г. Мелисс, А. Руге, Н. Бубнов, С. Гессен, Ф. Степун, Б. Яковенко). Именно усилиями этого содружества в Европе в 1910 г. появилось первое интернациональное издание журнала научной философии «Логос». Через журнал, по замыслу инициаторов, можно было вразумить, философизировать европейское общество, спасти его от социально-культурной гибели. Что касается того, какое значение для всей русской философии первой четверти XX в. имело издание русской версии «Логоса», то об этом существует обширная литература, знакомая нашему читателю.

Среди инициаторов «Логоса» наиболее активными на заседаниях Конгресса были Рихард Кронер, будущий редактор немецкого «Логоса», и Б. В. Яковенко. Первый выступил с докладом «Критицизм и теоретико-познавательное смирение». Второй даже с двумя докладами — «Что такое трансцендентальный метод?» и «Логистика и трансцендентальное обоснование математики». Помимо того, Яковенко был активен при обсуждении выступлений главных прагматистов, англичанина Фердинанда Шиллера и американца А. Армстронга. Ф. А. Степун вспоминал: «Яковенко, выступавший против прагматистов, своею полемической энергией и святительской внешностью неизменно вызывал

большой интерес к своим критическим замечаниям». В протоколах обсуждения сохранились тексты двух реплик Яковенко. В первой говорится: «Истина является истиной, независимой от любого психического. Чисто-трансцендентальной истиной является только та истина, которая свободна от психологизма, в каком бы одеянии он не являлся — даже от прагматического психологизма». Другая реплика такова: «Рационализм притязает на истину в то мгновение, когда он утверждает правильность самого себя. Когда же правильностью, истиной прагматизма является польза, то мы не можем быть согласны с ним, так как польза всегда изменчива. Моя польза не такая, как польза у Шиллера. Поэтому мы должны или отказаться от истины и притязаний на истину или признать априорную или истинную истину. Каждое суждение уже предполагает истину, каждое выдвигает притязание на истину. Поэтому истины не избежать — даже прагматизму и его аргументам».

О значении этой дискуссии превосходно сказал Ф. Степун, свидетель и пассивный участник заседаний конгресса: «В центре конгресса — стояла горячая борьба англо-американского прагматизма с идеалистической традицией немецкой философии. Наследники Рима, но не Афин, враждебные созерцательной традиции в христианстве, пуритане-прагматисты приехали в цитадель идеалистической философии с целью навязать Европе возникшие в Америке убеждения, что исповедание общеобязательной, вневременной истины есть верх логической непоследовательности и практической бессмысленности». [9, с. 149].

Что касается другого результата конгресса, о котором говорил А. Руге, то он воплотился в толстом библиографическом справочнике под названием «Философия современности. Международный ежегодник, издаваемый доктором Арнольдом Руге, приват-доцентом философии Гейдельбургского университета. I. Сдвоенный выпуск. Литература 1908–1909 гг.». Он вышел в свет в Гейдельбурге в 1910 г. На этот указатель Б. В. Яковенко дал небольшую рецензию, где писал: «Философская литература так велика, что уследить за нею без помощи специального органа, невозможно. Беспомощность в этом отношении особенно интенсивно ощущается за пределами Германии, напр. у нас в России». При этом «интернациональная философская библиография имеет огромное значение для нас, русских, ознакомливая за границу с нашими философскими переживаниями» [6, с. 237]. А. Руге знакомил Европу с нашими философскими переживаниями по трем литературным журналам («Русская мысль», «Русское богатство» и «Современный мир»), одному художественному («Аполлон») и одному специализированному — «Вопросы философии и психологии»... Небогато. Несоизмеримо, к примеру с десятком немецких философских журналов.

Н. А. Васильев в статье о Гейдельбургском конгрессе писал: «Германия и сейчас — сердце философской мысли человечества, ее философская литература главенствует над литературами других стран, у ней и сейчас нет недостатка в крупных мыслителях» [4, с. 3].

Через шесть лет Германия начнет I мировую войну, а ее ученые и философы прославятся отвратительным «Возвращением к цивилизованному миру» [см.: 2].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Артем-Александров К. В. Первый международный Философский конгресс в Париже // Вестник РХГА. — 2014. — Т. 15, вып. 4. — С. 191–194.
2. Бажанов В. А. Н. А. Васильев. Философ и родоначальник неклассической логики // Философские науки. — 2012. № 5. — С. 116–120.
3. Два эпизода из жизни идей времени I Мировой войны / Публикация и комментарий К. В. Артем-Александрова // Вестник РХГА. — 2014. — Т. 15, вып. 2. — С. 177–181.
4. Васильев Н. А. Третий международный философский конгресс в Гейдельберге // Журнал Министерства народного просвещения. — 1909. — № 2, февраль.
5. Ивановский Вл. Второй Международный конгресс в Женеве // Журнал Министерства Народного просвещения. — 1905. — Январь. — Паг. II. С. 25.
6. Логос. — 1911. — Кн. 1.
7. П. Второй международный философский конгресс в Женеве // Православный собеседник. — 1905. — Март.
8. Руге А. Четвертый Международный конгресс по философии в Болонье // Вопросы философии и психологии. — 1911. — Кн. III (108).
9. Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. 2-е изд. — Т. 1. — Лондон, 1990.



УДК 303.01+101.01

*И. П. Давыдов\**

## «ЧЕРНЫЙ ЯЩИК» РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В СВЕТЕ АКТОРНО-СЕТЕВОЙ ТЕОРИИ БРУНО ЛАТУРА

В статье рассматривается современное состояние российского религиоведения с применением методологии акторно-сетевой теории Бруно Латура. По убеждению автора, религиоведение не является единой комплексной наукой, но комплексом сравнительно автономных дисциплин, таких, например, как философия религии, социология религии, феноменология религии, религиоведческая антропология и проч., которые лишь объединяются рамочным понятием религиоведения. Автор солидарен с мнением М. Ю. Смирнова, согласно которому, у религиоведения нет обособленного предмета исследования и коллективного субъекта в силу нерешенности проблем определения предметного поля (религии) и профессиональной самоидентификации религиоведов. Одним из способов выхода из создавшегося положения является переход от субординационных связей в религиоведческом сообществе к координационным и построение горизонтальной «длинной сети» по матричной модели с использованием философии религии в качестве «межсетевого» медиатора.

**Ключевые слова:** религиоведение, эпистемология, философия религии, социология науки, философия науки, акторно-сетевая теория.

*I. P. Davidov*

*«Black box» of the Religious Studies in Russia  
in the light of Bruno Latour's actor-network theory*

In the article the author examines the state of the Religious Studies in Russia, applying Bruno Latour's actor-network theory (ANT) to it. He argues that Religious Studies don't constitute an integrated discipline, but are a complex of relatively autonomous disciplines, such as, for example, philosophy of religion, sociology of religion, phenomenology of religion, anthropology of religion, etc. which are united by a frame notion of 'Religious Studies'. The author is in agreement with M. Smirnov according to whom Religious Studies possess neither the object of research nor the collective subject proper to it owing to unresolved problems of defining religion and self-identification of specialists in Religious Studies. One of the ways

---

\* Давыдов Иван Павлович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, [ioasaph@yandex.ru](mailto:ioasaph@yandex.ru)

out is the transition from subordinate relations within the community of the said specialists to coordinate ones.

**Keywords:** Religious Studies, epistemology, philosophy of religion, sociology of religion, philosophy of science, actor-network theory.

Как известно, в точных и естественных науках с середины прошлого века для иллюстрации внешнего поведения системы с ненаблюдаемой внутренней структурой широко используется схема «черного ящика»:

*Input* → «**Black box**» → *Output*

Следом за американскими бихевиористами понятие «черный ящик» успешно применил французский социолог науки Бруно Латур (род. 1947 г.) — один из авторов акторно-сетевой теории (далее АСТ — *И. Д.*). В этой статье речь будет вестись преимущественно о той версии АСТ, которая представлена в его ключевых текстах [12–15; 29]. Для теории Б. Латура принципиально важна не закрытость или отсутствие информации об устройстве «черного ящика», а его отказоустойчивость. В идеале любой черный ящик («машина») должен функционировать настолько безотказно и предсказуемо (т. е. выдавать искомый результат), чтобы ни у кого из его пользователей не возникло желание «лезть под капот» и разбираться в деталях с принципами его действия [13; 24, с. 23].

Бруно Латур в своей готовящейся к изданию на русском языке книге «Пастеризация Франции» («Пастер: война и мир микробов») призывает наблюдать за вещами (любыми, в том числе «черными ящиками» и «вещами в себе») на расстоянии вытянутой руки: «...так, что вещь могла сбежать и сама установить дистанцию» [24, с. 17]. Именно такой загадочной «вещью в себе», на наш взгляд, предстает для наблюдателя современное российское религиоведение — не всем понятно, что это такое, как оно работает и насколько качественно — со сбоями или исправно. Это становится очевидным при чтении недавней монографии доктора социологических наук М. Ю. Смирнова «Религия и религиоведение в России» [23]. Заслугой М. Ю. Смирнова является постановка и попытка решения с социологической точки зрения фундаментальных вопросов российской «науки о религии», не теряющих своей актуальности поныне, а именно:

- обособление предметной области религиоведения;
- состав и строение религиоведения как науки;
- профессиональная интеграция отечественных и зарубежных специалистов;
- критерии профессиональной само/идентификации религиоведов;
- существование универсального профессионального сообщества религиоведов;
- отношение религиоведов к «религиозному фактору»;
- востребованность в обществе результатов исследовательской деятельности («продукции») религиоведов [23, с. 179–186].

Выводы, к которым приходит М. Ю. Смирнов, неутешительны, но с большинством из них приходится согласиться. Ниже представлены подобранные нами примеры, подкрепляющие положения, выдвинутые отечественным

социологом, с мнением которого мы солидаризуемся практически по всем пунктам (разница во взглядах будет специально оговорена):

— Действительно, предметная область религиоведения до сих пор строго не выверена, так как нет единодушия даже в способах дефиниции религии как социального феномена, не говоря уже о выработке общего для всех ученых определения религии [23, с. 180].

— Состав и строение религиоведения аморфны, при этом возможны три взаимоисключающие финальные состояния:

а) религиоведение как целостная комплексная наука. Комплексная дисциплина и комплекс дисциплин кардинально отличны друг от друга. Они разнятся примерно так же, как федерация и конфедерация — градиентом автономности составных частей. Как известно, конфедерация, в отличие от федерации, не имеет общего государственного суверенитета, страны — члены конфедерации сохраняют индивидуальный суверенитет. Комплексная дисциплина сродни федерации — на «международной арене» она выступает от лица всех «субъектов», ее образующих. А комплекс сравнительно автономных дисциплин напоминает конфедерацию или содружество независимых государств, т. е. базисный вектор конфедеративной интеграции не вертикальный, а горизонтальный;

б) религиоведение как проблемное поле, т. е. депозит всяческих знаний о религии, пополняемый из любых источников, в том числе теологических, герметических и паранаучных;

в) религиоведение как комплекс сравнительно автономных дисциплин, искусственно объединенных в вузовском учебном процессе.

При этом сам М. Ю. Смирнов склоняется к первой версии с оговоркой, что *системное состояние религиоведения* стало возможным исключительно в постсоветской России, не ранее второй половины 90-х гг. XX в., что в свою очередь породило проблему профессиональной самоидентификации бывших «научных атеистов»: российское религиоведение (самобытное и самодостаточное) vs религиоведение в России [23, с. 167–168, 181] как отрасль мирового (читай — американского). М. Ю. Смирнову, разумеется, хорошо известны публикации наподобие [4]. Именно они позволяют ему аргументировать свою довольно жесткую позицию — в советской России не было религиоведения, а был научный атеизм, с соответствующими институциями — Институтом научного атеизма и университетскими кафедрами научного атеизма, на которых велась планомерная работа по пропаганде научного атеизма и борьбе с религиозными пережитками, т. е. фокус внимания «научных атеистов» был сосредоточен на другом — не на религии как преимущественном предмете исследования, а на марксистско-ленинских методах ее изживания и практике атеистического воспитания. В подтверждение правоты М. Ю. Смирнова достаточно одной цитаты:

В качестве основных направлений его (Института научного атеизма. — *И. Д.*) деятельности определялись: <...> координация и руководство всей научной работой в области атеизма (а не религиоведения. — *И. Д.*) ... <...> подготовка кадров высшей квалификации; <...> организация комплексной разработки актуальных проблем научного атеизма (а не религиоведения. — *И. Д.*) ... [10, с. 9].

Но, как явствует из наших наблюдений, системное состояние религиоведения не наступило в РФ и четверть века спустя [8, с. 9–26], поэтому религиоведение, на наш взгляд, испытывает сейчас «муки прелиминария» (прежнего статуса прелиминарий уже лишился, а нового еще не обрел. См. подробнее на русском языке: [6; 17, с. 95–98]), пытающегося преодолеть вторую стадию ради достижения третьей, но никак не первой.

— Из сказанного выше следует констатация разобщенности усилий зарубежных и отечественных исследователей религии: на Западе практически не известны работы русскоязычных авторов, а зарубежная традиция в РФ либо возводится в недостижимый идеал (и тогда сочинения отечественных религиоведов превращаются в начетнические компиляции переведенных с иностранных языков цитат с комментариями), либо априорно отфильтровывается как чуждая [23, с. 174–175, 181] (до сих пор так дело обстоит с французским постмодернизмом, методологией школы «Анналов», той же АСТ).

Но и отечественные религиоведы между собой интегрированы очень слабо, достаточно обратиться к РИНЦ, чтобы увидеть, что практически никто не читает произведения даже собственных коллег «по цеху», разве что по необходимости (в качестве соавтора, титульного редактора, журнального рецензента, диссертационного оппонента, ведомственного консультанта). М. Ю. Смирнов обращает внимание и на закрытость институционально оформленных встреч специалистов [23, с. 184], что характерно, на наш взгляд, как для конфессионального религиоведения (где от adeptов требуется не только знание, но и вера), так и для конкурирующих между собой светских «школ религиоведения», в первую очередь московской и петербургской: Всероссийская научно-практическая конференция «Религии России в Год культуры» (Санкт-Петербург, 29–30 сентября 2014 г.) собрала большое количество «питерцев», в том числе клириков (выступали протоиерей Владимир Федоров, А. М. Прилуцкий), а из «москвичей» практически никто не был проинформирован, поэтому «не из «СОВЫ» смогли выступить только доктор политических наук М. М. Мчедлова и доктор философских наук Е. С. Элбакян, тесно сотрудничающие с ведущим данной конференции М. Ю. Смирновым по линии Российского общества социологов (РОС) [5].

— Профессиональная идентификация религиоведов до сих пор затруднена, поскольку никакое — ни старшее, ни младшее — поколение ученых не отвечает одновременно всем трем необходимым критериям, подразумевающим: а) получение базового религиоведческого образования на специализированной кафедре, б) преподавание на профильном подразделении вуза или зачисление в штат профильной лаборатории НИИ, в) активную результативную деятельность внутри религиоведческого сообщества в качестве «вольноопределяющегося», подтверждаемую сертификатами, дипломами о присвоении соответствующих академических степеней и званий, публикациями в профильных журналах и выступлениями на профильных конференциях [23, с. 182–183]. (Вот лишь одна дилемма: можно ли «автоматически» причислить к религиоведам кандидата культурологии М. В. Давыдову, защитившую в 2007 г. кандидатскую диссертацию на факультете иностранных языков и регионоведения МГУ на тему «Проблема теодицеи в Книге Иова и культуре Нового времени» и опубликовавшую

ее в качестве монографии [9]? Или же Мария Владимировна была и остается филологом-германистом, преподавателем немецкого языка?).

— На наш взгляд, «Российское сообщество преподавателей религиоведения» [см. 3] и «Российское объединение исследователей религии» наглядно демонстрируют демаркацию двух «религиоведений» в России: «ученого» и «педагогического» [23, с. 176–179, 186–188], причем ситуация усугубляется многократным удвоением их институций за счет размежевания конфессионального и светского религиоведения, с одной стороны, конфессиональной и светской теологии (философского теизма) — с другой [см. 8, с. 26–56; 20; 21; 25; 26]. Разумеется, университетская традиция (МГУ — СПбГУ — АмГУ // ПСТГУ — РХГА) стремится нивелировать разногласия, подчеркивая уникальный сплав исследовательских и педагогических программ и достижений кадрового состава классических университетов России вне зависимости от личного отношения религиоведов к религии (будь то доктора философских наук Е. А. Торчинов, Н. Н. Трубникова, В. К. Шохин, или же клирики наподобие А. В. Кураева или С. С. Ванеяна). Об этом говорил недавно в своем интервью «О месте философа, Русской идее и культурном пространстве» portalу «Актуальный русский консерватизм» декан философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова член-корреспондент РАН В. В. Миронов [19].

— Но индифферентизм в отношении к религии оказывается не свойствен религиоведам — достаточно вспомнить неутраченную дискуссию о не/допустимости «методологического атеизма» / принципа «исключенного трансцендентного» в квалификационных сочинениях выпускников философских факультетов университетов.

— И последний аспект: результаты нецелевых религиоведческих исследований практически никому не нужны ни здесь, ни за рубежом: при мизерных тиражах они имеют малочисленную читательскую аудиторию. Заинтересовать соотечественников и иностранцев удается лишь прагматикой — либо целевым грантом в прикладной сфере (наподобие выпуска справочного издания с иностранным участием в авторском коллективе), либо учебным пособием, обязательным для успешной сдачи экзаменов всеми студентами (иностранцами в том числе).

Прогнозы М. Ю. Смирнова весьма пессимистичны. Но объяснить такое состояние дел в отечественном религиоведении вполне возможно при помощи АСТ, хотя сам Бруно Латур в полушутливой форме как-то отказал своему детищу в надежной эвристике [29, р. 141–156; 15, с. 197–219]. Если перечислить важнейшие аргументы, которые приводит М. Ю. Смирнов в защиту *системного состояния религиоведения*, то это будут: функционирование кафедр религиоведения в вузах с соответствующими государственными стандартами образования, программами подготовки и УМК; учреждение профильных «ВАКовских» журналов типа «Вестника ПСТГУ», «Религиоведения», «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»; действие диссертационных советов по специальности 09.00.14 — философия религии и религиоведение; регистрация интернет-порталов вроде «РелигиоПолиса» (<http://www.religiopolis.org/>) и «Религиозной Жизни» (<http://religious-life.ru/>); опыт консолидации молодежи вокруг МРО, их старших коллег — в РОИР и РСНР; проведение широкомас-

штабных межвузовских конференций наподобие МГУ — ИФТИ — ПСТГУ-РХГА и конгрессов российских исследователей религии в СПбГУ; написание и издание многочисленных учебников, альманахов, журналов, монографий и энциклопедий с узнаваемыми названиями: «Основы религиоведения», «Философия религии», «Энциклопедия религий», «Религиоведческие исследования» и т. д. [23, с. 164].

Однако даже всего этого избытка оказывается недостаточно — как реэмурирует М. Ю. Смирнов, российское религиоведение схоже с миражом, поскольку у него нет институционально закрепленного коллективного субъекта и оно владеет лишь смутным контуром незримого предмета [23, с. 164, 176, 180]. Конечно, отечественному социологу можно поставить в упрек «сгущение красок» и заявить, что он «за деревьями леса не видит». Что интересно, именно этот упрек в неумении перейти от частного к общему звучал и в адрес Бруно Латтура. Но таков методологический прием французского социолога науки — недоверие к устоявшимся стереотипам, особенно эпистемологическим. В своей монографии «Наука в действии» [13, с. 398–400] он призывает социологов до тошно фиксировать все микрособытия, например, акции (=действия) ученых и других актантов, чтобы понять, как на самом деле делается «технонаука» (т. е. наука, сопряженная с технологиями, а не с техникой). Все вышеперечисленные факты, отмеченные М. Ю. Смирновым (журналы, диссертации, конференции и проч.), охватываются заимствованным из семиотики Альгирдаса Юлиуса Греймаса (1917–1992) АСТовским понятием актантов [7, 483–485] («любых действующих лиц — людей и «нечеловеков», о которых повествует текст, ассоциированных в «сеть» = «набор позиций, внутри которого объект ... имеет значение»). Подробный обзор и разъяснение латуровской терминологии приводит О. В. Хархордин в своем обширном предисловии редактора: [24]). И возникает следующий вопрос: как сеть АСТ устроена? Ответ — ровно как рыболовная (или, если угодно, жемчужная сеть Индры). И в социуме этому соответствует только одна структура — матричная, хотя современный менеджмент пользуется в основном другими: линейной, функциональной, штабной и дивизиональной.

Понятно, что *линейная* структура наиболее распространена: каждое звено иерархии подчиняется только вышестоящему и управляет нижестоящим (иллюстрация — средневековый вассалитет-сюзеренитет); *функциональная* структура подразумевает подчинение топ-менеджеру различных по своей компетенции функциональных служб, взаимодействующих друг с другом в горизонтальной плоскости без постоянного согласования промежуточных действий с общим руководством (пример — лаборатории НИИ); *штабная* и *дивизиональная* схемы заимствуются менеджментом из армейской практики и отличаются друг от друга только «глубиной эшелонирования», при которой у линейного (штабного) начальства любого иерархического звена имеется свой штаб, дробящийся на функциональные отделы, но генеральное решение остается в компетенции главного командования (пример — МГУ, когда вся жизнь факультетов, не являющихся самостоятельными юридическими лицами, находится в прямой зависимости от ректората и лично ректора МГУ). Все рассмотренные структуры эффективны исключительно в случае регулярного выполнения однотипных (так называемых безассортиментных) задач.

На «сетевой» характер современного российского религиоведения одним из первых обратил внимание М. Ю. Смирнов. Но в его интерпретации «сетевое» до неразличимости смыкается с «интернетовским», т. е. имеется в виду оперативное распространение информации по электронным сетям коммуникации [23, с. 177–178, 184]. «Сетевая» жизнь менее ранжирована, значительно более демократична и выстраивается по *матричному* принципу, подразумевающему отсутствие «пирамиды власти» — все связи организаторов / руководителей проектов и конкретных соисполнителей горизонтальны без учета должностей и званий и спорадичны (пример из монографии М. Ю. Смирнова: «Объединение под проект» написания энциклопедического словаря [23, с. 184]). Это свидетельствует о наличии диффузной «религиоведческой среды», способной на время создавать «центры кристаллизации» и аккумуляции, в первую очередь, интеллектуальных (но, к сожалению, не финансовых и административных) ресурсов.

Бруно Латур нередко использует риторический прием «интерлюдии» как связующего звена между двумя информационными блоками. В качестве такой «интерлюдии» каждому религиоведу можно предложить сочинить свой собственный псевдо-/автобиографический «Один день из жизни религиоведа», состоящий из вполне реальных микрособытий. Смысл такого самоанализа заключается в поиске ответа на вопрос: «Где и когда я выступаю именно как религиовед?». Мой личный опыт свидетельствует о следующем:

Все события локализованы на философском факультете МГУ имени М. В. Ломоносова:

— первая пара — семинар по социологии религии у бакалавров философского факультета МГУ. Работа преподавателя сводится либо к истории социологии религии, либо к методологии социологии, поскольку это сугубо аудиторные занятия, а не полевые социологические исследования. То есть для студентов-религиоведов ведущий семинара в данном случае выступает либо как историк (социологии религии), либо как методолог науки, интерпретирующий достижения мыслителей прошлого, но не как социолог (религии) и тем более не как религиовед;

— вторая пара — лекция по истории религии у культурологов. Все участники педагогического процесса сосредоточены на истории. Здесь важнее всего события, даты и комментарии к ним. Ни один историк никогда не был «историком вообще всего», поэтому узкая тема по, скажем, религиозно-политической истории Японии эпохи сёгуната Токугава еще не делает из лектора япониста или политолога, или же знание истории становления ал-фикх`а (мусульманского права) и мишпат иври (иудейского права) автоматически не превращают историка права в арабиста-исламоведа и африканиста-гебраиста. История заставляет оставаться историком. (Примеры можно множить практически до бесконечности: история парусного судостроения не превращает историка ни в корабеля, ни в моряка, поскольку у него нет практических навыков постройки судов и мореходства. Историк остается историком именно благодаря приверженности историческому методу дескрипции и анализа событий прошлого и настоящего. См., напр., на русском языке: [1; 2; 11; 16, с. 227]).

— третья пара — семинарское занятие с культурологами по теме «Пророческие книги Ветхого Завета». Чтение и комментирование синодального перевода на русский язык библейских книг невидим ришоним (ранних пророков) и невидим

ахароним (поздних пророков) ничем не отличается от преподавания азов библеистики, подразумевающей начальное владение герменевтикой и экзегетикой;

— в перерыве беседа с заместителем заведующего кафедрой по научной работе о возможности публикации статей аспирантов в «ВАКовских» журналах. Это сугубо организационная деятельность, которая ведется абсолютно на всех кафедрах любого вуза, где есть аспирантура. Чего здесь принципиально религиозоведческого? — разве только заголовки статей и названия журналов;

— доклад заместителя заведующего кафедрой по учебной работе об успеваемости студентов по итогам внутрисеместровой проверки на заседании кафедры никак с религиоведением не связан, равно как и поиск свободных часов для проведения встречи студентов с настоятелем московского православного храма. Эта работа сопряжена с администрированием, включением в учебный план нового спецкурса (кстати, по православной теологии. Но православная теология и религиоведение — не тождественные понятия). И если православный священник будет студентам-религиоведам читать лекции по теологии, это значит, что студенты философского факультета МГУ будут заниматься теологией или же историей теологии, но не религиоведением;

— вечером телефонный звонок на кафедру с телевидения. Оказалось, что научно-популярной телепередаче нужен «спикер», способный в доходчивой и объективной форме рассказать о феномене греха и религиозной веры в ад и рай, не впадая при этом в нравочение и конфессиональную хамартиологию. Как показывает опыт, успехом на телевидении пользуются феноменологи религии (а также психологи и социологи), и задача «спикера» сродни той, что осуществили в свое время Мирча Элиаде, Ион Кулиано и Мишель Малерб [27; 28; 18], т. е. «выдать на гора» некую коллекцию репрезентативных фактов о сакральном, занимательных для зрителя, поверхностно интересующегося «духовностью», без утомительных веренищ дат (типа: ок. 570–595–610–622–630–632 гг. н. э.) и «зубодробительных» терминов (вроде «афтартодокеты», «фтартолаты», «бодхисаттва Авалокитешвара»).

В итоге: религиовед, на поверку, — это всегда внешняя для религиоведения фигура, а не внутренняя (для «них» мы — религиоведы, а для себя — нет, так как мы имеем узкую специализацию в области феноменологии религии, философии религии, религиоведческой антропологии, семиотики религиозного искусства и т. д. И сейчас, в ходе написания данного текста, я не ощущаю себя религиоведом. Скорее, я выступаю как эпистемолог, а о том, что комплекс религиоведческих дисциплин давно пора обогатить введением эпистемологии религиоведения, мною уже неоднократно заявлялось [8, с. 22–26]).

Как возможно превратить религиоведение в латуровский «черный ящик», безупречно работающий как нечто целое на выходе из акторной сети и ценный как раз для внешнего наблюдателя и пользователя его продукцией? Гипотетический совет Б. Латура — использовать философию, единственно способную прокладывать «сверхдлинные сети» благодаря максимальному уровню абстрагирования:

...для описания онтологии испытаний сил ... нужен особый язык. Здесь не подойдут ни антропология, ни социология, ни история, из-за того что среди сил есть и нечеловеки... Философский язык схватывает ... силы, имеющие волю к мощи [24, с. 32].



Причем сам Латур отдает предпочтение философии Георга Вильгельма Лейбница (за его монадологию), Фридриха Ницше (за «волю к власти») и Жюлья Делёза (за «складку»). В «Ирредукциях», построенных на манер трактатов Баруха Спинозы и Людвига Витгенштейна, Б. Латур постулирует:

2.6.4. Как мы назовем ... свободу переходить (из одной сети в другую. — *И. Д.*)? Имя этому ремеслу — философия, и старейшие традиции определяли философов как тех, у кого нет особого поля, территории или области (т. е. как медиаторов. — *И. Д.*) [12].

Таким образом, в нашем случае именно философия религии способна консолидировать разнородные группы актантов в единую акторную сеть под вывеской религиоведения. И в этом смысле название профильного подразделения философского факультета МГУ «кафедра философии религии и религиоведения» не просто удачно, а конгениально, поскольку ведущая роль отводится именно философии.

Однако, как неоднократно подчеркивал Б. Латур, «за все приходится платить» и «все стоит дорого» [24, с. 37], т. е. прокладка и поддержание в рабочем состоянии акторных сетей — весьма трудоемкое и затратное дело (что-то вроде рекомендации: «Хочешь быстро добираться до места назначения — построй метрополитен»). Философия — только локомотив. Но совместных усилий специалистов, заявляющих о себе как о религиоведах, сегодня явно недостаточно, чтобы «черный ящик» религиоведения заработал как следует. Нужны дорогостоящие «пуско-наладочные работы». По Латуру, они включают в себя: мобилизацию актантов, автономизацию научного дискурса, привлечение заинтересованных лиц извне («союзников»), PR-кампании в поддержку проекта, умелое администрирование [24, с. 36]. Здесь М. Ю. Смирнов совершенно прав, тем более, что религиоведы со своей акторной сетью могут и опоздать — и пальма первенства перейдет к теологам, у которых есть один сильный союзник — *Бог* (что бы ни понималось под этим термином [14, с. 98–106, 147]), который тоже выступает одним из актантов, хотя для Латура «Бог» — «необъектный тип бытия», т. е. «ненаучный объект» в силу неverifiedируемости технаучными методами [24, с. 28].

На наш взгляд, дело в том, что регулярно случается подмена понятий «философии-о-религии» и «философии-в-религии», ведь философия способна интегрировать не только научные и философские знания о религии, но и теологические. Наиболее свежим примером, по нашему мнению, является публикация на русском языке комментария профессора философии Университета св. Фомы (штат Миннесота) Майкла Роты к статье преподавателя философии в Колледже св. Петра Оксфордского университета Тима Дж. Моусона «Стоит ли размышлять о том, существует ли Бог?», который начинается со слов:

Философское размышление о Боге и религиозных вопросах уже давно занимает важное место в западных университетах. Даже в государственных университетах преподаются курсы ... в области, известной как «философия религии». <...> Если через двести лет большинство профессоров философии будут атеистами, то, ... философия Бога привлечет не больше внимания, чем философия ведьм...» [22, с. 179].

Из цитаты с очевидностью следует, что христианский философский теизм в США стремится занять место философии религии, так как философия религии оказывается фактически тождественна «философии Бога». Тот же подход просматривается и в «Оксфордском руководстве по философской теологии», изданном на русском языке при финансовой поддержке Фонда Дж. Темплтона [21], чья рубрикация (книги, а не фонда) мало чем отличается от кембриджского «Введения в философию религии» Майкла Мюррея и Майкла Рея [30], поскольку М. Мюррей, М. Рей и Томас Флинт — единомышленники [20, p. vii — viii]. Если светские религиоведы (а не теологи) не смогут заручиться финансовой, административной, политической поддержкой сильных актантов и не выстроят свою «длинную сеть», они проиграют теологии на своем же предметном поле.

**Общий вывод**, вычитывающийся из ранних работ Бруно Латтура, таков: эффективно работают лишь горизонтальные сети естественной интеграции. Но их в России исчезающе мало, поскольку старшее поколение «религиоведов», занимающих ключевые посты, по привычке конструируют субординационные, а не координационные связи.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Арьес Ф. Время истории. / Пер. с франц. — М.: ОГИ, 2011. — 304 с.
2. Блок М. Апология истории или ремесло историка. / Пер. с франц. — М.: Наука, 1973. — 233 с.
3. Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. — 2008. — № 1. — 130 с.
4. Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. Антология отечественного религиоведения: сборник / Сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Ч. 1–3: Институт научного атеизма — Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. — М.: Медиа Пром; РАГС, 2009–454 с. (ч.1); 425 с. (ч.2); 522 с. (ч.3).
5. Всероссийская научно-практическая конференция «Религии России в Год культуры» (СПб., СПбХУ, 29–30 сентября 2014 года). — URL: <http://www.spbcu.ru/ru/science/conferences/posts/1188> и <http://www.spbcu.ru/ru/science/conferences/posts/1189> (дата обращения: 02.10.14).
6. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с франц. — М.: Восточная литература РАН, 1999. — 198 с.
7. Греймас А. Ж., Курте Ж. Семиотика. Объяснительный словарь теории языка // Семиотика / Сост., вступ. ст. и общ. ред. Ю. С. Степанова. — М.: Радуга, 1983. — С. 483–550.
8. Давыдов И. П. Эпистема мифоритуала. — М.: МАКС Пресс, 2013. — 180 с.
9. Давыдова М. В. Проблема теодицеи в Книге Иова и культуре Нового времени. — М.: ФИЯР МГУ, 2011. — 288 с.
10. Зуев Ю. П. Институт научного атеизма (1964–1991) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. Антология отечественного религиоведения: сборник / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. — Ч. 1: Институт научного атеизма — Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. — М.: Медиа Пром; РАГС, 2009. С. 9–34.
11. Как мы пишем историю? / Отв. ред. Г. Гаррета, Г. Дюфо, Л. Пименова. Пер. с франц. — М.: РОССПЭН, 2013. — 456 с.

12. Латур Б. Ирредукции. — URL: [https://vk.com/doc9046581\\_114363951?hash=7138bdb7885faf12de&dl=a87525f914db32a77d](https://vk.com/doc9046581_114363951?hash=7138bdb7885faf12de&dl=a87525f914db32a77d) (дата обращения: 30.09.14).
13. Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. / Пер. с англ. — СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб., 2013. — 414 с.
14. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. / Пер. с франц. — СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб., 2006. — 240 с.
15. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. / Пер. с англ. — М.: ВШЭ, 2014. — 384 с.
16. Ле Гофф Ж. История и память. / Пер. с франц. — М.: РОССПЭН, 2013. — 303 с.
17. Лич Эдмунд Р. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. — М.: Вост. лит., РАН, 2001. — 142 с.
18. Малерб М. Религии человечества. — М.; СПб.: Рудомино — Университетская книга, 1997. — 601 с.
19. Миронов В. В. О месте философа, Русской идее и культурном пространстве. Интервью порталу «Актуальный русский консерватизм» декана философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова: URL: <http://русскийконсерватизм.рф/philosophya/> (дата обращения: 30.09.2014).
20. Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии / Пер. с англ. — М.: ББИ, 2010. — 410 с.
21. Оксфордское руководство по философской теологии. / Сост. Томас П. Флинт и Майкл К. Рей. — М.: ЯСК, 2013. — 872 с.
22. Рота М. О том, существует ли Бог, размышлять стоит: комментарий к статье Т. Моусона // Философия религии: Альманах. Вып. 4: 2012–2013 / Сост. и отв. ред. В. К. Шохин. — М.: Наука, Вост. лит., 2013. — С. 179–185.
23. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. — СПб.: РХГА, 2013. — 365 с.
24. Хархордин О. В. Предисловие редактора // Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. — СПб., 2006. — С. 5–56.
25. Шохин В. К. Введение в философию религии. — М.: Альфа-М., 2010. — 288 с.
26. Шохин В. К. Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). — М.: Альфа-М., 2010. — 784 с.
27. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. — М.; СПб.: Рудомино — Университетская книга, 1997. — 415 с.
28. Элиаде М. Священные тексты народов мира. / Пер. с англ. — М.: Крон Пресс, 1998. — 624 с.
29. Latour B. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. — Oxford: Oxford University Press, 2005. — 301 p.
30. Murray M.I J., Rea M. An Introduction to the Philosophy of Religion. — Cambridge: Cambridge University Press, 2008. — 291 p.

## КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА ИУДАИЗМА: ТЕУРГИЧЕСКИЙ И СИМВОЛИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В статье исследуются два существенных аспекта ритуальной практики иудаизма, условно обозначаемые как теургический (предполагающий возможность освящения человека путем непосредственного взаимодействия с божеством) и символический (имеющий сугубо психологическое значение и способствующий соединению с Богом опосредованным образом). Соотношение этих двух элементов культа рассматривается в исторической перспективе — от древнего к современному иудаизму.

**Ключевые слова:** иудаизм, культ, жертвоприношение, изображение, символ.

*N. Yu. Rayevskaya*

*Jewish cult: theurgical and symbolic aspects*

The article examines two important aspects of ritual practice of Judaism: theurgical (implying the possibility of person sanctification by direct interaction with the deity) and symbolic (having purely psychological meaning and promoting indirect union with God) ones. The relation of these two elements of the cult is considered in historical perspective — from the ancient to modern Judaism.

**Keywords:** Judaism, sacrifice, cult, image, symbol.

Культовая практика иудаизма (публичная и индивидуальная) изначально имела особенности, отличавшие ее от принятого в языческом мире способа взаимодействия с божеством. Эти особенности отражали специфику религиозного сознания евреев, разделившего единство природно-божественного мира на естественный и сверхъестественный уровни бытия. Представления о единственности, исключительности, всемогуществе, совершенстве и нематериальности Бога, о качественном отличии мира и его создателя вели к изменению или новому пониманию привычных схем взаимодействия с высшей реальностью.

---

\* Раевская Наталья Юрьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета, raev.spb@rambler.ru

Самым явным отличием был отказ от обычного и повсеместного в культурах древности использования изображений божества в культовой практике. Никакие материальные объекты, тем более созданные человеческими руками, не представлялись с точки зрения иудаизма способными вмещать трансцендентное божество и замещать его, проявляя в полной мере его силу и давая человеку возможность контакта с Богом. Несмотря на существовавшие в древности и описанные в Танахе многочисленные нарушения второй заповеди (Бемидбар (Чис.) 21: 4–9; Шмот (Исх.) 32; Шофтим (Суд.) 8: 22–28; 17–18; Мелахим А (3 Цар.) 12: 25–32; Мелахим Б (4 Цар.) 23: 5–7), предписывающей не делать себе «изваяния того, что на небе, вверху, и что на земле, внизу, и что в воде, ниже земли» (Шмот (Исх.) 20: 3–6), официальный культ иудаизма, несомненно, изначально был аниконическим — место Бога в скинии и в храме было свободно. Присутствие Бога не связывалось с конкретным предметом, Шхина мыслилась пребывающей в пустом пространстве святая святых над крышкой ковчега завета между двумя херувимами. В целом же храмовый культ иудаизма унаследовал языческий способ взаимодействия с божеством посредством системы жертвоприношений. Конкретные чувственно осязаемые процедуры по-прежнему представлялись имеющими непосредственное влияние на сверхчувственную реальность. При этом привычной схеме давалось новое обоснование, соответствующее специфически иудейскому взгляду на мир, предполагающему раздвоенность божественного и человеческого и жаждавшему преодоления этой разобщенности.

Мифологически-языческая картина мира не знала такого разделения: боги, люди, животные, другие объекты живой и неживой природы виделись элементами единого целого, соединенного невидимыми связями, предполагающими возможность непосредственного (магического) влияния человека как на природу, так и на богов. В силу отсутствия представлений о кардинальном качественном различии между божественным и человеческим культовые действия, осуществляемые людьми, воспринимались реально воздействующими на божественную сферу. Ритуальная деятельность, с точки зрения носителей мифологического сознания, непосредственно влияла на окружающую действительность, в том числе на высшие уровни нерасчлененной реальности.

Ритуалы жертвоприношения, как и другие составляющие культа: изображения богов, заклинания, молитвы, мистериальные действия, использовали для контакта с сакральной сферой особые визуальные, вербальные, драматические средства. Эти формы взаимодействия с богами, несмотря на использование неких материально осязаемых предметов и действий, приобретавших свое значение лишь в контексте культа, не ощущались их участниками как нечто, влияющее на высшие сферы реальности опосредованно. Синкретическое нерасчлененное мифологическое сознание не предполагало границ и разрывов между природным, человеческим (производимым человеком) и божественным.

М. Хайдеггер, интерпретируя изречение Анаксимандра, указывал на специфику древнегреческого миропонимания (у досократиков особенно близкого общемифологическому) как представления «о множественно существе в целом». «К существу принадлежат не только вещи. Вещи не суть вовсе — только естественные вещи. И люди, и людьми произведенные вещи, человеческим дей-

ствием или попустительством заведенные установления или произведенные обстоятельства также принадлежат к сущему. Также к сущему принадлежат и демонические и божеские вещи» [6, с. 35]. Между ними нет четких границ, все тесно взаимосвязано, подчинено одним и тем же закономерностям, предполагает возможность взаимовлияния и перехода. Человеческая деятельность считается продолжением или частью божественно-природного целого. Отсутствует осознание инаковости своих действий (например, мистерий) по отношению к событиям, происходящим в божественной сфере, и именно поэтому существует уверенность в том, что изобретенные человеком механизмы реально воздействуют на высший мир. У носителя мифа нет ощущения, что материальные предметы в составе культа (идолы разного рода) — это символы, принадлежащие к одному пласту реальности, а сами божества — это символизируемые объекты, относящиеся к другому пласту, поскольку области символов и символизируемого (связанного с человеком и связанного с богами) — это взаимопроникающие части единой реальности, при особом условии переходящие одна в другую.

Как отмечал А. Ф. Лосев, впервые нечто становится воспринимаемым в качестве символа тогда, когда целостность мифологического мирозерцания нарушается. На Западе «осознание символа» происходит в древнегреческой философии (примерно с сер. I тыс. до н. э.)<sup>1</sup>. В нерасчлененной и непроанализированной форме этот термин восходит к раннему пифагорейству, но достигает своего терминологического закрепления только в самом конце античности. «У Ямвлиха, всего за несколько столетий до гибели античной философии, термин «символ» засиял во всем своем величии, во всей своей глубине и со всей систематикой своего функционирования. Термин «символ» только тогда и получил свою общезначимую семантику, когда уже никто не верил в языческие символы и когда всю эту вековую символику стало возможным изучать как законченный и продуманный до конца предмет мысли» [4, с. 29]. Извне синкретизма мифологического сознания, оттуда, где появилось ощущение дистанции между человеком и миром (различение между человеческим и природным, человеческим и божественным), традиционные составляющие культа, такие как изображения богов, виделись не как сами боги, а как некие предметы, их изображающие и через это изображение делающие божество доступным для контакта<sup>2</sup>.

Важную особенность мифологического мышления составляла уверенность в том, что не только божественное влияет на человеческое, но и человеческие действия могут оказывать воздействие на божественную сферу. Боги вторгаются в человеческую жизнь, но и люди при помощи определенных ритуалов влияют

---

<sup>1</sup> В еврейской философии «интерес к символу» появляется только в XIX–XX вв. в связи с развитием реформистских идей в иудаизме.

<sup>2</sup> Философия неоплатонизма в полной мере осознавала различие «вещи» и «образа», знака и означаемого. Изображения богов воспринимались в качестве символов, но представлялись такими символами, которые позволяют божественному реально присутствовать в физическом. По словам Ямвлиха, в храме мы можем видеть, как «природа невидимых смыслов запечатлелась в неких видимых изображениях» [7, с. 40].

на богов — добиваются их благосклонности и даже принуждают к выполнению человеческих желаний. Такой подход, который может быть назван магическим, был повсеместным в культурах, с которыми вступали в соприкосновение евреи. В древнем иудаизме религиозный культ имел форму принесения жертв животных и подношения даров растительного происхождения. В этом отношении евреи следовали практике, которая превалировала среди народов, с которыми они были в контакте. При абсолютном внешнем сходстве такая практика имела серьезные отличия в плане ее обоснования. Система жертвоприношений трактовалась как установленная Богом, она была зафиксирована в Торе, воспринимаемой как откровение и самораскрытие Бога, выражающего свою волю и требующего ее исполнения для процветания еврейского народа и для поддержания общего миропорядка. Иудейский культ служил не проявлением и утверждением воли людей, его совершающих, а наоборот, приводил человеческую волю в согласие с божественной. Человеческое воздействие на Бога программировалось им самим. В иудаизме речь шла не о подчинении божества человеческой воле, а о слиянии своей воли с волей Бога и объединении в этом акте человека и Бога; магический подход сменялся теургическим.

Такое изменение соответствовало специфическому, собственно религиозному, миропониманию евреев, выделившему и трансцендировавшему Бога из единой реальности мифологизированного космоса. Естественный и сверхъестественный, высший и низший уровни бытия в сознании иудеев уже не предполагали легкости взаимоперехода, между ними был разрыв. Каждый из уровней мыслился обладающим некоторой независимостью по отношению к другому. Божественная сфера не могло зависеть от человеческого своеволия, а природно-человеческий, сотворенный мир, хоть и был создан по воле Бога и управляем им, обладал возможностью уклонения от божественного плана в силу присущей человеку способности к самостоятельным, свободным действиям. Диспропорция, неравнозначность двух уровней реальности, совершенство божественного и ущербность человеческого, не предполагали возможности произвольного влияния человека на божество. Все действия, которые человек должен был совершать в отношении Бога, мыслились как продиктованные им самим, а своеволие представлялось причиной божьего гнева и сурового наказания. Тора утверждает это положение (в числе других) следующим эпизодом. После того, как Аарон впервые совершил установленную Богом жертву за грех, всесожжение и мирную жертву,

явилась слава Господня всему народу: и вышел огонь от Господа и сжег на жертвеннике всесожжение и тук; и видел весь народ, и воскликнул от радости, и пал на лицо свое. Надав и Авиуд, сыны Аароновы, взяли каждый свою кадильницу, и положили в них огня, и вложили в него курений, и принесли пред Господа огонь чуждый, который Он не велел им; и вышел огонь от Господа и сжег их, и умерли они перед лицом Господним (Ваикра (Исх.) 9: 22–10: 2).

Приведенный отрывок недвусмысленно показывает, что, согласно иудейским воззрениям, культовый ритуал мог достигать своей цели только тогда, когда он точно соответствовал особому регламенту, создателем которого представлялся Бог, а не человек. Показателен в этом отношении и талмудический

трактат Звахим (Жертвы). «Все жертвы, у которых принятие крови совершено иноверцем; находящимся в трауре; омывшим свои руки в полдень; не получившим прощения; не облаченным в священнические одежды; не омывшим свои руки и ноги; необрезанным или нечистым; сидящим или стоящим на сосудах, на животных или на ногах его соседей, являются негодными...» [17, гл. 2, л. 15b] и т. д. — в 13 главах трактата еврейские мудрецы анализируют и раскрывают законы Торы, касающиеся порядка жертвоприношений, разрабатывая педантичные рекомендации для совершения этого ритуала. Поскольку отклонения от установленного образца могут сделать жертву недействительной, не угодной Богу, мельчайшие нюансы здесь представляются имеющими огромное значение. Это же относится к выполнению всех других предписаний Торы, регулирующих отношение между людьми и Богом. Тщательность их выполнения предстает как необходимое условие достижения гармонии между божественным и человеческим. Языческие ритуалы также имели тенденцию к строгому следованию образцам, эффективность которых считалась доказанной. В этом смысле евреи следовали общей практике, но ее необходимость обосновывалась не эффективностью ритуальных схем, разработанных людьми, а их богоустановленностью.

Несмотря на «перевернутое» по сравнению с язычеством обоснование культовой практики, утверждающей волю Бога вместо человеческой воли, ее цель оставалась прежней. Иудеи так же, как и язычники, стремились к определенному воздействию на божество — выполнение божественных предписаний, касающихся храмового культа (как и вообще исполнение мицвот (заповедей)), должно было вызвать благосклонность Бога, способствующую процветанию народа и поддержанию порядка в мире. История, изложенная в Танахе, разворачивается как череда событий, обусловленных совпадением и несовпадением человеческой и божественной воли, и показывает, как Бог отдалается от еврейского народа всякий раз, как тот впадает в грех своеволия. Причем во многих случаях этот грех касается именно культовой практики и связан с нарушением принципиального требования — не создавать изображения и не поклоняться им.

В еврейских источниках можно найти подробное описание процесса воздействия человеческих поступков на божественное присутствие — Шхину. В «Еврейской книге Еноха»<sup>3</sup> говорится о том, что после изгнания первого человека из Эдема Шхина пребывала на керуве под Древом Жизни, Адам же и его поколение проживали у врат Сада Эдема, так что они могли видеть яркий образ Шхины. «И тех, кто смотрел на сияние Шхины, не тревожили мухи и комары, болезни и боль. Злые демоны не могли причинить им вреда, и даже ангелы не имели над ними власти». Так продолжалось вплоть до «поколения Эноша, который был главой всех идолопоклонников мира». После того как поколение Эноша впало в идолопоклонство Господь «удалил Свою Шехину из их среды и вознес ее ввысь» [2, с. 181–182].

---

<sup>3</sup> Еврейская книга Еноха (Книга небесных дворцов, или Третья книга Еноха) относится к ранней мистической литературе (т. н. книгам Хэйхалот), создана между II и VIII / IX вв. н. э.



Несколько по-другому, но в том же ключе трактует этот процесс агадический мидраш «Берешит Рабба»<sup>4</sup>. Он описывает изначальное пребывание Шхины в раю, ее уход оттуда вследствие греха Адама и дальнейшее перемещение все выше в небеса в связи с грехами последующих поколений<sup>5</sup>. Шхина совершает семь последовательных шагов к высшей небесной тверди, пока не появляются благочестивые люди<sup>6</sup>, деятельность которых становится причиной семи этапов схождения Шхины обратно на землю. По мнению рабби Исаака, приведенному в мидраше, «нечестивые не позволяли Шхине жить на земле» [14, 19: 7]. Благочестивые же деяния, соответствующие божественным установлениям, «сводили» Шхину вниз, в человеческий мир. Как отмечает Моше Идель, сведение Шхины на землю началось с деяний Авраама и достигло кульминации во время построения храма Соломона, когда Шхина возвратилась к прежнему состоянию пребывания в мире. По его мнению, храм и служба в нем могли считаться притягивающими Шхину к этому месту [1, с. 282–283]. Возможность такой интерпретации подтверждается тем, что древние евреи, насколько об этом можно судить по источникам, не выражали сомнения в эффективности языческой практики сведения магическими средствами (заклинаниями) высших сил в особые конструкции, предназначенные для их пребывания (фигуры идолов). Об этом свидетельствуют приводимые в Торе иконоборческие сюжеты (Бемидбар (Чис.) 21: 4–9; Шмот (Исх.) 32; Шофтим (Суд.) 8: 22–28; 17–18; Мелахим А (3 Цар.) 12: 25–32; Мелахим Б (4 Цар.) 23: 5–7), утверждающие неприемлемость идолопоклоннической практики для иудеев, но не отрицающие действенность подобных методов и их значение для язычников. Подобные примеры можно найти и в апокрифической литературе. В частности в «Еврейской книге Еноха» о людях поколения Эноша, погрязшего в идолопоклонстве, сказано следующее:

Они бродили по миру из конца в конец, и каждый из них собирал серебро, золото, драгоценные камни и жемчужины в горах и холмах, делая из них идолов в четырех четвертях мира; и в каждой четверти они устанавливали идолов высотой в 1000 парасангов. Они спустили солнце, луну, звезды и созвездия и установили их перед идолами справа и слева, дабы служить им так, как они служили Святому, будь Он Благословен, как написано: Все воинство небесное стояло при Нем, по Правую и по Левую Руку Его (Шмуэль А (1 Цар.) 22: 19; Диврей хаямим (2 Хрон.) 18: 18). Но как у них достало сил, чтобы спустить их? То, что они смогли спустить их и служить им, произошло потому, что Узза, Азза и Аза'эл научили их колдовским заклинаниям, ибо иначе они не смогли бы спустить их [2, с. 181–182].

Можно предположить, что, несмотря на отказ иудеев от использования изображений в рамках культа, суть представлений о возможности «совлечения» божества в определенные культовые конструкции с помощью особых операций осталась той же, что и в окружающем языческом мире. Но, как отмечает М. Идель, иудеи полагали, что для обеспечения «пребывания Ше-

---

<sup>4</sup> Мидраш является комментарием на книгу Берешит (Бытие) и создан предположительно в IV–V в. н. э.

<sup>5</sup> Мидраш говорит о грехах Адама, Каина, поколения Еноха, поколения потопа, поколения разделения языков, содомитов и египтян в дни Авраама.

<sup>6</sup> Авраам, Исаак, Иаков, Левий, Кааф, Амрам, Моисей.

хины в материальном мире, недостаточно создать определенную структуру<sup>7</sup>; необходим еще и особый тип человеческого поведения — исполнение ритуалов иудаизма, так как только они способны поддерживать динамическую связь между Богом и людьми» [1, с. 283]. Имеется в виду не только храмовый ритуал, но и все мицвот — предписания Торы, касающиеся человеческих поступков. Выполнение иудеями божественной воли, выраженной посредством мицвот, обеспечивало присутствие Бога среди народа, а именно, в святая святых Иерусалимского храма. Согласно Торе и Талмуду, в храме Соломона Шхина обнаруживала себя над крышкой ковчега в пространстве между двумя херувимами (Шмот (Исх.) 25: 22). По мнению учителей, когда народ исполнял волю Бога, эти существа располагались параллельно и их крылья смыкались, образуя «трон Бога»<sup>8</sup>; в случае отклонения Израиля от божественной воли они принимали положение лицом друг к другу, и их крылья разъединялись [9, гл. VI, л. 99a]. Шхина, вероятно, спускалась в пространство между херувимами только тогда, когда, человеческие поступки вызвали их соединение. Здесь, видимо, дело обстоит так же как с добродетельными супругами. «Когда муж и жена достойны, Шхина пребывает с ними, а когда они не достойны, огонь поглощает их» [16, гл. II, л. 17a]. Аналогия подтверждается эпизодом, приводимым в другом трактате: язычники, вошедшие в храм, увидели двух херувимов, чьи тела были буквально переплетены друг с другом. Это настолько напоминало соединение мужа и жены, что привело их в смущение и удивление [18, гл. V, л. 54b]). Херувимы соединялись, и Шхина сходила в пространство между ними вследствие благосклонности и милосердия Всевышнего, одобряющего человеческие действия, согласующиеся с его волей (как и в случае примерных супругов)<sup>9</sup>. С точки зрения иудеев, правильное исполнение храмового ритуала в сочетании с исполнением других требований Бога, предъявляемых еврейскому народу, непосредственно воздействовало на божество, побуждая его к милосердию. Еврейская мистика, ныне воспринимаемая многими как выражение подлинной сути иудаизма, пытается раскрыть внутривещные процессы и рефлексировать над значением ритуала, указывая на то, что строгое исполнение мицвот «усиливало» божество, вело к возрастанию его могущества и тем самым способствовало поддержанию установленного Богом миропорядка<sup>10</sup>.

Итак, представления, о том, что человеческие действия способны воздействовать на высшие сферы и на порядок во Вселенной в целом, характеризовали не только мифологическое сознание язычников, но и религиозное сознание иудеев. Правда, в случае последнего импульс человеческим действиям,

---

<sup>7</sup> Храм, устроенный в строгом согласии с божественными предписаниями, изложенными в Торе.

<sup>8</sup> По выражению пророка Иезекииля (Иез. 1).

<sup>9</sup> Существует давняя традиция, воспринимающая херувимов как материальные проявления двух божественных качеств — милосердия и правосудия. Позднее Каббала истолковывала процесс смыкания крыльев как результат смягчения качества правосудия путем усиления противоположного ему качества милосердия в ответ на исполнение Израилем божественной воли (см.: [1, с. 228, 279]).

<sup>10</sup> «Смыслу заповедей» посвящены множество текстов как испанской каббалистической литературы XIII в., так и текстов лурианской каббалы XVI в. (см.: [1, с. 22–24]).

правильным с точки зрения поддержания высшего порядка, задавался самим Богом, не терпевшим своеволия человека. Возможность безнаказанного самопроизвольного «вторжения» человеческого в божественное отрицалась в силу представлений о принципиальной инаковости и несоразмерности этих двух сфер. Человек мог воздействовать на Бога только в ответ на его желание, исполняя его собственную волю, удовлетворяя его потребность в определенных человеческих действиях, установленную и изложенную в Торе. При этом в основе культовой практики древнего иудаизма (до разрушения II храма), как и в основе подобной языческой практики, лежало использование определенных средств, которые позволяли, по мнению участников процесса, вступить в реальный контакт с божеством и, вызвав ответную реакцию, добиться его благосклонности, а в случае иудаизма, еще и подлинного очищения и освящения человека. В иудейском ритуале, представлявшем собой набор действий, поддерживавших пребывание Шхины в храме, происходило освящение жертвенного животного, а прикосновение к нему, его кровь и мясо использовались для освящения других объектов, в том числе человека. Например, смазывание жертвенника кровью приводило к его очищению; прикосновение к жертвенному животному (возложение рук) и помазание его кровью способствовало освящению лиц, вступающих в священнический сан (Ваикра (Лев.) 8: 14–30). Показателен в этом отношении следующий отрывок из Торы, описывающий жертву за невольные грехи.

И сказал Бог Моисею, говоря: скажи Аарону и сынам его: вот закон о жертве за грех: жертва за грех должна быть заколаема пред Господом на том месте, где заколается всесожжение; это великая святыня; священник, совершающий жертву за грех, должен есть ее; она должна быть съедана на святом месте, на дворе скинии собрания; все, что прикоснется к мясу ее, освятится; и если кровью ее обрызгана будет одежда, то обрызганное омой на святом месте; глиняный сосуд, в котором она варилась, должно разбить; если же оно варилось в медном сосуде, то должно его вычистить и вымыть водою; весь мужеский пол священнического рода может есть ее: это великая святыня у Господа (Ваикра (Лев.) 6: 24–30).

Жертва должна быть съедана священниками, потому что она освящает. Сосуд, с которым она соприкасалась, нужно разбить или тщательно вымыть в силу его святости, полученной от этого контакта, чтобы исключить возможность последующего осквернения. Материальные предметы, преобразованные божественным воздействием, становятся особым образом причастными к Богу и как таковые могут транслировать святость и чистоту от Бога к человеку<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> А также греховность и нечистоту от человека к Богу, оскорбляя его величие. «Если же какая душа, имея на себе нечистоту, будет есть мясо мирной жертвы господней, то истребится душа та из народа своего!» (Ваикра (Лев.) 7: 20) Прикосновение человека, который нечист, к предметам, обладающим святостью, считалось оскорблением божества и жестоко наказывалось. Исследование темы ритуальной чистоты и нечистоты является темой талмудического раздела Тахорот (Чистота) и характеризуется тем же стремлением строго и детально регламентировать и классифицировать возникающие ситуации, что и в разделе Кодашим (Святыни).

Иудейское религиозное сознание, возвысившее творца над его творением, разделившее естественный и сверхъестественный уровни бытия, нуждалось в их сближении. В составе ритуала чувственно воспринимаемые действия и материальные объекты, производимые людьми, достигали сверхчувственной сферы и вызвали ответное действие, направленное от Бога к человеку, способствующее посредством особого преобразования материальных предметов сближению двух сторон реальности, которые мыслились разобщенными. Преодоление пропасти между Богом и человеком мыслилось как освящение последнего. «Будь свят, как я, Господь Бог твой свят» (Ваикра (Лев.) 19: 2). Святость же человека предполагала «двекут» (תוקבד), «прилепление к Богу». Многократное упоминание в Пятикнижье (напр. Дварим (Втор.) 4: 4; 10: 20; 11: 2) свидетельствует о том, что «двекут» являлся важным библейским императивом. Учитывая иудейские представления о нуминозной природе божества, не предполагающей возможности сущностного соединения человека и Бога, кажется, что в этом предписании следует видеть лишь требование быть преданным божественной воле и ревностно следовать пути, указанному в божественном откровении, жить в согласии с Богом, стремиться к слиянию собственной воли с волей Бога. Подтверждение этому действительно можно найти в еврейской литературе. Например, в талмудическом трактате Сангедрин термин «двекут» употребляется в отношении того, кто совершает благочестивые деяния, например, выдает свою дочь за человека, посвятившего себя изучению Торы. С другой стороны, в том же трактате содержатся слова рабби Акивы: «А вы прилепившись к Господу Богу вашему» (Дварим (Втор.) 4: 4) — это значит «прилепляться на самом деле». Другой учитель здесь же отмечает, что данный стих Второзакония указывает на срастание «двух финиковых пальм» [15, гл. VII, л. 64а]. Хотя «двекут» здесь, несомненно, не рассматривается как полное слияние, это понятие, вероятно, подразумевает нечто большее, чем только преданность Богу и неукоснительное выполнении его требований. По всей видимости, речь здесь идет о реальном контакте между двумя сущностями, предполагающем возможность освящения и теургического преобразования человека<sup>12</sup>. В древнем иудаизме храмовый ритуал был одним из средств достижения этой цели. Посредством определенных действий и предметов он способствовал освящению народа, его «прилеплению к Богу». Это считалось необходимым, хотя и не достаточным условием достижения святости, которая предполагала также выполнение множества других предписаний, имевших религиозное значение. Тем не менее представления о том, что в результате определенных процедур материальный объект (жертва) становится священным, как бы пронизанным божественной силой и освящающим, приобщающим (прилепляющим) к Богу, передающим свою святость людям, были неотъемлемой частью иудейского мировосприятия в древние времена. Воля Бога, выраженная в Торе, включала в себя, по мнению евреев, в том числе и тре-

---

<sup>12</sup> Подобное понимание «прилепления к Богу», встречающееся в раввинистической литературе, более явно выражено в текстах Филона, имеющих мистическую направленность, а также в средневековых и постсредневековых текстах, описывающих мистический опыт (см.: [1, с. 88]).

бование выполнения освящающих ритуалов, сходных по своему характеру с теми, что совершали язычники, не проводившие четкого различия между естественным и сверхъестественным и считавшие нормальным присутствие божественного в материальных объектах. Иудаизм, при всем своеобразии своего мировоззрения, также не отрицал полностью возможность подобного присутствия. Представления о трансцендентности и нематериальности Бога сочетались с представлениями о его имманентном присутствии в мире. Правда, имманентность Бога мыслилась, в отличие от язычества, в основном как проявление его воли в мире, и лишь в некоторых случаях утверждалось непосредственное присутствие божественного в материальном. Такое присутствие было возможно в исключительных ситуациях и только как следствие выполнения воли и желания самого Бога. Жертвенный культ, установленный Всевышним, актуализировал его присутствие в храме, вел к мистическому преобразованию храмового пространства и материальных предметов, находящихся в нем; к освящению людей, совершавших жертвоприношение, вкушавших жертву, и тех, от чьего имени данная жертва приносилась.

В основе культовой практики древнего иудаизма лежал подход, признающий культовые предметы и действия реально способствующими теургическому преобразованию человека<sup>13</sup>.

Вместе с тем кодификация воли Бога, имевшая место в Торе, привела к тому, что часть ритуалов стала носить амбивалентный характер, получив наряду с теургическим (реально способствующим соединению человека и Бога) собственно символическое значение (напоминающее об определенных идеях, способствующее воспитанию и совершенствованию души, устремленной к Богу). То же самое имело место и в других культурах древности, где некоторые магические обряды, будучи частью мифологии, становились не только направленными на взаимодействие с сакральным, но и выражающими определенные смыслы, важные для человеческого сообщества. В качестве таковых они не только пытались воздействовать на божественное, но и выражали значения, существенные для человека. Так, в иудаизме пасхальная жертва, установленная Торой, воспринималась не только как благодарность Богу за исход из Египта<sup>14</sup>, но и как символ, указывающий людям на определенное событие и напоминающий о нем. Выполнение субботних ритуалов было, с одной стороны, направленным к Богу признанием идеи его трансцендентного величия как творца мира и подтверждением союза между народом Израиля и ним<sup>15</sup>, с другой — символом, существен-

---

<sup>13</sup> При определенном сходстве культовых практик, иудаизм с самого начала дистанцировался от чисто магического подхода языческих культур, сокращая область его применения, редуцируя к выполнению ограниченного количества действий, прописанных в Торе. Например, как отмечает М. Каплан, специфика еврейской религии состояла в том, что она обходились без магии в поворотных точках человеческой жизни: рождении, взрослении, браке, смерти — моментах, всегда вызывавших страх и обращение к магии у языческих народов [12, p. 211].

<sup>14</sup> Совершение такой жертвы-благодарения практиковалось и язычниками, с ней неизменно связывались надежды на получение милости со стороны богов.

<sup>15</sup> «Субботы Мои соблюдайте, ибо знак это между Мною и вами в поколениях ваших; дабы знали вы, что Я Господь, освящающий вас» (Исх 31: 13).

ным для самого человека, напоминающим о седьмом дне творения и об идее Бога-творца. Целью ряда ритуалов, установленных в Торе, было напоминание фактов, выражающих специфику взаимоотношений еврейского народа с Богом, а также идей, связанных с пониманием природы божества. Шаббат и праздники, тфеллины и мезузы, как и многое другое, функционировали как религиозные символы указывающие, на то, что Бог является творцом мира; что евреи состоят в союзе с ним и являются избранным народом; что он спас израильтян из плена и является защитником Израиля и т. д. Все эти символы были адресованы в равной степени человеку и Богу. С одной стороны, они несли какие-то смыслы человеческому коллективу, способствуя воспитанию и консолидации еврейского народа. С другой — скрупулезное, точное выполнение обрядовых действий, позиционируемых в качестве божественных императивов (заповедей), демонстрировало Богу готовность человека неукоснительно следовать его воле и делало возможным «освящение» — ответное действие, направленное от Бога к человеку.

В период второго храма происходило постепенное снижение роли чувственных объектов и ритуальных действий в религиозной практике иудаизма. Представления о необходимом характере посреднических действий священства уступали место ощущению непосредственной связи человека с Богом. При этом все большее значение приобретала та сторона религиозных обрядов, которая способствовала воспитанию, совершенствованию человеческой личности, ощущающей себя образом Бога и стремящейся реализовать свое богоподобие. К моменту разрушения храма жертвенный культ уже не играл главной роли в религиозной практике, и храмовый ритуал достаточно безболезненно был заменен на синагогальный, в котором основное внимание уделялось молитве, а применение материальных предметов и визуально воспринимаемых действий оказалось сведенным к минимуму.

Отсутствие храма сделало невозможным совершение жертвоприношений, но при этом они мыслятся в иудаизме не как отмененные, а как приостановленные, что подчеркивается молитвами о восстановлении храма, читаемыми в синагоге. Время и порядок произнесения молитв соответствуют времени и порядку жертвоприношений в храме, а сами они рассматриваются как временное замещение системы жертвоприношений в соответствии с библейским стихом «Возьмите с собою [молитвенные] слова и обратитесь к Господу; говорите Ему: отними всякое беззаконие и прими во благо, и мы принесем жертву уст наших» (Хошеа (Ос.) 14: 3). Согласно Талмуду утренняя молитва (Шахарит) замещает жертвоприношение, совершавшееся на рассвете, а полуполуденная молитва (Минха) соответствует приношению агнца на заходе солнца [10, гл. III, л. 266]. Замещая жертвоприношения, они достигают той же цели, что и последние — способствуют пребыванию духа Божьего среди общины. Молитвы имеют не только субъективно-психологическое, но и онтологическое значение. Они не только пробуждают устремленность человеческой души к Богу, но и побуждают Бога к освящению человека. С точки зрения традиционных иудейских направлений молитвы не просто взывают к Богу, но и достигают его, оказывая реальное воздействие на отношения Бога и человека<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> И даже ведут к слиянию человека с Богом (в мистических течениях, например, в хасидизме (см.: [5]).

Теургический подход, таким образом, можно считать существенным не только для древнего храмового, но и для современного синагогального культа. Более того, он был и остается неотъемлимой чертой всей религиозной жизни евреев, придающих огромное значение строгому исполнению мицвот, предписаний Торы, способствующих реальному приобщению к божеству: в процессе их выполнения человеческая воля сливается с божественной, и в этом смысле человек достигает единства с Богом. Их выполнение важно вне зависимости от тех смыслов, которые они несут человеку. Педантичное выполнение множества предписаний, касающихся различных сторон жизни, в большинстве случаев не предполагает рефлексии, рационального осмысления и символической интерпретации. Смысл их безоговорочного принятия и выполнения состоит в признании могущества божественной воли и готовности следовать этой воле без всяких вопросов и сомнений. Эта готовность сегодня характеризует менталитет представителей традиционного иудаизма точно так же, как и в древние времена. Наиболее показательна в этом отношении библейская заповедь «о рыжей корове» (см.: Бемидбар (Чис.) 19: 2–3, 5; [13]), которую и поныне приводят в качестве примера необходимости беспрекословного следования всем предписаниям Торы. Согласно божественному повелению, для очищения человека от нечистоты, исходящей от мертвого тела, необходимо было заколоть корову (непреренно рыжую, точнее красную, כִּתְמֵה), тушу сжечь, пепел смешать с водой и смесью окропить «оскверненного». Причем контакт с этой смесью мог иметь противоречивые последствия: она очищала оскверненных, но оскверняла тех, кто был чист. Великие комментаторы Торы считали это ее свойство весьма таинственным. В талмудическом трактате Йома [18, л. 14] приводятся слова рабби Акивы, утверждавшего, что человеческий разум не в состоянии постичь основы закона о «рыжей корове», и указывавшего в связи с этим на высказывание царя Соломона, самого мудрого человека в истории человечества: «Умудрюсь, и (все равно) она далека от меня» (Коэлет (Еккл.) 7: 23). Слово «она» рабби считает относящимся к заповеди об очищении пеплом рыжей коровы и констатирует, что постичь ее «механизм» нет никакой возможности. Нужно исполнять ее не задумываясь, только потому, что такова воля всевышнего. Показательна в этом отношении и история с рабби Йохананом бен Закайем<sup>17</sup>.

Спросил язычник у Рабби Йоханана бен Закайя: Разве ваши законы (связанные с красной коровой) не похожи на колдовство? Вы приносите корову, сжигаете ее и берете ее пепел. Кропите два-три раза на того, кто осквернен нечистотой мертвого, и говорите ему: ты чист! Сказал ему Рабби Йоханан бен Закай: в тебя когда-нибудь вселялся бес? Тот сказал: нет. А ты видел когда-нибудь человека, в которого вселился бес? Тот сказал: да. И что вы с таким человеком делаете? Тот сказал: мы приносим корни деревьев, разжигаем их под ним, а потом льем на него воду, и тогда бес выходит. Сказал Рабби Йоханан бен Закай: вот, пусть твои уши слышат то, что сказали твои уста. Дух нечистоты — это как бес. На него кропят воду очищения, и он выходит. Когда язычник ушел, ученики Рабби Йоханана бен

---

<sup>17</sup> Ее можно найти в трех сборниках мидрашей: Песикта (14: 5), Танхума (Хукат 8) и Бемидбар Раба (19: 8).

Закайя сказали ему: ну, его-то ты оттолкнул соломинкой (то есть, легко справился с его вопросом), а нам-то ты что ответишь? И он сказал им: клянусь вам, и мертвое тело не оскверняет, и воды не очищают — но сказал нам Святой, да будет Он благословен: вот закон, который Я вам дал, и нет у вас права нарушать его (цит. по: [3]).

Рационального объяснения не существует или оно выше человеческого понимания. Нечистота, как указывает учитель, не является чем-то природным, содержащимся в мертвом теле или в том, кто с ним соприкасается. Это не злой дух и не болезнь, исходящая из самого трупа. У воды, смешанной с пеплом коровы, также нет никаких физических очищающих свойств. Только божественное приказание как таковое определяет нечистоту мертвого тела и очищающую силу пепла, и ему, с точки зрения рабби, должно подчиняться, не ища разумных оснований.

Подход, не требующий рационального обоснования исполнения заповедей, характерен не только для древнего и раввинистического периода, но сохраняется и по сей день в традиционных иудейских кругах. Беспрекословное выполнение воли Бога — это и есть путь святости, «прилепляющий» человека к Богу, побуждающий Бога к «освящению» человека. В связи с этим все мицвот можно рассматривать в качестве средств, с помощью которых человек действительно достигает Бога и становится причастным к нему. Они могут нести в себе и абстрактные смыслы, важные для человека, но при этом сохраняют свое теургическое значение, которое в прошлом было характерно также и для храмового культа.

В рамках современного иудаизма среди представителей реформационного и реконструктивистского иудаизма существует мнение о необходимости замены «теургических подтекстов моральными и духовными смыслами, необходимыми для реализации человеческого потенциала» [12, р. 217]. Согласно этой позиции, чтобы основательно секуляризировать еврейской жизни и возродить интерес к религии, необходимо исключить из культовой практики (в том числе из выполнения мицвот) «магический элемент», отпугивающий современного человека, заменив его «подлинным символизмом», практикуемым исключительно ради «религиозного движения ума и сердца» [12, р. 204], т. е. способствующим духовному совершенствованию и восхождению человека к Богу.

Ортодоксальный иудаизм настаивает на вспомогательном значении символов в иудаизме и указывает на преимущество «буквальных средств». В качестве таковых выступают мицвот, которые «делаются для Бога», «являются освящением», реально приближают человека к Богу и не рассматриваются как символы. «Символы имеют психологический, не онтологический статус, они не влияют ни на какую реальность, исключая душу человека. Мицвот влияют на Бога» [11, р. 70]. Выполнение заповедей рассматривается не как символическое, а как абсолютно реальное событие, в котором человек достигает единства своей воли с волей Бога. Подчеркивается, что многие действия, связанные с выполнением мицвот, кажутся символическими для наблюдателя, находящегося вне религии, но изнутри традиции представляются реальным и непосредственным взаимодействием с Богом. Сохранение ортодоксальным иудаизмом теургического смысла ритуальной деятельности, несмотря на все реалии времени и дух рационализма, проникающий во все сферы культуры,



помогает поддерживать ощущение имманентного присутствия Бога в мире и дает уверенность в возможности соединения человека с Богом, то есть в том, что собственно религиозная цель иудаизма может быть достигнута.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Идель М. Каббала: новые перспективы. — Иерусалим; М., 2010.
2. Книга небесных дворцов (Еврейская книга Еноха. 5:1–5) В переводе Тантлевского И. Р. // Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. — СПб., 2007. — URL: <http://hebrew-studies.narod.ru / Studia / Enoch / MandM04.pdf>
3. Лейбович Н. Новые исследования Торы в свете классических комментариев. — URL: <http://www.jafi.org / JewishAgency / Russian / Education / Jewish+Life / Nehama>
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века // Лосев А. Ф. История античной эстетики. — Т. VII. — М., 1988.
5. Миндел Н. Молитва моя. Каждодневные молитвы, их смысл и значение. — URL: [http://chassidus.ru/philosophy/vaani\\_tfilati/hakdama.htm](http://chassidus.ru/philosophy/vaani_tfilati/hakdama.htm)
6. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. — М., 1991.
7. Ямвлих. О Египетских мистериях. — М., 2004.
8. Babylonian Talmud. — URL: <http://www.halakhah.com>
9. Baba\_Bathra // Babylonian Talmud. — URL: [http://www.halakhah.com/pdf/nezikin / Baba\\_Bathra.pdf](http://www.halakhah.com/pdf/nezikin / Baba_Bathra.pdf)
10. Berachoth // Babylonian Talmud. — URL: <http://www.halakhah.com/pdf/zeraim / Berachoth.pdf>
11. Heschel A. Symbolism and jewish faith // Religious symbolism. — New York; London, 1955.
12. Kaplan M. The future of religious symbolism — a jewish view // Religious symbolism. — New York; London, 1955.
13. Para // Babylonian Talmud. — URL: <http://www.halakhah.com/pdf/teharot/ Para.pdf>
14. Rabba Genesis // Midrash Rabba. — London, 1961. — URL: <http://archive.org/stream/ Rabba Genesis>
15. Sanhedrin // Babylonian Talmud. — URL: <http://www.halakhah.com/pdf/nezikin/ Sanhedrin.pdf>
16. Sotah // Babylonian Talmud. — URL: <http://www.halakhah.com/pdf/nashim/Sotah.pdf>
17. Zevachim // Babylonian Talmud. — URL: <http://www.halakhah.com/pdf/kodoshim/ Zevachim.pdf>
18. Yoma // Babylonian Talmud. — URL: <http://www.halakhah.com/pdf/moed/Yoma.pdf>

**ЛЕВ НИКОЛАЕВИЧ МИТРОХИН:  
РАБОТЫ «ЗА ПОДПИСЬЮ» («ТИМОШИН Л.»)**

Деятельность Л. Н. Митрохина как ученого, философа, религиоведа представляет особый интерес для исследователей. Существует ряд работ, посвященных анализу и критике трудов академика. В настоящем исследовании рассматриваются работы Митрохина, написанные в период с 1958 по 1985 гг. с использованием псевдонимов. Ориентируясь на существующую библиографию автора, можно говорить о таких псевдонимах как: «Митнев К.», «Литератор», «Хостин Л.», «Л. Сонин», «Лемин», «Л. Н. Сонин», «Л. Николаев» и «Тимошин Л.». «Подпись», о которой идет речь в статье, примечательна тем, что под ней появился целый корпус статей, опубликованных в журнале «Наука и религия» в период с 1982 по 1985 гг. и посвященных единой теме — возникновению и распространению новых нетрадиционных религиозных организаций в Западных странах.

**Ключевые слова:** Митрохин Л. Н., Тимошин Л., философия религии, секта, нетрадиционные религиозные движения.

*M. V. Kolmakova*

*Lev Nuikolaevich Mitrokhin: works under a pseudonym («Timoshin L.»)*

L. Mitrokhin's researches have special interest for philosophers and researchers of religion. There is a number of works devoted to the analysis and criticism of his works. In our research we will analyse Mitrokhin's written to the period from 1958 to 1985 with use of pseudonyms the works. Proceeding from the existing bibliography of the author, we can speak about such pseudonyms as: «Mitnev K.», «Writer», «Hostin L.», «L. Sonin», «Lemin», «L. N. Sonin», «L. Nikolaev» and «Timoshin L.». Pseudonym about which we will tell in our work, is very important because showed to scientific community the whole case of articles published in «The Science and Religion» magazine during the period from 1982 to 1985. These works are devoted to a uniform subject — emergence and distribution of activity of the new nonconventional religious organizations in the Western countries.

**Keywords:** Mitrokhin L. N., Timoshin L., philosophy of religion, sect, nonconventional religious movements.

---

\* Колмакова Мария Владимировна — аспирант Русской Христианской гуманитарной академии, kolmakovamv@yandex.ru

Деятельность Льва Николаевича Митрохина как ученого, философа, религиоведа представляет особенный интерес для исследователей. Существует ряд работ, посвященных анализу и критике трудов академика. В настоящем исследовании считаем необходимым уделить особенное внимание такому аспекту деятельности Л. Н. Митрохина, как работы, написанные в период с 1958 по 1985 гг. с использованием псевдонимов. Ориентируясь на существующую библиографию автора, мы можем говорить о том, что он использовал псевдонимы «Митнев К.», «Литератор», «Хостин Л.», «Л. Сонин», «Лемин», «Л. Н. Сонин», «Л. Николаев» и «Тимошин Л.».

Для того чтобы начать разговор о работах «за подписью» подробнее, необходимо отметить следующее: каких-либо списков работ «за подписью», выделенных отдельной группой самим автором (за исключением тех упоминаний, что помещены в список избранных трудов) [4, с. 629–646], мы не имеем. Подобные сведения оказались недоступными и в архивах и библиотеках. Потому в данной работе мы опираемся на те данные, которые имеются в уже указанном источнике [4]. Необходимо отметить, что не все работы оказались доступны для ознакомления, по различным причинам. Отчасти эта проблема связана с массовым списанием литературы подобной тематики из библиотек в советское время, потому некоторые брошюры и статьи существуют лишь в списках литературы, и на данном этапе ознакомиться с ними не представляется возможным. Остается надежда, что единичные экземпляры сохранились в частных библиотеках ученых, а так же в региональных библиотеках при учебных заведениях и со временем будут введены в научный оборот, тогда наш обзор может быть дополнен и претендовать на более полный охват указанной темы. В настоящей работе мы будем говорить о работах, которые могут быть доступны исследователям, интересующимся историей изучения возникновения и развития нетрадиционных религиозных движений как в России, так и за рубежом в середине XX в., а так же всем тем, кто интересуется трудами Льва Николаевича Митрохина — философа, академика Российской академии наук, одного из выдающихся исследователей проблем философии религии и религиоведения. В настоящей работе мы обратимся к одному из псевдонимов Льва Николаевича.

Мы начинаем разговор о работах за подписью «Тимошин Л.». Эта «подпись» примечательна тем, что под ней научному сообществу был явлен целый корпус статей, опубликованных в журнале «Наука и религия» в 1982–1985 гг. и посвященных единой теме — возникновение и распространение новых нетрадиционных религиозных организаций в Западных странах.

Связаны единой идеей и опубликованы журнале «Наука и религия» подписанные «Тимошин Л.», представляют собой целостный взгляд автора на проблему социальной обусловленности становления религиозности в Западных странах. Е. Г. Балагушкин дает некоторое указание на интересующие нас работы следующим образом: «Среди отечественных ученых Л. Н. Митрохин был одним из пионеров в исследовании данной темы\* [\*Первые его статьи о новых религиозных движениях в США были опубликованы под псевдонимом Л. Тимошин в журнале “Наука и религия” в 1982–1983 гг.]» [1, с. 201]. Последние статьи этого корпуса (именно он завершает обширный блок работ

Льва Николаевича Митрохина, опубликованных «за подписью») выходили в том же журнале в 1985 г., о них мы расскажем ниже.

В поисках информации о «подписях» мы имели возможность связаться с вдовой Льва Николаевича Митрохина Альбиной Ефимовной Митрохиной, из беседы и переписки с ней мы смогли узнать множество бесценных фактов о жизни и деятельности Льва Николаевича как ученого и как личности. Альбина Ефимовна помогла нам пролить свет на происхождение одной из последних и наиболее часто встречающихся «подписей» — «Тимошин Л.»: для нее была использована девичья фамилия матери ученого. Так же подтвердился тезис о том, что «подпись» использовалась в то время, автор не имел возможности публиковаться под собственной фамилией. После 1985 г. работы «за подписью» не выходили, об этом свидетельствует Альбина Ефимовна, а так же наши безрезультатные поиски такого рода работ.

Первая работа, вышедшая в составе указанного корпуса статей, называется «США: новые “культы” и молодежь». Можно сказать, что именно этой статьей автор подготавливает свои дальнейшие рассуждения на указанную тему, а так же анонсирует более подробный анализ на примере деятельности наиболее активных религиозных организаций. Так, он отмечает:

В нашей литературе о подобных течениях писали преимущественно в связи с судьбой «Народного храма». В последнее время, правда, вышел ряд работ, посвященных современным религиям в США. Но «культы» в них затрагиваются мимоходом. Между тем знакомство с ними позволяет нагляднее представить болезненные процессы, характерные для духовной жизни современного буржуазного общества, проследить причудливые метаморфозы религиозного сознания в наши дни... Поэтому есть смысл первоначально охарактеризовать «религии Нового века» в целом, в их наиболее существенных чертах, а затем остановиться на особенностях наиболее многочисленных из них [9, с. 61].

Далее автор приводит своеобразную классификацию подобных религиозных организаций, их общие специфические характеристики, которые дают представления о деятельности тех организаций, речь о которых будет вестись наиболее подробно в последующих работах цикла. Так, он обращает внимание на то, что несмотря на достаточно большое количество «религий Нового века» [9, с. 61], для наиболее наглядного рассмотрения их деятельности все их было бы удобно подразделить на три категории:

— «апеллирующие к отдельным идеям и символам христианства» [9, с. 61]. К ним автор причисляет «Народный храм», «Церковь Армагеддона», «Церковь живого слова», «Церковь унификации Сан Мён Муна» и мн. др.

— «группы восточного происхождения» [9, с. 61]. К данной категории, по мнению Митрохина, относятся: «Международное общество сознания Харе Кришна», «Миссия божественного света», «Анд-Марг» и др.

— «ряд объединений, чье внимание в основном сосредоточено на “духовных” упражнениях, психотерапевтических сеансах и процедурах, под которые подводятся религиозные обоснования» [9, с. 61]. Наиболее влиятельными среди них являются: «Церковь сайентологии», «Общество трансцендентальной медитации», «Синанон» и др. Так же к числу подобных организаций можно

отнести различные небольшие группы, которые ведут пропаганду парапсихологии, спиритизма и всевозможных оккультных представлений.

Митрохин говорит о том, что, несмотря на различия в ориентации деятельности и основаниях вероисповедания, рассматриваемые организации имеют множество сходств, которые позволяют говорить о некотором процессе, происходящем в обществе, свидетельствующем о тех изменениях, которые происходят в сознании людей. В последующих работах Л. Н. Митрохин наиболее наглядным образом старается показать, какие формы принимают подобные изменения и к каким результатам может привести деятельность подобных организаций.

Вторая работа в составе корпуса вышла в 9-м номере журнала за 1982 г. и носит название «Фатальный исход «Народного храма»». Статья посвящена трагическим событиям 1978 г.

18 ноября 1978 года последователи так называемого «народного храма», основанные в Южной Америке, в Гайане, колонию Джонстаун, по призыву своего лидера Дж. Джонса приняли смертельный яд. Погибли 914 человек, в том числе 180 детей. Эта трагедия стала сенсацией года. Она привлекла внимание не только агентов спецслужб и газетных репортеров, но и серьезных исследователей-социологов» [9, с. 60].

В своей работе Митрохин пытается пролить свет на проблемы, которые несут в себе такие «культы», а также проблемы общества, которое эти «культы» порождает и поддерживает. На примере «Народного храма» он раскрывает сценарий, который является общим для множества «религий» подобного рода.

Получив широкое распространение на Западе, так называемые «религии Нового века», или «культы», имеют между собой много общего. Однако каждый из них по-своему своеобразен, неповторим, как неповторима и личность его основателя, и обстоятельства, в которых он действует. В этом отношении «народный храм» не составлял исключения [11, с. 55].

Автор старается показать нам лидера организации, повествуя о тяготах его детства, о тех особенностях и интересах, которые были ему присущи в юные годы, а так же говорит о том, какой путь избрал для себя Джонс в дальнейшем. Истории создания общины, трансформации ее идеалов и оформлению деспотичности власти лидера отведено особенное место в работе. Но более всего автора интересуют те предпосылки развития общественного сознания, которые создали возможность существования подобной модели «религиозной идеологии», а также перспективы такого развития общества. «В понимании социальной обусловленности фатального исхода “народного храма” и состоит главный урок этой истории» [11, с. 59].

В 11-м номере 1982 г. публикуется работа «Мессия должен быть богаче всех». В ней автор обращается к деятельности такой религиозной организации, как «Церковь унификации» главой которой является Сан Мён Мун, выступивший с лозунгом «объединить человечество в единую божественную семью» [3, с. 59]. Как и в предыдущей статье, Митрохин начинает свое повествование с рассказа о личности руководителя организации, позже освещает специфику

деятельности самого «движения». Возможно проследить некоторые параллели, которые проводил автор между («Народным храмом» и «Церковью унификации»):

Состояние отчужденности, духовного вакуума, поиска смысла жизни и т. д. всегда связано с представлением о том, что в обществе господствуют чисто формальные, казенные, механические отношения, которые игнорируют личность, расценивают человека как средство достижения прагматических, бездушных целей. «Церковь унификации» противопоставляет им «человеческие», «родственные» отношения, олицетворяемые семейными связями. На этих настроениях спекулируют все культы, которые обычно рекламируют себя не как «церкви». Организации, но как «семьи», в которых человек находит близких, родных людей, способных на бескорыстную любовь и самопожертвование. Слово «семья» входит в название многих «религий Нового века», а их руководители предлагают себя в качестве «отцов», «матерей», «пап», «мам» и т. д. Напомним, что Джонс навязывал своим последователям именно такой образ [3, с. 61].

Митрохин рассказывает о деятельности организации, о правилах, царящих в ней, о тех приемах, которые использовались членами организации для привлечения новой паствы, приводит яркие, впечатляющие примеры, которые создают своеобразный облик организации как составляющей американского общества. В заключение он подводит итог разговора о деятельности «Церкви унификации» и обращает читателя к той проблеме, которую он обозначил в предыдущих статьях и которая получила продолжение на страницах данной работы. Речь идет о состоянии общественного сознания, которое допускает возникновение подобных религиозных групп:

Газета «Вашингтон пост» высказала на этот счет весьма трезвое суждение. «Церковь унификации, — писала она, — предлагает альтернативу такому образу жизни, который лишает молодых людей крепких семей, ясности ума, ощущения высокой цели, смысла существования и надежды на будущее... До тех пор, пока наше общество не обеспечит такой социальной среды и такой надежды, какие предлагает им Мун, он и ему подобные будут процветать» [3, с. 63].

В последующих работах тема социальной обусловленности деятельности нетрадиционных религиозных организаций будет раскрываться с различных сторон, но основная проблема будет проявляться все ярче от примера к примеру.

В 1983 г. в «Науке и религии» выходят четыре статьи из рассматриваемого корпуса.

В 1-м и 2-м номерах печатается работа «Этот “странный мир Харе Кришна”». Деятельность этой организации отнесена автором ко второй категории приведенной выше классификации. Эту особенность автор отмечает следующим образом: «...если раньше религиозные «возрождения» и «бумы» в США расцветали преимущественно на почве иудаистско-христианского наследия, то сейчас бурно растут многие «культи» восточного образца» [12, с. 52]. Автор отмечает то обстоятельство, что религии, возникшие на Востоке, имеют отличные от западных вариантов традицию, специфику и методику действия религиозной группы. Митрохин именует их «специфическими западными изданиями восточных оригиналов» [12, с. 53]. Вместе с тем оказывается со-

вершенно необходимым говорить о нюансах социальной адаптации этих культов в европейской традиции, так как именно она составляет основной корпус идеологии религиозных организаций подобного рода.

Дело в том, что «перенос» индуизма на американскую почву отнюдь не совершался как простая филиация идей, сохраняющих свой изначальный вид. Они претерпели сложную трансформацию, и то, что мы называем «культами», — не исходный, а конечный ее продукт. Такова, вообще говоря, характерная черта любой трансплантации фрагментов одной духовной культуры в другую [12, с. 55].

Американское общество отличается от восточного (в частности индуистского), а потому необходимые задачи, потребности и проблемы решаются представителями этих обществ исходя из разных социальных установок. Поэтому усвоение религиозных принципов и культурных традиций, отличных от сложившихся в одном обществе, сопровождается перестройкой их для наиболее эффективного использования другим обществом. Отсюда вполне закономерные трансформации смыслов, ритуалов и как следствие, самого религиозного течения в его сущностной основе.

Как и в предыдущей статье, автор говорит о родоначальнике, или основателе, указанного религиозного течения. О тех новшествах, которые приобрело индуистское движение на западной земле. Большое внимание Митрохин уделяет описанию быта живущих в общине людей — адептов движения «Сознания Кришны», подчеркивая его экзотичность на фоне движений западного происхождения. Особенным оказывается практически весь уклад жизни адептов, от облачений и пристрастий в еде до семейных норм и правил поведения каждого из членов семьи. Автор отмечает, что несмотря на внешнюю привлекательность и жизнерадостный вид своих адептов, организация является весьма влиятельной и строго организованной группой с четким уставом и регламентом действий.

В 9-м и 10-м номерах выходит статья «“Моисей Берг”: пастырство флиртующей рыбки». Работа освещает деятельность религиозной организации, носящей название «Дети бога». Весьма примечательны характеристики, которые дает автор для обозначения деятельности «культа»: ««Дети бога» — один из наиболее известных американских «культов» и, в определенном смысле, наиболее типичный. Он вырос на американской почве с ее специфическими способами рекламы, жаргоном, идеологией» [5, с. 57]. Дальше следует уточнение:

«Дети бога» — организация стопроцентно американская, потому что если бы не мучительные духовные метания многих молодых американцев, не официальное равнодушие к сломленным и потерявшим себя душам, не атмосфера вседозволенности ради «прибыльного дела», не безудержная реклама порнографии, насилия, всякой чертовщины, то другим, наверное, был бы «исход» циничного проходимца: не лазурное море Италии, но отечественное небо в клеточку стало бы его любимым пейзажем [5, с. 58].

В этой работе особенное внимание уделяется описанию жизни общины, истории ее создания и методам работы с паствой и новообращенными. Достаточно подробно Митрохин говорит о личности идеолога данной организации,

останавливается на способах управления общиной и отношении к обществу. Как и в предыдущих статьях, основной задачей автора становится социальный контекст обоснования возможности существования и развития подобной религиозной организации. В качестве итога автор формулирует следующую мысль:

Атеизм не может быть оскорбителен для верующего, если этот атеизм не казенный, а искренний, идущий от личных убеждений. Для атеиста в свою очередь не обидна вера, если она подлинная. Здесь выяснение истины достигается путем добровольных споров, диалога, причем, естественно, каждый может остаться при своем мнении. Но для всех оскорбительна подлость, независимо от того, размахивает ли она флагом веры или безбожия. И нет на свете большей гнусности, чем, ссылаясь на «священное писание», торговать живыми людьми и их судьбами ради собственных низменных страстишек [6, с. 57].

В 1985 г. вышло еще 3 статьи. Так, во 2-м и 4-м номерах «Науки и религии» опубликована статья «Сайентология: фантастику в бизнес». Как мы видим, ее название обозначает религиозную организацию, о которой пойдет речь. Необходимо добавить, что автор следующим образом отзывается о выборе организации для рассмотрения: «...«церковь сайентологии» — пожалуй, наиболее известный и, во всяком случае, самый скандальный из новых «культов»» [7, с. 59]. Митрохин говорит о том, что множество исследователей относятся к деятельности указанной организации не совсем верно и сводят рассказ о ее истории к «обличительному повествованию об удачливом шарлатане и доверчивых жертвах» [7, с. 59]. Митрохин обращает внимание, что «церковь сайентологии» представляет собой совершенно отличное от рассмотренных в предыдущих статьях организаций движение, которое в основе своей идеологической составляющей обращается к сложным взаимоотношениям религии и научного знания, естествознания в частности. В связи с этим обстоятельством в рядах последователей «культы» можно встретить не только «потенциальных пациентов», но и дипломированных ученых. Именно потому разговор о деятельности данной религиозной организации необходим для составления наиболее полного представления о том, какие разновидности подобных движений могут существовать, а так же обозначить причины и социальную реакцию на их деятельность. Митрохин отмечает:

Особенности «церкви сайентологии», как мы старались показать, в том, что она пытается синтезировать две несовместимые вещи: начатки естественнонаучных знаний в области психологии и психотерапии и религиозные представления. Последствия такой интеллектуальной авантюры двояки. Прежде всего, она, несомненно, дает возможность стричь купоны с обеих сторон. Вместе с тем и врачи, и церковники единодушно ополчаются против выскочки, посягнувшего на прибыльные и уже разделенные пастбища. Эта принципиальная расщепленность «теоретического» фундамента «церкви сайентологии» позволяет понять особенности ее функционирования, в том числе и все те скандальные эпизоды, которыми изобилует ее история [7, с. 62].

Автор обозначает близость идей, культивируемых основателем движения Лафайетом Ронем Хаббардом, популярным на западе течением, произрастающим из восточных культов, психоанализу Фрейда и всевозможным техникам,



связанным с гипнозом в различных его терапевтических целях. Для последователей «культы» не характерно обособленное житие или какие-либо подобию монашеских общин, большинство их работают и живут в мире внешнем. Митрохин обращает внимание на различные техники удерживания человека в рядах последователей «культы».

Можно констатировать, что Л. Хаббард открыл поистине золотую жилу: в 50-е годы — время разгула маккартизма, охоты на ведьм», военного психоза, не изжитого шока от ядерных взрывов — ажиотаж по поводу достижения «внутреннего покоя» достиг апогея... частный психотерапевтический метод был мистифицирован и представлен в качестве универсального средства врачевания человеческого рода [8, с. 59].

В результате таких воздействий эмоции человека притупляются, размываются грани между ощущениями и действительным миром, достигается состояние некоторого гипнотического покоя.

Естественные человеческие эмоции, реакции на окружающие события, потребность в многокрасочных чувствах и ощущение их богатства заменяются стандартизированными реакциями, безразличием, фантастическими картинками из произведений Л. Хаббарда, за которыми признается реальное существование. Это состояние своеобразной духовной анестезии, узкий мир «жизнерадостного робота», утратившего специфические личностные черты. Предельно выразительно такое состояние охарактеризовал молодой Гегель: «Люди, с детства купавшиеся в Мертвом море моральных пошлостей, становятся неуязвимыми, как Ахиллес. Но вся их нравственная сила смывается в этом потоке» [8, с. 60].

В 12-м номере того же года вышла статья «Вундеркинд из “Миссии божественного света”».

Как уже не раз отмечалось, США ныне буквально наводнены «учителями» восточной мудрости, как привило, учредившими собственные организации. Они крайне разнообразны. Одни (например, «Движение Харе Кришна») ревностно сохраняют заморскую экзотику (одежды, ритуалы, распорядок и т. п.). Другие, напротив, стремятся выступить в предельно «американизированном виде». К ним, прежде всего, относится и «Миссия божественного света». Поэтому знакомство с ней позволяет глубже увидеть как причудливые судьбы неоориентализма, так и облик новомодных мистических доктрин [2, с. 45].

Как свидетельствует биография основателя «Миссии божественного света», Махарадж Джи уже в двухлетнем возрасте начал рассуждать на темы духовные, а в шестилетнем возрасте произнес первую проповедь. В одиннадцать лет он выступил на многомиллионном митинге в Нью-Дели. В этом смысле замечание Митрохина о том, что «во всяком случае, гуру-юнца, глаголющего божественную истину, мы еще не встречали» [2, с. 45], представляется вполне уместным.

Эта работа стала последней в корпусе статей с подписью «Тимошин Л.».

Рассмотренные нами статьи представляют собой полноценное исследование в области понимания роли социальной обусловленности возникновения и распространения всевозможных вариантов нетрадиционных религиоз-

ных организаций. На примерах адептов различных «религий Нового века». Л. Н. Митрохин демонстрирует вариант реакции общества на складывающийся и постепенно нарастающий кризис, обусловленный различными факторами: ростом безработицы и инфляции, что становится причиной нехватки средств для обеспечения жизни. Отсюда рост преступности, алкоголизма, наркомания и др. Особенно пугающим обстоятельством оказалась информация о разработке и возможном применении ядерного оружия, вследствие чего стали нарастать апокалиптические настроения. На фоне происходящих событий у рядовых граждан возникает тревога за свое существование. Многие ищут выход из опасной ситуации в «душеспасительном делании». Своего рода «кризис нации», который ставит под удар доверие народа правящим структурам, а так же тенденция к потере собственной национальной идентичности провоцирует многих людей на поиск новых идей и ценностей, способных «навести порядок» в общественном сознании и вернуть надежду на благополучное будущее.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Балагушкин Е. Г. Исследования религиозных новообразований // Лев Николаевич Митрохин / Л. Н. Митрохин; [под ред. А. И. Кырлежева]. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 367с. — (Философия России второй половины XX в.).
2. Митрохин Л. Н. Вундеркинд из «Миссии божественного света» // Наука и религия. — 1985. — № 12. — С. 44–48.
3. Митрохин Л. Н. Мессия должен быть богаче всех // Наука и религия. — 1982. — № 11. — С. 59–63.
4. Митрохин Л. Н. Мои философские собеседники. — СПб.: РХГА, 2005. — 648 с.
5. Митрохин Л. Н. «Моисей» Берг: «пастырство флиртующей рыбки» // Наука и религия. — 1983. — № 9. — С. 57–60.
6. Митрохин Л. Н. «Моисей» Берг: «пастырство флиртующей рыбки» // Наука и религия. — 1983. — № 10. — С. 54–57.
7. Митрохин Л. Н. Сайентология: фантастику в бизнес // Наука и религия. — 1985. — № 2. — С. 58–62.
8. Митрохин Л. Н. Сайентология: фантастику в бизнес // Наука и религия. — 1985. — № 4. — С. 57–60.
9. Митрохин Л. Н. США: новые «культы» и молодежь // Наука и религия. — 1982. — № 7. — С. 60–63.
10. Митрохин Л. Н. США: новые «культы» и молодежь (сокр.) // Знание — сила. — 1982. — № 8. — С. 38–39.
11. Митрохин Л. Н. Фатальный исход «Народного храма» // Наука и религия. — 1982. — № 9. — С. 55–59.
12. Митрохин Л. Н. Этот «странный мир Харе Кришна» // Наука и религия. — 1983. — № 1. — С. 52–57.
13. Митрохин Л. Н. Этот «странный мир Харе Кришна» // Наука и религия. — 1983. — № 2. — С. 59–63.

# БОГОСЛОВИЕ: ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

---

УДК 348

*И. Д. Назаров\**

## СУЩНОСТЬ И СОДЕРЖАНИЕ ЦЕРКОВНОГО ПРАВОСУДИЯ НА РАННЕМ ЭТАПЕ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСТВА

В статье рассматриваются вопросы, касающиеся основных начал и содержания церковного правосудия в Апостольский период. Особое внимание автор уделяет духу церковного судопроизводства и соотношению его с основными идеями христианской веры. В рамках исследования поставленных вопросов автор аргументирует возможность рецепции церковным судопроизводством некоторых положений еврейского и римского права. Эмпирический материал статьи представлен цитатами из Ветхого и Нового заветов, памятников римского права. Статья подготовлена на базе трудов дореволюционных специалистов в области церковной истории и церковного права.

**Ключевые слова:** церковное правосудие, сущность, процессуальные формы, суд, христианская община, Апостольский период.

*I. D. Nazarov*

*Nature And Content Of Church Of Justice Early Stage  
Of Christianity*

This paper discusses the basic principles and contents of ecclesiastical justice in the Apostolic period. Particular attention is paid to the spirit of the church legal proceedings and its relation with the basic ideas of the Christian faith. The research questions posed by the possibility argues reception church proceedings of certain provisions of the Jewish and Roman law. The empirical material of the paper presents quotations from the Old and New Testaments, the monuments of Roman law. The paper was prepared on the basis of pre-revolutionary works of specialists in the field of church history and canon law.

**Keywords:** ecclesiastical justice, the essence, procedural forms, the court, the Christian community, the Apostolic period.

Появление и развитие христианства послужило не только поворотным моментом духовного совершенствования и морального обогащения античного общества, но и внесло значительные изменения в общественную структуру

---

\* Назаров Илья Дмитриевич — аспирант кафедры философии и религиоведения; ФГБОУ ВПО «Ивановский государственный университет» (Шуйский филиал), Nazarov\_37@mail.ru

и отношения людей между собой. В большей степени эти изменения прослеживаются при образовании такого социального института, как Церковь.

«Толковый словарь живого великорусского языка» В. И. Даля дает следующее определение слову «Церковь»: «общество одноверцев, единоверцев, одноисповедников, одной христианской веры и само исповеданье, вера...» [1, с. 573].

Как любая общественная группа, христиане, осознавая необходимость урегулирования и упорядочения складывающихся внутри их общины отношений, на основе Священного Писания и Священного Предания сформировали 85 правил св. Апостолов (канонов), заложивших основу церковного законодательства и внутрицерковного устройства.

Имея свои законы и самостоятельно устанавливая внутренний порядок своей жизни, Церковь нуждалась в охране посредством суда этих законов и порядков от нарушения их своими членами.

Как отмечал протоиерей В. Г. Певцов,

производить суд над верующими — это есть одно из существенных действий церковной власти и основано на божественном праве, как показывает Слово Божие. Так, Христос предоставил церкви судить согрешающих и дал Апостолам власть вязать и решить (Матф. 18: 15–18); Апостолы повелевают развращенных предать суду церковному (1 Кор. 5 гл.) и неоднократно указывают на полученную ими от Христа власть наказывать со строгостью всякое непослушание (2 Кор 10: 6; 13: 2–10), определяя некоторые действия суда над пресвитерами (1 Тим 5: 19), и др. [2, с. 206–207].

Особое значение для осознания сущности церковного суда и его отличия от суда светского заключается в том, что в соответствии с текстом Священного Писания и доктриной церковного права церковный суд может осуществляться только над верующими, т. е. членами христианской общины, принявшими крещение. Эта религиозная норма сформирована на основе изречения Апостола Павла: «Ибо что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите? Внешних же судит Бог. Итак извергните развращенного из среды вас» (1 Кор 5: 12, 13).

Таким образом, получается, что уже в самом тексте Священного Писания определяется круг субъектов, подсудных церковному суду (члены христианской общины), и основание для рассмотрения дела этим судом (развращение верующего). Представители других вероисповеданий, совершившие нарушение религиозной нормы, к церковному суду не привлекались, ибо судить их за совершённые деяния мог исключительно Бог. Для светского же судопроизводства, базирующегося на особом комплексе правовых норм, существующий в церкви порядок был неприемлем, поскольку на территории практически любого государства проживали представители различных вероисповеданий, и из-за совершенно иного характера регулируемых общественных отношений и рассматриваемых дел. Судить же дела мирские (гражданские) Церковь, исходя из содержания Священного Писания, не имела права, поскольку сам Христос отстранял от своего суда такие дела. Так, некто сказал Христу: «Учитель, скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство. Он же

сказал человеку тому: кто поставил Меня судить или делить вас?» (Лук. 12: 13–14). Тем не менее из указанного правила были исключения. В. Г. Певцов сообщает, что в первые века христианства, когда Церковь не была признана государством, христиане по учению Святого Апостола Павла прибегали к суду своих пастырей во взаимных тяжбах и распрях, не желая обращаться к суду языческому [2, с. 208]: «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых?... К стыду вашему говорю: неужели нет среди вас ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими?...» (1 Кор 6: 1, 5). Однако в таком случае это было не столько судом церковным, сколько частным посредничеством пастырей между тяжущимися, устранявшим вражду в христианской общине и приводившим стороны к взаимному примирению (аналог современной процедуры медиации либо третейского суда). Когда Церковь стала признаваться государством и пользоваться его покровительством, расширился, по уполномочию от государства, и круг дел, рассматриваемых церковным судом. Так, христианские византийские императоры (Юстиниан, Феодосий и др.) утвердили за епископами право разбирать различные гражданские (но не уголовные) дела лиц, обращающихся к церковному суду (*episcopali audientia*), и решения их стали обязательными для тяжущихся и гражданских властей (*Novellae Constitutiones. De episcopali audientia, nov. 79*).

Исследуя вопрос о сущности церковного правосудия, особое внимание следует обратить на то место в Евангелии, которое содержит в себе непосредственное распоряжение Христа о церковном суде и которое, по мнению П. Прокошева, считается классическим местом (*locus classicus*) для доказательства карательной власти церкви. Христос говорит:

Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобой и им одним: если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; Если же не послушает, возьми с собой еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово. Если же не послушает их, скажи Церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе как язычник и мытарь. Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе (Мф 18: 15–18).

Анализируя этот фрагмент Священного Писания, П. Прокошев обнаруживает следующие существенные особенности церковного судопроизводства:

1. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что открытому церковному суду должно предшествовать братское увещание склонить согрешившего к раскаянию и самоосуждению и тем самым восстановить нарушенные им отношения между членами церкви. Необходимость такого отношения к согрешившему вытекает из самого существа христианской религии, цель которой — привести всех верующих к братскому единению во Христе («Да будет всё едино; как Ты Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» — Иоан 17: 21), и поэтому нужно не столько отлучать согрешивших от Церкви, сколько возвращать их в ее лоно. Сначала необходимо, в известной разумной последовательности, употребить все возможные меры нравственного воздействия на согрешившего брата в целях спасения его души

(«приобрести брата») и только тогда, когда эти меры окажутся бесплодными, передать дело суду Церкви.

2. Церковное судопроизводство начиналось по жалобе одного из членов Церкви и совершалось в присутствии всей Церкви — публично, открыто.

3. Справедливость обвинения должна быть доказана, по крайней мере, двумя или тремя свидетельскими показаниями: «...дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово». Данная религиозная норма заимствована из Еврейского права («Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине и в каком-нибудь преступлении и в каком-нибудь грехе, которым он согрешит: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится дело» — Второз. 19: 15), в котором такое именно количество свидетелей требовалось в делах уголовного характера, особенно когда поднимался вопрос о жизни и смерти подсудимого; само выражение «два или три свидетеля» понималось в том смысле, что если один свидетель, видевший совершение преступного деяния, был в тоже время и обвинителем, то кроме него необходимо было наличие еще двух свидетелей; если же, кроме обвинителя, будет только один свидетель, то обвиняемый, сам не признавшийся в преступлении, должен остаться безнаказанным («Если кто убьет человека, то убийцу должно убить по словам свидетелей; но одного свидетеля недостаточно, чтобы осудить на смерть» — Числа. 35: 30). Указанная религиозная норма Еврейского права имеет в себе источник не только канонического, но и светского (римского) права. Достаточно обратиться к V титулу Дигестов Юстиниана, посвященному свидетелям (*De testibus*). Ульпиан говорит: «Когда не присоединено указание на число свидетелей, то достаточно и двух; ибо когда говорить во множественном числе, то довольно и двух»[3, с. 523]

4. В указанных словах Христа содержатся все существенные правовые положения римского судебного разбирательства: *habes hic omnia, quae sunt exterioris iudicii propria-accusatorem, reum, iudicem, cause cognitionem, sententiam*.

5. Последствием церковного суда должно быть или примирение согрешившего брата с обвинителем и Церковью, или полное разобщение в случае упрямства обвиняемого: «то да будет он тебе как язычник и мытарь»[4, с. 11–14].

Из приведенного анализа следует, что в словах Христа указываются только сущность, цель и последствия церковного суда, но не содержится никаких формальных предписаний касательно того, каким образом должен производиться этот суд, каким образом строится непосредственный процесс рассмотрения дела по существу.

В посланиях Апостольских можно встретить несколько мест, упоминающих о церковном суде (1 Тим 5: 19–20, 1: 20; 1 Кор 5: 1–5, 13; 6: 1–8). В то время как в одних из приведенных мест указывается только начальный момент церковного судопроизводства: принятие обвинения со свидетелями (1 Тим 5: 19–20), в других — момент заключительный: произнесение над подсудимым судебного приговора (1 Тим 1: 20; 1 Кор 5: 1–5). Таким образом, Священное Писание представляет подсудимого только в двух моментах: «вошедшего в ворота суда», где приносится на него обвинение, подтвержденное узаконенным числом свидетельских показаний, и вышедшего оттуда уже после произнесения над ним судебного приговора; цельной юридическо-процессуальной картины

судопроизводства нет в посланиях Апостольских, да и не могло быть в это время. Данная позиция, по мнению автора настоящей статьи, обосновывается следующим образом. Развитие церковного судопроизводства представляет собой длительный, сложный процесс. Рецепция отдельных конструкций римского права (например, *De testibus*) была сопряжена с необходимостью соблюдения церковным судом основных положений христианской религии, а христианская община находилась в процессе своего становления. Все эти факторы в совокупности послужили тому, что на ранней стадии развития христианства в рамках церковного судопроизводства отсутствовали жестко установленные процессуальные формы и правила. П. Прокошев пишет:

Подобно тому, как разнообразные учреждения человеческого общества, между прочим и правильное судопроизводство, следует искать не у патриархов, но у позднейших поколений, когда жизнь сделалась сложной, разнообразной и запутанной, так точно и в Церкви, царство которой не от мира сего, но которая тем не менее на этой земле пребудет до скончания века воинствующей и которая идет путями человеческого общества там, где они не противоречат ее высшим целям [4, с. 15].

Дух любви и кротости в отношении к подсудимому, публичность и простота, выражающаяся в отсутствии всяких юридическо-формальных конструкций (за исключением молитвы), — вот те существенные начала, которые характеризуют церковное правосудие в Апостольский период. Сам по себе процесс походил на открытую исповедь подсудимого, когда он в присутствии своей общины или сам сознавался в своих грехах, или был обличаем другими, причем он или просил себе прощения и снисхождения у своей братии и в обязательном порядке получал примирение, или, в противном случае, отвергался ей от братского общения и выслушивал приговор осуждения. Такой характер судебного процесса в Апостольский период объясняется самим строением церковной жизни того времени. Представление об общине как о своей семье, в которой епископ был отцом, а остальные — детьми, создавало атмосферу полнейшего и теснейшего единения, чуждую всякого формализма.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. — Т. 4. — М.: Русский язык, 1980.
2. Певцов В. Г. Лекции по церковному праву. — СПб.: Типо-литография С.-Петербургской одиночной тюрьмы, 1914.
3. Памятники Римского права. Законы XII таблиц. Институции Гая. Дигесты Юстиниана. — М.: Зерцало, 1997.
4. Прокошев П. Церковное судопроизводство в период вселенских соборов и влияние на него римско-византийского процессуального права. — Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1900.

**ПОНЯТИЕ ЭНЕРГИИ  
В ГЕТЕРОДОКСАЛЬНОМ НАПРАВЛЕНИИ  
ВИЗАНТИЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ  
IV ВЕКА**

В статье описываются подходы к понятию энергии византийских богословов и философов IV в., принадлежащих к гетеродоксальному направлению мысли. Автор анализирует взгляды Маркелла Анкирского, Евномия и Немесия Эмесского, оказавших влияние на дальнейшее развитие учения об энергии у Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника.

**Ключевые слова:** энергия, сущность, сила, действие, Маркелл Анкирский, Евномий, Немесий Эмесский.

*O. V. Lubohonskaja*

*The concept of energy in the heterodox line of the IV century's Byzantine theology and philosophy*

The paper describes approaches to the concept of energy of the IV century's Byzantine theologians and philosophers, which belong to the heterodox line of thought. The author analyzes views of Marcellus of Ancyra, Eunomius and Nemesius of Emesa. All of them had an impact on the further development of the theory of energy and influenced the doctrine of Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor.

**Keywords:** energy, essence, force, action, Marcellus of Ancyra, Eunomius, Nemesius of Emesa.

Богословские споры, касающиеся отношения Лиц Святой Троицы, в никейский период христианства не могли обойтись без использования понятия энергии. Это философское понятие, встроенное в непривычную парадигму христианской догматики, получило, таким образом, свое дальнейшее развитие. Основная полемика велась между сторонниками никейского символа веры, настаивающими на «единосущии» Отца и Сына, и омиусианами, утверждавшими «подобосущность» двух первых ипостасей. В трудах Г. В. Флоровского, В. Н. Лосского, арх. Киприана Керна, прот. Иоанна Мейендорфа эта полемика

---

\* Любохонская Оксана Валерьевна — аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, [Lubohonskaja@rambler.ru](mailto:Lubohonskaja@rambler.ru)



представлена со всей обстоятельностью. Тогда как влияние византийской гетеродоксальной философско-богословской мысли на становление христианского содержания понятия энергии еще только начинает изучаться. Наше небольшое исследование подходов Маркелла Анкирского, Евномия и Немесия Эмесского к понятию энергии имеет скорее философскую, чем богословскую доминанту и позволяет наметить пути ответа на вопрос о том, возможно ли рассмотрение византийского богословия как развития греческой философской традиции.

### Понятие энергии у Маркелла Анкирского

Одним из важнейших представителей гетеродоксии, активно использующих в своих сочинениях понятие энергии, был Маркелл, епископ Анкирский (285 — ок. 374). На Никейском соборе он активно выступал против ариан на стороне Св. Афанасия. Его собственные еретические взгляды были четырежды анафематствованы Восточными Отцами, в частности, против него выступал Василий Великий, и четырежды оправданы Западными Отцами Церкви по настоянию Римского папы Юлия [8, с. 70].

В сохранившихся фрагментах сочинения «Против Астерия» Маркелл синтезирует стоические, неоплатонические, неопифагорейские и гностические взгляды [6]. Как и все богословы этого периода, Маркелл пытается объяснить единство и троичность Бога, при этом он отвергает разделение Бога на ипостаси. Бог есть единая Монада (фр. 66) [1, с. 163–164], которая потенциально содержит в себе Логос, пребывающий в этой Божественной монаде в действии (ἐνέργεια). Маркелл не только подчеркивает первичную неразличимость Бога-Отца и пребывающего в нем Слова-Логоса, но указывает нам на божественную силу, которая содержит в себе (имплицитно) энергию (ἐνέργεια), т. е. движение божества в самом себе *ad intra*, что указывает на его внутреннее взаимодействие, внутреннее потенциальное движение энергии, или «активно выраженной силы» [1]. Для объяснения Маркелл использует аналогю с человеком и его разумом (словом): «слово (разум) составляет одно целое с человеком», и его нельзя никоим образом отделить от «имманентной (человеческой) сущности» (фр.61) [1, с. 163–164]. Это первый этап пребывания Логоса в Боге-Отце.

Далее Монада, «не терпящая при этом никоим образом разделения» (фр.66) [1, с. 163–164], расширяется до Троицы. Монада разворачивается «вертикально», когда потенциальный Логос становится Сыном и далее открывается в Духе. Логос проявляется в своей творческой деятельности вовне (*ad extra*), и только после этого происходит Его реальное раскрытие для мира во плоти: «Слово выступив вперед, стало Творцом вселенной, прежде приготавив ее умозрительно внутри Себя» (фр. 60) [1, с. 163–164]. Учение Маркелла о расширении Монады в Троицу путем «нисходящего» развертывания напоминает неоплатоническую эманацию. При этом Маркелл добавляет, что Сын-Слово вернется к Отцу, но уже не во плоти (фр. 114–117) [1, с. 163–164]. Таким образом, Маркелл Анкирский, используя неоплатоническую триаду понятий сущность — сила — энергия, закладывает основу учения о направлении движения *ad intra u ad extra* творящей и нетварной энергий, которое будет более подробно развернуто у Дионисия Ареопагита.

## Евномий и его учение об энергии

Евномий (320–393 (397)) был одним из учеников Аэция, он известен также своей «теорией имен» [4]. Основные трактаты Евномия — «Апология», где он продолжает и логически усвершенствует положения Аэция о нерожденности Бога и подобии Сына Отцу по воле, а не по сущности, и «Апология на Апологию» святителя Василия Великого. От последнего сочинения до нас дошли только отрывки, являющиеся составной частью трактата Григория Нисского «Против Евномия» [1, с. 237]. Стержнем полемики стал вопрос о богопознании и способности познания вообще, и именно в рамках этой полемики происходило дальнейшее развитие учения об энергии.

В отличие от Маркелла Анкирского, Евномий не указывает на наличие «внутренней энергии» и, следовательно, какого-либо движения в Боге. Он считает, что «простота Бога предполагает, что Его действие (энергия) является внешним по отношению к Его сущности, имеет волевой характер и в противовес вещам сущности Бога, имеет начало и конец во времени» [1, с. 237]. Таким образом, у Евномия есть только указание на божественную энергию, направленную вовне (*ad extra*), причем эта энергия противопоставляется сущности Бога. Неоплатоническая триада сущность — сила — энергия у Евномия как бы разорвана. Исследователь М. Бернес указывает на нестандартность и специфичность позиции Евномия в трактовке действия божественной сущности, когда понятие силы просто выпадает, а его место занимает понятие власти [1, с. 238].

Помимо этого в вышеизложенном тезисе Евномия появляется «сцепка» понятий энергии и воли: «Сын сохранил подобие не в отношении сущности, но в отношении действия, которое есть воля» [1, с. 262]. Внешняя энергия Бога понимается как Его воление, причем этот акт воли ограничен временными рамками, он «имеет начало и конец во времени». Такой поворот понимания божественной энергии у Евномия закладывает основание теории энергийного волевого акта, которая будет концептуально обоснована Максимом Исповедником в VII в., правда, местом такого обоснования станет не богословие, а антропология [9, с. 165].

В «Апологии на апологию» Евномий подчеркивает:

...небезопасно связывать (действие) с единством сущности, ибо мы знаем, что она (сущность) без начала, простая, и без конца, а действие — не без начала <...> и что оно не без конца, ибо не возможно, чтобы когда творение прекратится, действие бы не прекратилось [1, с. 261].

Таким образом, Евномий утверждает, что тварная энергия воления имеет свое начало и конец и не мыслится им как постоянный процесс движения. Помимо этого, Евномий вообще разводит понятия энергии и движения, исключая их взаимодействие и не считая действие Бога движением Его сущности [1, с. 261].

Таким образом, в учении Евномия обнаруживается еще одна особенность: взаимодействие понятия энергии не с движением сущности, как диктует нам греческая философия, а только с ее действием, которое связано сугубо с волевым актом и не предполагает иного онтологического, гносеологического

или эстетического объяснения. Более того, Евномий выстраивает иерархию энергий следующим образом:

...энергии соопределяются делами, а дела соизмеряются энергиями действующих, то необходимо, чтобы энергии, следующие за каждой из сущностей, были одни меньше, другие больше, и одни состояли в первом, другие во втором чину и, вообще говоря, доходили до такой разности, до какой могут доходить дела <...>, но сколько дела одни дела превосходнее и досточестнее других, столько и энергия выше другой энергии <...>, так как одни и те же энергии приводят к тождеству в делах, а разные дела, показывая разность энергий [1, с. 267].

Этот тезис Евномия приводит Григорий Нисский в своем трактате «Против Евномия». Такое сопоставление энергий напоминает иерархию тварных ангельских чинов Дионисия Ареопагита, энергийный аспект которых является основой их бытия [5, с. 81].

Подобная трактовка Евномием понятия энергии не могла не вызвать широкий резонанс в богословских кругах. Кападокийские отцы вступили с ним в широкую полемику. Василий Великий указывал, что энергии имеют не только внешнее проявление, но являются внутренней жизнью Бога в отношениях между Богом-Отцом и Богом-Сыном [8, с. 92].

### Понятие энергии в этике Немесия Эмесского

Наряду с антропологией Григория Нисского [3] важное место в богословской мысли Византии занимает учение о человеке епископа Немесия из Эмесы [8]. Он является ярким представителем философско-богословской эклектики, тяготеющим скорее к неоплатонизму Порфирия, Ямвлиха, Плотина и синтезирующим позиции платоников со взглядами Посидония, Галена, Цицерона [7].

В своем трактате «О природе человека» Немесий использует понятие *ἐνέργεια*, опираясь в основном на «Никомахову этику» и «Большую этику» Аристотеля. Об этом, в частности, свидетельствует определение деяния как разумного действия (*ἐνέργεια*) [10, с. 103]. Но если у Аристотеля *ἐνέργεια* — это деяние совершенное или целевое движение, т. е. его цель необходимо содержится в процессе действия [1, с. 418], то у Немесия деяние рассматривается как частный случай действия.

Основная мысль Немесия сводится к объяснению вольного и невольного действий. Эти действия связаны друг с другом следующим образом:

...но хотя эти действия имеют свое начало во вне [субъектов действия] однако [последние] действуют самостоятельно и посредством своих телесных органов; то есть их [действия] не подходят под определение невольного, коль скоро [люди] сами себя обеспечивают причиной начала [своего действия] [1, с. 420].

Вольное действие он описывает с опорой на Аристотеля [2, с. 163, 309] следующим образом: «...если бы действие не зависело от нас, то не говорилось бы, что оно совершается вольно» [10, с. 128]. Или в другом месте: «Мы определяем произвольное [действие] как то, чего [производящее] находится в самом [действующем], знающим все частности в которых состоит деяние» [1, с. 421].

Немесий Эмесский указывает не только на различие понятий движения и действия, как мы его находим у Аристотеля, но и на взаимодействие этих понятий. Полемизуя со стоиками Хрисиппом и Филопатором, утверждавшими, что даже произвольные движения положены нам судьбой, Немесий пишет: «Когда нашему приведению себя в движение не противодействует ничего из внешнего и обусловленного Судьбой, тогда переход [к действию] зависит полностью от нас, и мы всяко переходим» [10, с. 116–117]. Таким образом, позиция Немесия исключает тотальный фатализм стоиков и утверждает наличие вольного разумного действия человека при отсутствии приводящей причины для невольного поступка. Если же обнаруживается приводящая причина для начала действия, то это действие, по Немесию, является не вольным и не невольным. Оно характеризуется тем, что вначале оно не вольное, а затем, к концу становится вольным [10, с. 106].

Нужно отметить, что трактат Немесия «О природе человека» оказался значим для последующего развития византийской богословско-философской мысли. В частности, на него опирается в своей антропологии Максим Исповедник, когда говорит о природном можении (действии) в человеке. У Немесия встречается также неоплатоническая триада понятий сущность — сила — энергия [1, с. 429], при этом часто понятия силы и энергии сливаются, так же как это было характерно для богословия каппадокийских отцов.

Таким образом, учение об энергии, достигшее кульминации своего развития в работах Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Паламы, не может быть изучено в полноте без анализа гетеродоксального направления византийской философско-богословской мысли. Маркелл Анкирский, Евномий и Немесий Эмесский являются оригинальными интерпретаторами неоплатонической триады сущности — силы — энергии, которая понимается иначе, чем в богословии каппадокийских отцов. Маркелл Анкирский впервые закладывает основу учения о направлении движения *ad intra* и *ad extra* творящей и нетварной энергий, которое будет более подробно развернуто у Дионисия Ареопагита. Нельзя не отметить тот факт, что иерархизация действий, а следовательно, энергий у Евномия, разворачивается в иерархии боговидных умов автора Ареопагитик. Рассмотрение Евномием и Немесием понятия энергии в антропологическом контексте применительно к волевому акту будет в дальнейшем использовано Максимом Исповедником. Эта переключка позиций позволяет утверждать, что гетеродоксальный гнозис не является альтернативой ортодоксальному. Он скорее дополняет его, обогащая напряженный поиск «богоприличных слов» (Флоровский) для выражения сокровенных истин.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антология восточно-христианской богословской мысли. — Т. I. — М.; СПб., 2010.
2. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. — Т. 4. — М., 1994.
3. Григорий Нисский. Об устройении человека. — СПб., 2002.

4. Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. I–II. — URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/431669/> (дата обращения: 07.08.2014).
5. Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии. — СПб., 2006.
6. Карташев А. В. Вселенские соборы. — URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/history/kartsh01.htm>. (дата обращения: 07.08.2014).
7. Киприан (Керн), арх. Антропология Св. Григория Паламы М., 1996. — URL: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/nemez/nemesiem.htm> (дата обращения: 09.09.2014).
8. Лурье В. М. История Византийской философии. — СПб., 2006.
9. Преп. Максим Исповедник. Избранные творения. — СПб., 2004.
10. Немезий Эмесский. О природе человека. — М., 2011.

## АГИОГРАФИЯ И ПЕДАГОГИКА РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ<sup>1</sup>

В статье рассматривается место агиографии в педагогической традиции раннего западноевропейского Средневековья, прежде всего в пределах Франкского королевства. Основу исследования составляют данные кодикологии: количественный анализ агиографических текстов позволяет сделать вывод о том, что они представляли собой самую распространенную форму нарратива, пригодного для изучения. Сравнительный анализ письменных источников указывает на то, что внутри письменной традиции существовало немало обращений к агиографическим документам. Наконец, агиография была включена в культурный контекст эпохи и отождествлялась с грамотностью. Таким образом, в статье делается вывод о том, что в обозначенную эпоху агиографические тексты широко использовались в качестве учебных.

**Ключевые слова:** агиография, история образования, философия образования, Франкское королевство, Средневековье.

*A. S. Efimov*

*Hagiography and early medieval pedagogy*

The article discusses the place of hagiography in the pedagogical tradition of early Western European Middle Ages, primarily within the Frankish kingdom. The basis of the study is taken from the Codicology sources: quantitative analysis of hagiographic texts leads to the conclusion that they represent the most widespread form of narrative, suitable for study. Comparative analysis of written sources indicate, that there are many references to the hagiographic documents within the written tradition. Finally, hagiography was included in the cultural context of the Early Medieval and was also identified with literacy. Thus, the article concludes that hagiographical texts were widely used as learning ones.

**Keywords:** hagiography, history of education, philosophy of education, Frankish kingdom, Middle Ages.

---

\* Ефимов Александр Сергеевич — заместитель директора по учебно-методической работе ЧОУ СОШ «Эпиграф», аспирант Русской христианской гуманитарной академии, epigraphschool@yandex.ru.

<sup>1</sup>Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 13–06–00103а «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта».

Роль, которую агиография играет в педагогической традиции раннего Средневековья, безусловно, недооценена. Причину этого нетрудно понять, если обратиться к самому характеру средневековых педагогических текстов, носящих, по сути, методический характер и недостаточно освещающих непосредственное содержание образования. Вместе с тем влияние агиографических документов на интеллектуальную культуру очень велико: агиографией создавалась сетка временных и пространственных координат, поведенческие шаблоны; агиография воплощала в себе антропологический идеал эпохи, рисуя достоверный, обожженный образ идеального человека.

Педагогические идеи мыслителей раннего западноевропейского Средневековья определяли, прежде всего, организацию учебного процесса, перечень учебных предметов, сроки и период обучения, но в отношении списка учебной литературы содержали только поверхностные рекомендации. Описанные впервые Марцианом Капеллой «семь свободных искусств» содержали, по сути, список целей и задач, проистекающих из аллегорически трактуемого ядра. Содержание же в свою очередь извлекалось либо из компендиумов, ярчайшим из которых были «Этимологии» Исихора Севильского, либо из иных книг. Но о каких книгах идет речь? Именно тем, что среди этих книг агиографических документов не содержится, объясняется столь малое внимание историков образования даже к наиболее массовому пласту таких документов — житиям святых.

С точки зрения количественных показателей агиография имеет значительный вес: агиографические произведения присутствуют во всех без исключения книжных коллекциях — от масштабных монастырских библиотек Корби, Фульды и Сен-Галлена, насчитывающих сотни книг, до небольших собраний из десятка единиц, принадлежавших частным лицам. Контекст, в котором агиографический документ оказывается внутри каталога или даже отдельного кодекса, может быть самым разным: он может предварять обычное право, вводить в курс событий прошлого, иллюстрировать тезис богословского трактата. Труднее привести пример такой области книжной культуры раннего Средневековья, который бы не имел связей с агиографической традицией, настолько уместна и востребована была последняя.

Несмотря на высокую ценность книги, переписчики текстов о святых и святости не скупались на пергамен, учитывая, что производство, владение и использование такого драгоценного продукта, как книга, в культуре средних веков имело, безусловно, не только экономический, но и духовно-нравственный аспект. Франки в период «каролингского возрождения» конца VIII–IX вв. сделали достаточно много для того, чтобы инкорпорировать в свою культурную, административную и интеллектуальную жизнь римское наследие, осколки которого получили вместе с бывшими территориями Западной Империи. Эти осколки древностей, как христианских, так и античных, и стали основанием для развития образования как в его содержательном, так и в практическом смысле. Несмотря на то что сами франки до середины VIII в. практически не занимались производством книг, импульс Вюрцбурга и Фульды оказался достаточно сильным благодаря культурному подъему, получившему название «каролингское возрождение». Вопрос, насколько этот период можно именовать

«возрождением», сопоставляя его с опытом Италии XV–XVI вв., еще вызывает обсуждения, но масштабы производства текстов в раннекаролингскую эпоху действительно не могут не поражать: если в VII–VIII вв. монастырские книжные коллекции исчислялись десятками единиц, в державе Карла Великого они вырастают до сотен. Росли коллекции новых образовательных институтов — монастырских школ. Первый текст, в котором говорится об открытии школ, — декрет *Admonitio Generalis* 789 г., созданный через 20 лет после помазания Карла. Хотя, по мнению известного историка образования Пьера Рише, епископские и монашеские школы существовали с VI в., они тяжело пострадали в процессе кризиса VIII в. и в прежнем виде не восстановились [19, с. 191]. Приказом верховной власти при каждом монастыре и в каждой епархии учреждались школы, в которых дети учились чтению, псалмам, нотациям, песнопениям, счету и грамматике. Эти учреждения нуждались в качественно скопированных католических книгах. Предложенная Карлом программа имела безусловное сходство с той, что была в более раннее время: чтение, песнопения, счет и латынь. Перед нами, скорее, резкий количественный скачок, обогативший образовательный ландшафт королевства, до недавнего времени представлявший собой пустыню, среди которой располагались разрозненные оазисы — образовательные центры.

Увы, нам достаточно трудно говорить с уверенностью о библиотеках меровингского периода, так как имеющихся источников недостаточно, чтобы представить содержание библиотечного фонда большого скриптория (хотя однородность некоторых шрифтов и позволяет нам говорить об определенной гомогенности текстов, выходящих из определенных монастырей), или кафедральной библиотеки. Палеографы достаточно подробно описывают отдельные типы письма, сложившиеся в том или ином монастыре: значительным количеством рукописей представлено «луксейское письмо» с его богатым набором лигатур и специфическим написанием буквы «а», состоящей из двух полуколец. Это письмо исходило из стен Луксейского монастыря, основанного ирландцами в Бургундии. Наибольшую популярность приобрели рукописи, написанные в аббатстве Корби: здесь выделяют даже не один, а несколько типов: более древний «АВ-тип», для которого характерны открытая буква «а» и маленькая петелька у буквы «b»; более поздний, относящийся к VIII в. «e-N-a-тип», с открытой «а», унциальной «N» (даже внутри слова) и специфическим написанием буквы «е», напоминающим дугу с перпендикулярной линией; тип, получивший по имени аббата корбийского монастыря наименование «Леутхарий» — четкий, мелкий (а значит, позволяющий экономить драгоценный пергамен); и распространенный в 772–780 г. полуунциальный тип «Маурдрамн», также названный именем аббата, с его четким написанием отдельных букв, минимизацией лигатур. С точки зрения некоторых исследователей, тип «Маурдрамн» фактически представляет собой первый пример знаменитого каролингского минускула. Кроме перечисленных, среди меровингского книжного письма называются бургундский «тип h» с наклоненной влево выносной; «тип b» с петелькой наверху; «сестринский минускул», названный так в память о том, как рукопись, написанная этим шрифтом, была преподнесена кельнскому епископу Гильдебальду десятью сестрами-монахинями. Существуют примеры



меровингского письма из Кельна, Майнца, Рейхенау, Фульды, Лорша, Эхернаха. Причем крупные центры письма оказывали влияние на местные особенности, например, скриптории Флери на Луари и Сен-Галлен испытали на себе влияние Турской каллиграфической школы [7, с. 116].

Будучи центрами производства не только книг, но и книжного текста, франкские монастыри безусловно играли решающую роль в сохранении и развитии письменной речи. Это стало результатом сразу нескольких социальных процессов, начавшихся еще в период христианизации Галлии, но получивших развитие при Меровингах. Во-первых, усиливалась финансовая роль монастырских общин: лишенные не только столицы, но, по сути, конкретных лояльных территорий, вынужденные непрерывно перемещаться с места на место, длинноволосяе короли франков стремились сохранить сокровища, добытые как в процессе сбора налогов, так и непосредственным грабежом, за мощными стенами монастырей, а младшие отпрыски аристократических семей оставались при казне как счетоводы, очевидно нуждавшиеся во владении письменностью. Во-вторых, монастыри регулярно пополнялись потомками римской аристократии — зачастую образованными (за счет, прежде всего, домашнего обучения), чья вера коренилась в семейных традициях, и потому старость в монастыре представлялась им органичным завершением жизненного пути [17, с. 213–227]. Таким образом, происходило рождение образованного класса новой Европы. И этот класс возвращался на агиографической литературе, что задокументировано в одном из известнейших монашеских уставов — правиле св. Бенедикта Нурсийского. В главе 42 правила читаем:

Во всякое время в тишине должны трудиться монахи, особенно же в ночные часы. И потому все время, и в пост, и во время праздников: если будет праздничное время, немедля как поднимутся от приема пищи, пусть сядут все вместе, и пусть читает один [из них] Беседы или Жития Отцов, или что еще, что может устроить слушающих, но впрочем не Семикнижие или Книгу Царств, ибо не полезно некрепким умам слушать в эти часы те Писания, в другие же часы пусть читают. Если же будут дни поста, после Вечерни, в небольшой период пусть немедля приступят к чтению Бесед, как мы сказали. И прочитав четыре или пять листов или сколько время позволяет, пусть когда все соберутся вместе представшие вследствие той задержки чтения, включая тех, ко будет занят работой, им порученной, все же когда соберутся вместе, пусть начнут вечернее богослужение, и когда вернуться с вечернего богослужения, да не будет дозволено никому говорить ни слова. И если кто будет найден нарушающим это правило тишины, пусть будет подвергнут суровому наказанию, исключая необходимость принятия гостей или если аббат даст кому-либо указание. Но даже и это со всей солидностью и достопочтеннейшей умеренностью пусть делается.

*Omni tempore silentium debent studere monachi, maxime tamen nocturnis horis. Et ideo omni tempore, sive ieiunii sive prandii: si tempus fuerit prandii, mox surrexerint a cena, sedeant omnes in unum, et legat unus Collationes vel Vitas Patrum aut certe aliud quod ædificet audientes, non autem Eptaticum aut Regum, quia infirmis intellectibus non erit utile illa hora hanc Scripturam audire, aliis vero horis legantur. Si autem ieiunii dies fuerit, dicta Vespera, parvo intervallo mox accedant ad lectionem Collationum, ut diximus. Et lectis quattuor aut quinque foliis vel quantum hora permittit, omnibus in unum occurrentibus per hanc moram lectionis, si qui forte in adsignato sibi commissio*

fuit occupatus, omnes ergo in unum positi conpleant, et exeuntes a Conpletorii nulla sit licentia denuo cuiquam loqui aliquid. Quod si inventus fuerit quisquam prævareicare hanc taciturnitatis regulam, gravi vindictæ subiaceat, excepto si necessitas hospitem supervenerit aut forte abbas alicui aliquid iusserit. Quod tamen et ipsud cum summa gravitate et moderatione honestissima fiat [18].

Таким образом, житийная литература — один из исключительно немногих видов речи, что продолжала звучать по окончании монастырского дня.

Карл Великий не только унифицировал, насколько это было возможно, шрифт, но и ввел ценз для переписчиков псалтирей и миссалов, таким образом удовлетворяя потребность в текстах не только церковных общин, но и небольших школ, не располагавших библиотеками. *Admonitio Generalis* определил стратегию развития образования, претворявшуюся в жизнь многочисленными актами и письмами, среди которых решения франкфуртского собора 794 г. и решения об обучении клира собора 813 г.

Среди факторов, вызвавших подобный рост, — прекращение войн на собственно франкских территориях королевства, личная инициатива Карла Великого, желавшего видеть на территориях своего государства образованных администраторов и потому активно участвовавшего в образовательной политике, влияние развитой островной книжной культуры, усилившееся ввиду расширения связей с Англией. Хотелось бы, однако, обратить внимание на менее известный аспект «каролингского возрождения»: одной из очевидных предпосылок получения образования христианскими неопитами неизменно было понимание Библии и христианского вероучения. Со времен Бенедикта Нурсийского монашеское сообщество воспринимало образование как одну из форм служения и, следовательно, как деятельность, направленную на связь с трансцендентным. Технически процесс образования был одной из форм религии.

Согласно выдвинутой в педагогической науке еще в 1970-е гг. общей гипотезе Эльконина — Давыдова, в структуре учебной деятельности выделяются: учебная цель, учебные действия, действия контроля процесса усвоения и действия оценки степени усвоения. Раннесредневековая модель образования выводила первый и последний из названных элементов в область трансценденталий. Вопрос о предназначении академической науки умы веков, иронично называемых «темными», решали достаточно просто: образовательный процесс имел абсолютное значение, а знание, которое получали ученики, было знанием о спасении.

Если мы не знаем свойств самих предметов, — например, известных животных, камней, трав и других вещей, употребляемых в Св. Писании по какому-либо сходству их с предметами высшими и духовными, — то от сего по необходимости бывают для нас темными и все те фигуральные речения Писания, в которых о них упоминается [1, с. 144].

Ошибочным представляется стремление выделить в структуре раннесредневекового знания некое «светское» пространство; любое знание могло трактоваться и вне церковного обихода, и внутри него. Косвенно этот тезис сохранялся в европейской философии на протяжении всего Средневековья —

св. Фома Аквинский не проводил демаркационной линии между богословием и светским знанием, полагая богословие просто более высоким, но качественно однородным с философией. Учебные действия и контроль процесса усвоения калькировались с позднеантичной школы. Контроль оценки степени усвоения предположительно наследовался от испытаний германских жрецов. Это широко известное словопрение Алкуина и Пиппина, очевидно коренящееся в традиции загадок.

Целый ряд признаков указывает на то, что учебные тексты раннего средневековья имели агиографический характер: место, которое занимала агиография в монастырских каталогах, ссылки на агиографические документы в безусловно популярных работах, включенность агиографии в культурный контекст эпохи.

Наверное, самым распространенным агиографическим документом раннего западноевропейского средневековья был широко известный труд Иеронима Стридонского «О знаменитых мужах» («*De viris illustribus*»), который традиционно считается также первым библиографическим трудом в европейской истории. Сам автор заявляет, что целью составления труда было показать еретикам и язычникам то немалое число христианских писателей, какое насчитывалось к 392 г. [5, с. 11]. Это вводило в заблуждение многих исследователей — так, Уильям Фремантл считал, что эта «книжечка» гораздо важнее сочиненных Иеронимом житий [13, с. 49]. Но одной из особенностей агиографических документов являлось то, что авторы не наделяли их исключительными характеристиками. Инципиты (вводные части) житий нередко обращаются то к священной или церковной истории, то описывают изыскания, которые были вынуждены провести агиографы перед тем, как приступить к написанию труда. Например, анонимный автор жития св. Марцеллина рассказывает:

Откуда и я меж тем избранный прибыл в город Амбр, чтобы исследовать отдельные показания (*palmas*) свидетелей и там нашел, что муж [святой] уже долгое время покоится у Господа, что ныне чудесные знаки добродетели свершаются [22, с. 1].

Сам Иероним в инципите к «Житию Малха» пишет:

Я поставил себе целью — если Господь дарует мне жизнь, а завистники мои перестанут преследовать меня, ныне бегущего и оторванного от мира, — написать историю от пришествия Спасителя вплоть до наших времен, начиная с Апостолов и кончая горестными событиями века нынешнего, описать то, как и через кого была построена Церковь Христова; как она, уже окрепнув, подверглась жестокости гонений и была увенчана мученичеством; и как после воцарения императоров-христиан она стала более могучей и богатой, претерпев, однако, упадок в добродетели [4, с. 44].

Логично предположить, что принадлежность к агиографическим документам определяется чем-то иным: внутренней структурой текста, построенного вокруг биографии определенного человека, который в ходе повествования проходит обожение [3, с. 8], или его назначением, т. е. мотивом создания — В. М. Лурье, следуя за болландистской школой критической агиографии, указывает, что этот мотив — распространение культа [8, с. 35]. Первое опре-

деление слишком узко — оно выводит за рамки агиографии *translationes* (истории о переносе мощей), паломничества, надгробные надписи и другие документы, органически связанные с понятиями святости. Второе — слишком широко, потому как включает в агиографию не только апокалиптику и календари, но и новозаветные послания апостолов. Впрочем, Лурье идет дальше, чем болландисты, предлагая достаточно удобный критерий специфических временных и пространственных структур агиографического текста, для которого характерны дискретность и относительность времени и пространства. Возможность этой дискретности определяется тем, что агиографические координаты субъектно ориентированы, а фигура, относительно которой эта ориентация производится, — это фигура святого. Таким образом, важнейшей чертой агиографии, в значительной мере определившей ее место в культуре Запада, является ее антропологический аспект. Фигура святого — не только поведенческий паттерн, не только идеал, но и структура, объединившая категории вечного — пространство, время, бытие, знание — и человеческое существование, историю, личностные черты, образ жизни конкретного деятеля эпохи или просто персоны, связанной с той общиной, в которой установилось почитание. Интересной особенностью является и то, что даже статичные фигуры святых, нередко лишенные какого-либо «личностного развития», при этом существуют в пространстве специфического нарратива, с одной стороны, внеисторического, когда масса событий происходит вне корреляции с ходом истории, а с другой стороны, очень насыщенного — не только жития, но и производные от них формы агиографии, например, гимны, наполнены действом. С этой точки зрения текст Иеронима в культурном контексте Франкского королевства является агиографическим документом, но рассчитанным на специфическую аудиторию: образованных монахов и учеников монастырских школ. Вполне вероятно, что небольшой образованный слой Франкского королевства воспринимал «О знаменитых мужах» примерно так же, как локальная община почитала местного святого: как синаксарь организован в соответствии с литургическим временем, так дополненный текст Иеронима выстроен сообразно различным областям их интеллектуальной жизни. Актуальность упомянутых дополнений очень значительна: к 135 авторам, названным Иеронимом, Геннадий Марсельский затем присовокупил еще около сотни писателей V в. К труду Иеронима — Геннадия подключился и Исидор Севильский, добавивший еще 33 имени, и другие писатели, менее известные. В «Этимологиях» Исидор настоятельно рекомендует этот текст, т. е. ни один ученик, взявшийся за обучение в монастырской школе, не прошел бы мимо него. При всем своем масштабе получившаяся в итоге работа написана простым и понятным языком, а краткие биографические справки удобны для чтения даже не особо преуспевшими в латыни школярами. К тому же текст давал замечательный пример ортодоксии, будучи чем-то вроде катехизиса для образованных. Единство этих трех работ (непосредственно Иеронима, Геннадия и Исидора) подтверждается записью, сделанной в манускрипте Montpellier 406, относящемся к началу IX в.: «Это книга Иеронима “О знаменитых мужах”. Следующей должно написать книгу Геннадия. На третьем месте Исидора, и должно быть все три в одном томе» [17, с. 185].

«О знаменитых мужах» представлен во всех известных нам каталогах Франкского королевства: Вюрцбурге, где работа Иеронима указана в древнейшем каталоге, относящемся к VIII в.; Рейхенау, Лорше. Широко известен палимпсест из Корби BN lat. 12161, написанный курсивом и содержащий труд Иеронима вместе с рядом «классических» житийных текстов, среди которых жития самого Иеронима, Сидония, Онората из Марселя и Цезария Арелатского.

Исследование столь важного типа источников, как каталоги монастырских библиотек, проливает свет на технологии компиляции и способы создания самих книг. Кажется, что у франков было четкое понимание своих нужд как интеллектуальных, так и духовных, потому что сама структура книг и библиотек представляется весьма однородной [15, с. 41].

Откуда взялась эта традиция компиляции? Почему книги и каталоги составлялись именно так? Наконец, как именно франки отбирали те тексты, в которых нуждались, и почему избавлялись от бесполезных? Франкская культура, на первый взгляд отличающаяся простотой и даже грубостью, не может не восхитить эффективностью решений. Часть книг переписывалась, в том числе и на палимпсесты, оставшиеся же сохранялись либо переписывались соответственно порядку распределения книг в книжном шкафу или комнате. Существовавший в раннекаролингской библиотеке нумерованный список литературы, в свою очередь, несмотря на не слишком значительный объем, означал не только стремление монахов-экономов к переписи имущества общины, но и то, что книги считались особой категорией вещей, не числившейся, к примеру, частью хранилища, скриптория или иных видов записей (документов или писем).

Численность имеющихся в наличии книг достаточно велика: всего насчитывается около семи с половиной тысяч книг. Но по большей части перед нами разобщенная масса кодексов. Единственная известная нам описанная библиотека меровингских времен — это первая библиотека корбийского монастыря, но и от нее остались лишь отдельные манускрипты. Увы, мы не знаем, ни сколь велики были библиотеки таких мощных образовательных центров, как Тур, Сен Дени, Реймс или Лион в докаролингскую эпоху, ни даже не имеем косвенных описаний их содержимого. Вместе с тем, если предполагать не качественный, но количественный скачок в развитии библиотечных фондов державы Карла Великого, то житийные произведения были в них представлены очень широко. Основанное в 744 г. Фульдское аббатство насчитывало изначально двадцать томов, что следует из базельского манускрипта «De natura rerum» Исидора Севильского (Basle F. III.15), сохранившего оригинальный переплет. На листах кодекса указан список книг Фульдской монастырской библиотеки. Он включает Ветхий и Новый завет (содержащий апокрифический Апокалипсис Павла), Гомилии Григория Великого на Иезикииля и на псалмы, Синонимы Исидора Севильского, работы Амвросия и Василия Великого, чудеса и жития святых, историю семи отроков Эфесских, с которой расположена хроника, житие св. Фурсы и рассказ об Александре. Идет ли речь о полной библиотеке или о хорошо укомплектованной коллекции миссионера, жития святых, безусловно, представляли собой часть штатного комплекта церковной литературы, наравне с библейскими книгами и гомилиями Григория. К тому же времени,

что и каталог Фульды, относится каталог Вюрцбурга, запечатленный на белом листе так называемого Бодлианского манускрипта (название происходит от Бодлианской библиотеки в Оксфорде), содержащего трактат Августина «О Троице». Примерно к 800 г. относится список из тридцати четырех книг, принадлежащих кафедральной библиотеке Вюрцбурга: «Деяния Апостолов», «Cura Pastoralis» и «Диалоги» Григория Великого, комментарий Иеронима на Церковную историю Беда, теологические работы Иеронима, Августина, Амвросия. Часть названий указана лишь в краткой форме, без автора: dialogi («Диалоги» Григория), pastoralem, enciridion («Энхиридион» бл. Августина), historia anglorum. Книги из списка, видимо, тоже островного происхождения, на что указывают работы Григория Великого и Беда Достопочтенного — в то время самых популярных в Англии писателей. Номенклатура не должна казаться удивительной, книги в эту эпоху перемещались по всему Западнему миру возможно лучше, чем люди: английские библиотеки, подпитывавшие франкскую интеллектуальную культуру, в значительной части писались в Италии [3, с. 171].

Каталог из Бодлианского манускрипта содержит книги из корпуса Вюрцбургских текстов, называющегося «Книги св. Килиана» в честь выдающегося франконского миссионера. Данный святой, прославленный св. Бурхардом, ставленником св. Бонифация, апостола Германии, был одним из святых покровителей Вюрцбурга. Коллекция, спрятанная в стенах кафедральной библиотеки, является собой, безусловно, уникальный источник, с которым следует ознакомиться подробнее. Очевидно, что каталог не тождествен данному корпусу, так как к раннекарolingской эпохе относятся 60 текстов из этой коллекции. Среди «книг св. Килиана» к житийному жанру относятся манускрипты M.p.th.q.28b — небольшого размера манускрипт, содержащий ряд агиографических текстов, гомилетику и фрагмент Этимологий Исидора Севильского; M.p.th.q.28a, который включает этимологии Исидора Севильского, Страсти св. Евгения и св. Потита и текст заупокойной мессы; M.p.th.f.49 — содержит изложение «О Молитве Господней» св. Августина, первый из латинских мартирологов — Мартиролог Беда Достопочтенного, анонимный текст о местах, связанных со святыми мучениками в Риме и ряд иных агиографических текстов; M.p.th.f.21, в котором гимн в честь страстей блаженной мученицы Евлалии Аврелия Пруденция Клементя предвзвывает трактат «О девстве» Адельма; M.p.th.f.78 — апокрифические «Страсти апостолов»; M.p.th.f.74, состоящий из фрагмента трактата Августина Аврелия о Евангелии от Иоанна и фрагмента текста Беда Достопочтенного «О святых местах». Шире, чем агиография, представлены библейские тексты (хотя полной библией Вюрцбург еще не обладал): M.p.th.f.189 — лист из послания к Тимофею ап. Павла; M.p.th.f.15, содержащий изложение Евангелий от Марка и Иоанна, приписываемые Ремигию Осерскому; M.p.th.f.37 — комментарий Иеронима на послание к Ефеслянам; M.p.th.f.69 — послания апостола Павла; M.p.th.f.18 — Первая и Вторая Книги Царств; M.p.th.f.147 — книги Ветхого Завета: Иов, Юдифь, Эсфирь, Товия, I и II Ездры; M.p.th.f.77 — книга пророка Иезикииля; M.p.th.f.181 — фрагмент из изложения Деяний Апостольских Беда Достопочтенного; M.p.th.f.12 — послания апостола Павла с глоссами; M.p.th.f.20 — книги Ветхого завета: Исайя

и Даниил; М.р.т.ф.14 — книга Паралипоменон и толкования на I–II книги пророка Самуила.

Сопоставим этот список с известной цитатой из бл. Иеронима о порядке ознакомления с книгами Библии:

Прежде всего пусть изучает псалтирь и увеселяется сими песнопениями; притчами же Соломона пусть наставляется к жизни; из Экклезиаста же пусть научается презрению всего мирского; книга же Иова даст ей пример добродетели и долготерпения. Затем пусть перейдет к Евангелиям, чтобы никогда уже не расставаться с ними. Деяниями же апостолов и посланиями пусть упивается от всего сердца. Когда же наполнит сокровищницу сердца своего сими богатствами, пусть поручит памяти своей: Пророков, Пятикнижие, Книги Царств и Паралипоменон, а также книги Ездры и Есфирь. А Песнь Песней безопасно ей будет изучить под самый конец. <...> Да остережется она всяких апокрифов... [6, с. 120–122]

Увы, учесть рекомендации бл. Иеронима не смог бы даже каролингский школяр, что и говорить о его коллеге из меровингского периода. Монастырская библиотека обычно содержала ряд библейских текстов, чаще разрозненных. Причем некоторые, как видно из примера, содержатся только в виде написанных уважаемыми учеными мужьями изложений, толкований, комментариев. Кстати, значительная часть книг в библиотеке Вюрцбурга при обучении, скорее всего, не использовались. Речь идет, например, о сборниках канонического права: М.р.т.ф.3 — Каноны апостольские и соборные («Дионисиана»), М.р.т.ф.22 — книга канонов («Дахериана»), М.р.т.ф.186 — фрагмент собрания канонов («Дионисио-Адриана»), или о М.р.т.ф.70, содержащем каноны соборов и декреты понтификов. Маловероятно, что при обучении использовались богослужебные книги — в этом случае сама необходимость исправления богослужения, которое происходило при Карле Великом, не появилась бы. Помимо sacramentариев и лекционариев к богослужебной литературе следовало бы отнести и М.р.т.ф.18, содержащий труд «О церковных службах» Исидора Севильского. Тем более, большинство грамотного населения были не канониками, а монахами или лицами светскими. Вывод от обратного: агиографические тексты использовались в обучении ввиду того, что принадлежали к жанру массовому и доступному. Свообразными «конкурентами» агиографии можно считать «Этимологии» Исидора Севильского и «Книгу Искр» («Liber scintillarum») монаха, подписывавшегося Защитником из монастыря св. Мартина, — известное собрание библейских цитат. Но в этих произведениях отсутствуют важные составляющие агиографического жанра, о которых говорилось выше, — нарратив и биографичность.

Наконец, агиографическая литература фактически могла быть тем единственным жанром литературы, использовавшейся в обучении, который сохранял локальную специфику. Непосредственно грамматики Франкское королевство получало из культурного пространства Ирландии. Прежде всего, это были списки античных авторов: Доната, Диомеда, Фоки, Сервия и Присциана. Уже потом, оказавшись географически в центре разных культурных зон, каролингские школяры могли пользоваться комментариями к этим грамматикам за авторством Кассиодора, Исидора Севильского или Юлиана Толедского,

которые по разному интерпретировали грамматические работы, имевшиеся у них в наличии, прежде всего Доаната. Франкские грамматики каролингской эпохи представляли собой уже достаточно современные работы, созданные с опорой на прежних комментаторов. А запрос на локальную специфику существовал хотя бы потому, что в королевстве франков грамотность, образование и мудрость, не подкрепленные родством или оружием, не являлись сколь бы то ни было значимым социальным лифтом.

Грамотность заказывалась и оплачивалась родом. С семилетнего возраста ребенок начинал образование. Этот возраст может быть определен лишь примерно, потому как в некоторых случаях детей могли забирать и раньше. Следует учитывать, что в означенный период биологический возраст превалировал над астрономическим. Нередко образование было участью болезненных и слабых детей или младших детей. Интересно, что если ребенок со временем выздоравливал и набирался сил, а семья предпочитала видеть его не монахом, а всадником, то его отзывали из монастыря. Наглядным примером агиография утверждает ценность получаемого знания. Так в житии св. Лиутхерия читаем:

Он же, как только получил возможность ходить и общаться, начал собирать куски кожи животных и дерева, которые мы собираем для освещения, все что угодно мог использовать так, и когда дети играли, сам стал скреплять их словно книги. И когда ощутил в себе стремление, когда стал походить на писателей, и приносил своей кормилице почти настоящие книги свои для сохранения. А когда кто-то спрашивал его: «что сегодня ты делал?», он отвечал, что в течение целого дня он собирал книги или писал или же читал. Когда же кто-то спрашивал: «кто тебя обучил?», он отвечал: «Меня обучил Господь». Размышлял меж тем он в юном возрасте, он об избрании пути благословенного. Затем же, ведомый Господней милостью, испросил своих родителей, чтобы какого-нибудь мужа Господнего прислали ему для того, чтобы обучаться. И они, поскольку были ласковы, возблагодарили Господа, видя намерение юноши, и отправили его к уважаемому мужу Григорию, ученику и последователю святого мученика Бонифация, дабы Господом воспитывался.

*Qui statim ut ambulare et loqui poterat, coepit colligere pelliculas et cortices arborum, quibus ad luminaria uti solemus, et quicquid tale invenire poterat; ludentibusque pueris, ipse consuit sibi de ipsis collectionibus quasi libellos. Cumque invenisset sibi liquorem, cum fusticis imitabatur scriptores, et afferebat nutrici suae quasi utiles libros custodiendos. Et cum ei quis diceret, quid fecisti hodie? Dixit se per totum diem aut componere libros, aut scribere, aut etiam legere. Cumque iterum interrogaretur: quis te docuit? Respondit: Deus me docuit. Meditabatur autem in tenera aetate, quod postea devotus inplevit. Posthaec etiam auctus majori gratia, rogavit parentes suos, ut se alicui viro Dei committerent erudiendum. At illi, cum essent benigni glorificaverunt Deum, videntes intentionem juvenis, commendaveruntque eum viro venerabili Gregorio, discipulo et successori sancti Bonifatii martiris, Domino nutriendum [21, с. 405].*

В конце VIII в., с ростом влияния образованности на социальный статус, такие прецеденты сходят на нет.

Оплата за обучение обычно представляла собой пожертвование монастырю, в котором предстояло обучаться ребенку. Эта практика не только содержала определенную экономическую целесообразность, но и давала образовательному центру определенные гарантии — возможность удержать образованные кадры,



используя авторитет семьи. Присутствие рода, даже косвенное, позволяло избежать таких случаев, какой произошел в Фульде в 829 г., когда принятый Храбаном Мавром мальчик-сирота Годескальк обвинил собственную общину в том, что был пострижен насильно. И хотя Храбан Мавр, будучи одним из авторитетнейших мыслителей своей эпохи, даже написал целый трактат «О пострижении отроков» и добился того, что просьбу Годескалька отклонили, юный талант удалился сначала в Корби, затем в Орбэ.

В воспитании отроков агиография играла роль транслятора ценностных установок, в категорической форме утверждая ценности учености, памяти, верности и др.

Специфика структур памяти раннего средневековья была почерпнута из трех основных источников — «Об ораторском искусстве» Цицерона, анонимной «Риторики для Геренния» и «Начал ораторского искусства» Квинтилиана, а значит, восходит к идеям Аристотеля, изложенным в трактате «О памяти и припоминании», — память понималась как отпечаток произошедшего, с этим произошедшим связанный. Конечно же, этот оттиск мог быть запечатлен с помощью разнообразных инструментов — методов сознательного запоминания, изложенных в упомянутых трактатах, на восковых таблицах, пергамене и папирусе, но наиболее ценным выставлялось целенаправленное упражнение памяти. Собственно, в глазах средневековых интеллектуалов оно отождествлялось с понятием мудрости и знания, являлось состоянием благоразумия. Обладать хорошей памятью — значило иметь не только интеллектуальное, но и моральное превосходство. Так же как обладание воображением считалось признаком моральной силы в период Романтизма, средневековая культура полагала развитую память подтверждением того лучшего, что есть в человеческой природе. Агиографическая литература демонстрирует многочисленные примеры того, как святые бегло и к месту цитируют Священное Писание, улучшают церковную службу, не обзаведясь при этом новой литературой, припоминают события, произошедшие с ними в далеком прошлом. Наконец, зримым результатом этого превосходства становятся те чудеса, которые творят святые. Здесь напрашивается параллель с христианским культом, построенном вокруг памяти о библейских событиях, но при помощи обрядовых действий эту память раз за разом делающим частью повседневности. Схожим образом современные структуры памяти органически сопряжены с нейрофизиологическими процессами, когда этическая составляющая совершенного поступка напрямую определяет неврологические и иные соматические реакции при обращении памяти к нему [11, с. 88].

Делая вывод о том, что во Франкском королевстве агиографические тексты широко использовались в качестве учебных, мы неминуемо приходим к тому, что агиография составляла не только некую часть содержания учебных курсов, но даже представляла собой элемент методологии, можно даже говорить о некоем специфическом агиографическом методе, но описание этого метода пока что остается нерешенной задачей.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бл. Августин. О христианской науке // Антология педагогической мысли христианского средневековья: в 2 т. / Сост. В. Г. Безрогов, О. И. Варьяш. — Т. 1. — М.: Аспект — Пресс, 1994. С. 141–151.
2. Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / Пер. с англ.; под ред. С. В. Месяц. — М.: РОССПЭН, 2004. — 207 с.
3. Живов В. М. Краткий словарь агиографических терминов. — М.: Гнозис, 1994.
4. Жизнь пленного монаха Малха // Творения блаженного Иеронима Стридонского. — Ч. IV. — Киев: Типография Е. Т. Керер, 1880.
5. Иероним Стридонский. Книга о знаменитых мужах // Церковные историки IV–V веков. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 11–60.
6. Иероним Стридонский. Письмо к Лете о воспитании отроковицы // Антология педагогической мысли христианского средневековья: в 2 т. / Сост. В. Г. Безрогов, О. И. Варьяш. — Т. 1. — М.: Аспект-Пресс, 1994. — С. 120–121.
7. Киселева Л. И. Письмо и книга в Западной Европе в Средние Века. — СПб: Дмитрий Буланин, 2003.
8. Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. — СПб.: Аксиома, 2009.
9. Тимофеев М. А. Христианская историческая мысль в эпоху поздней Римской империи (в трудах Иеронима Стридонского, Геннадия Массилийского, Виктора Витенского и Филосторгия) // Церковные историки IV–V веков. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 265–299.
10. Bischoff V. Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen). — T. I: Aachen-Lambach. — Wiesbaden, 1998–2004.
11. Carruthers M. The book of memory. A study of memory in medieval culture. — Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
12. Contreni John J. Carolingian biblical studies // Carolingian essays. Washington, 1983. — P. 71–98.
13. Fremantle W. H. Hieronymus, St. // A Dictionary of Christian biography, literature, sects and doctrine / Ed. by Smith W. and Wace H. — Vol. III. — London, 1882.
14. Ganz D. The Merovingian library of Corbie // Columbanus and Merovingian monasticism / Clarke H. B., Brennan M. — Oxford, 1981.
15. Lapidge M. Surviving booklists from Anglo-Saxon England // Learning and Literature in Anglo-Saxon England. — Cambridge: Cambridge University Press, 1985. — P. 33–90.
16. Lotte Kér. Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140): A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature. — CUA Press, 1999.
17. McKitterick R. The Carolingians and the Written Word. — Cambridge: Cambridge University press, 2003.
18. Regula Sancti Benedicti XLII. — URL: <http://www.thelatinlibrary.com/benedict.html> (дата обращения: 20.09.2014)/
19. Riche P. Daily life in the world of Charlemagne. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978.
20. Virtuelle bibliothek Würzburg. Libri Sancti Kiliani digital. — URL: <http://vb.uni-wuerzburg.de/ub/lskd/index.html> (дата обращения: 20.08.2014).
21. Vita Sancti Liutgerii // Pertz G. H. Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Saxonici. — Hannover, 1829.
22. Vita sancti Marcellini // Acta Sanctorum. — Aprilis II. — P. 750–755.

## КУЛЬТ БОГОМАТЕРИ В НАРОДНОЙ РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье рассказывается о месте Богоматери в народном сознании православных христиан на Руси. Последовательно рассматривая различные элементы фольклора русского народа, автор пытается определить и выявить влияние дохристианских представлений на формирование христианского культа Богородицы.

**Ключевые слова:** Богоматерь, Богородица, магия, духовные стихи, культ земли, народная культура.

*D. V. Dmitriev*

*The Cult of Godmother in the russian folk culture*

In the paper the place of a Godmother in folk consciousness of Orthodox Christians in Rus is disclosed. Consistently reviewing various elements of Russian people folklore, author tries to determine and reveal the influence of pre-Christian perceptions on the formation of Christian cult of a Godmother.

**Keywords:** Godmother, the Virgin, magic, spiritual poems, cult of land, folk culture.

Культе Богоматери занимает важное место в вероуверительной системе православного христианства. Ее почитание в Церкви претерпело определенную эволюцию и было постепенно соответственным образом догматически оформлено. Что же касается народного христианства, то в отличие от официальной религиозности, в крестьянском сознании культ Богоматери сближался и ассоциативно интегрировался с культом земли, языческих богов и даже с культом Троицы.

Такой вывод можно сделать, изучая ритуалы и устное народное творчество православных славян. Известный исследователь русского фольклора Г. П. Федотов пишет:

---

\* Дмитриев Дмитрий Владимирович — магистр религиоведения, аспирант Санкт-Петербургского государственного университета, nos — tradamusspb@mail.ru

...почитание Богородицы включило многие аспекты языческого культа Матери сырой Земли, как об этом говорится в духовном стихе «Свиток Иерусалимский»:

Первая мать — Пресвятая Богородица,  
Вторая мать — сыра земля,  
Третья мать — кая скорбь приняла [10, с. 78].

О подобном отношении к Богоматери можно судить также по сохранившимся многочисленным подробно описанным ритуалам православных славян. Приведем лишь наиболее яркие:

Так, в районе Переславля-Залесского еще в начале 20-х годов XX в. существовал запрет бить колотушками на пашне сухие комья земли и тем самым «бить саму Мать Пресвятую Богородицу». Поэтому в некоторых зонах и начало сева связано с культом Богородицы. В Забайкалье при этом зажигали свечи у иконы, трижды читали молитву Богородице. Прямая связь культа Богородицы с мотивом рождения, плодоношения и изобилия обнаруживалась в ритуале выноса запрестольного креста и иконы Богородицы в первый день Пасхи в крестьянские дворы. В Дмитровском уезде Московской губернии икону Богоматери ставили в лен и сыпали ей «в глаза» горсть овса» [6, с. 217].

Помимо смешения с культом земли, обнаруживается также, что Богородица ассоциировалась с русскими богами Родом и его многочисленными Рожаницами, покровителями рода и защитниками урожая. Как пишет известная американская исследовательница Ив Левин,

Мария и Род схожи в том, что оба выражают сверхъестественную фертильность. Так женщины отмечали церковные праздники в честь Марии, особенно Рождество Богородицы 8 сентября, приготавливая «вторую трапезу» из хлеба, меда, творога и каши для Рода и Рожаниц [3, с. 66].

Именно о подобного рода трансформациях писал отечественный исследователь фольклора А. Н. Веселовский: «Таким образом, должен был создаваться целый новый мир фантастических образов, в котором христианство участвовало лишь материалами, именами, а содержание и самая постройка выходили языческими» [1, с. 11].

Интересно, что ассоциативно-интегрированный характер средневекового мышления и всей народной культуры проявился в восприятии Богородицы в качестве Третьей Ипостаси Св. Троицы — Св. Духа, а то и всей Троицы сразу. В одном народном духовном стихе встречается следующее:

Перевозил Алексея сам Дух Святой,  
Мать Пресвятая Богородица... [10, с. 57]

В другом стихе мы можем видеть такую, совершенно обычную для тех времен, вербализованную форму небесных сил: она включает Христа, Божью Матерь и Троицу — и именно в таком порядке:

А я верую веру самому Христу, Царю небесному,  
Его Матери Пресвятой Богородице,  
Святой Троицы неразделимой.

Выпадение одного члена этой формулы приводит ее к одному из следующих типов:

Самому Христу, Царю Небесному,  
Его Матери Владычице,  
Владычице Богородице [10, с. 25–26].

Может возникнуть вопрос: как может произойти в ментальности представителя народной культуры отождествление Богоматери с Троицей? Ответ на этот вопрос дал в свое время Г. П. Федотов:

Слово «Троица», воспринятое вне числового своего смысла, должно было звучать как имя женской божественной сущности и вступить в ассоциацию с именем Богоматери. Что такого рода смешение, как ни странно оно на первый взгляд, не является чем — то совершенно невозможным, доказывается общей народной тенденцией к слиянию или смешению в едином лице различных женских небесных лиц: например, Богородицы и Пятницы. Мы не хотим сказать, что в уме певца Троица превратилась в простой эпитет Богородицы. Однако что такое превращение возможно, что доказывает один вариант видения Богоматери:

Явленная явилась сама  
Мать Пресвятая Богородица,  
Святая Троица неразделимая,

где о видении Троицы не может быть и речи; да и в других вариантах речь идет об одной Богородице [10, с. 31].

Функции Богородицы на Руси от века к веку постепенно (в религиозном понимании) становятся все более универсальными. В период средневековья это было связано, видимо, с укреплением крепостнических отношений и общим ухудшением состояния крестьянства. К кому, как не к Богородице, с ее культом милосердия и материнского участия, была первая мольба о заступничестве! Именно поэтом в народных представлениях Богородица позиционируется, в отличие от Христа, представлявшего законодателя и судьёй, как «Утешительница и Заступница». Это отмечали иностранцы, посещавшие российское государство. Иоганн Фабри в трактате «Религия москвитов» писал: «велико их почитание Девы Марии, к которой, как к матери Христа, они часто обращаются в молитвах для заступничества перед Сыном. Ибо она, как считается, в качестве Богородицы воистину может для нас на земле много добиться от Сына». [11, с. 38–39]

Более того, в сознании обывателя под разными наименованиями богородичных икон часто понимались разные богоматери. Поэтому в обычае были просьбы к священнослужителям отслужить молебен, например, «трем божьим матушкам: скорбящей, казанской и боголюбской». Вот совершенно уникальное свидетельство из Касимовского уезда, приведенное в очерке по народной религиозности исследовательницей Л. А. Тульцевой:

У женщин дер. Ерденево была своя «бабья молитва», с которой они обращались к богородице: «Матушка присвятая богородица гырацкая: (городская — Касимовская), Пятцкая (с. Пет), Лымавская (с. Лом), Тамбовская, Казанская, Рязанская, Перьинская (с. Перво), Шоснинская (с. Шостье), Битынская (с. Бетино) съединитесь, сыбиритесь, утишитя се скорбя и болезни» [9, с. 34].

В этом явлении в первоначальной своей основе сказалась традиция культов местных святых, поводом к чему были и локальные названия самих богородичных икон.

На Богородицу как на последнюю защитницу надеялись люди, используя ее имя в охранительной магии. Обычно этой цели служили заговоры. По определению В. Н. Топорова заговорами называется «особые тексты формульного характера, которым приписывается магическая сила, способная вызвать желаемое состояние» [7, с. 450].

Заговоры в народной религиозности пользовались большой популярностью. Причем они очень часто перемешивались с молитвами. Как отмечает современный исследователь,

одна из характерных черт русской заговорной традиции — тесное взаимодействие заговоров и молитв, канонических и неканонических. Многие магические тексты XVII–XVIII вв. представляют собой промежуточное образование между заговором и молитвой... Сближение заговора с молитвой проявлялось в использовании инициальных и заключительных молитвенных формул, во введении в текстовое пространство таких персонажей, как Христос, Богородица и святые, которым дана сила побеждать зло и болезни. Магическое слово подчас вкладывалось в уста сакральных персонажей [8, с. 17].

Таких заговоров с призыванием Богоматери известно множество. Например:

О Пресвятая Дево Богородице, Мати Христа Бога нашего, защити Государыня Владычице раба своего сковородою железною и святою Своею ризою [2, с. 132].

Кладу я. Раб Божий, поклажу. Каменным тыном огораживаю, каменной дверью запираю, за тридевять замков, за тридевять ключов, во един ключ, во един замок, через этот тын никому не хаживать, никакой птице не лётывать; как утверждён Иерусалим на земле, так да утвердится земля на месте твердо, будь заговор мой от востока до запада, от седьмого неба и в третью бездну, отдам ключ Михаилу Архангелу, Михаил Гавриилу, Гавриил Архангел — Матушке Пресвятой Богородице за престол, Матушка Пресвятая Богородица во Иордан реку белой рыбке. Аминь [4, с. 261].

Богоматерь призывалась и в заговорах любовной магии. Как замечает исследователь Б. Ф. Райн, ««на праздник Покрова Богородицы девушки могли произносить заговоры, чтобы завлечь, приворожить молодого человека (чтобы их “покрыло” женихом)» [5, с. 441].

Кроме заговоров имя Богоматери использовалось и в разного рода амулетах. Известно, что на Руси большим почитанием пользовался апокриф «Сон Пресвятой Богородицы», который «используется почти у всех славян или в виде амулета (список на листке бумаги), или как молитва-апотропей» [6, с. 218].

Ярким примером народной религиозности на Руси могут назвать «Богородичные видения» — те представления, которые присутствовали и присутствуют в народной ментальности и согласно которым Божья Матерь может являться — непосредственно, как в случае с преп. Серафимом Саровским и св. Дивеевской канавкой, или опосредованно, через свою икону.

Подобный пример связан с обстоятельствами появления иконы «Прибавление ума» в России. Как сообщается в сказании об иконе,

в конце 17-го века в Москве проживал иконограф, страстный любитель священных книг, чтение которых спровоцировало в нем тяжкие душевные расстройства вплоть до потери рассудка. В моменты просветления он молился Божьей Матери

о возвращении душевного здоровья. В одном из видений Божья Матерь повелела ему написать ее образ в том виде, в каком она ему была явлена, и молиться перед ним. Так он молился и трудился над иконой, и в конце концов ему удалось дописать образ. Художник дал иконе название «Божья Матерь подательница ума» или «Ключ к разумению» [13, p. 55].

С тех пор в России сложился обряд перед началом учебных занятий просить благословения перед иконой «Ключ к разумению» («Прибавление ума»). [12, с. 227]

Итак, на основе вышеперечисленных примеров мы можем со всей очевидностью наблюдать, какое влияние имел культ Богоматери на представителей народной православной культуры. Их религиозные представления нельзя назвать ни чисто христианскими, ни чисто языческими. В своем неповторимом симбиозе они слились в ту форму веры, которую принято наименовывать «двоеверием».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе // Веселовский А. Н. Собрание сочинений. — Т. 8, вып. 1. — Пг., 1921.
2. Елеонская Е. Н. Сказка. Заговор и колдовство в России: Сборник трудов. — М., 1994.
3. Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. — М., 2004.
4. Макаров. Н. А. Магические обряды при сокрытии клада на Руси // Современная археология. — 1988. № 4
5. Райн Б. Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2006.
6. Славянские Древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. — Т. 1. — М.: Международные отношения, 1995.
7. Топоров В. Н. Заговоры и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. — Т. 1. — М.: Советская энциклопедия, 1980.
8. Топорков Л. А. Магические тексты в устных и рукописных традициях России XVII–XVIII вв. // Одиссей. Человек в истории. — М., 2008. — С. 13–28.
9. Тульцева. Л. А. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX вв. // Советская этнография. — 1978. — № 3. — С. 31–44.
10. Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. — М.: Гнозис, 1991.
11. Чумакова Т. В. Православие. — СПб.: Питер, 2006.
12. Montanari. M. Un'icona russa di origine Lauretana. La Madre di Dio «Chiave della conoscenza» // Il messaggio della Santa Casa. — Loreto. 6 giugno 2012.
13. Our Lady of Loreto in St. Peterburg // The shrine of the Holy House. — May 2012.

**ПРОБЛЕМА ПРЕСТОЛОНАСЛЕДИЯ  
В СИСТЕМЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ  
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ СЕРЕДИНЫ XIX ВЕКА:  
ПРИСЯГА НА ВЕРНОСТЬ ПОДДАНСТВА  
КАК ЭКСТРАОРДИНАРНЫЙ МЕХАНИЗМ<sup>1</sup>**

В статье рассматривается эволюция порядка престолонаследия к середине XIX в. Изданный Петром I указ о престолонаследии внес хаотичность в структуру «верховой власти». Структурирование этой сферы было поставлено в повестку дня в царствование Екатерины II. Казалось, Павел I тщательно разработал понятие «императорская фамилия» и упорядочил отношения внутри нее. Однако в первой половине XIX в. семейные коллизии императорского дома снова продиктовали необходимость уточнять мельчайшие детали в порядке наследования. В свою очередь стремление неукоснительно следовать букве закона создало новые проблемы. В 1865 г. правительству в обстановке строжайшей секретности пришлось заниматься вопросом о допустимости отдельной присяги наследнику престола. Обсуждение этого сюжета превратилось в очередную дискуссию о болевых точках империи, в которой присяга на верность подданства играла роль экстраординарного механизма управления.

**Ключевые слова:** самодержавие, престолонаследие, внутренняя политика, государственное управление, секретные комиссии, присяга.

*I. E. Barykina*

*The problem of succession in autocratic management system of the Russian Empire*

The article discusses the evolution of the order of succession the middle of the XIX century. Published by Peter the First edict of succession introduced irregularity in the structure of the «supreme authority». Structuring of the sphere was put on the agenda during the reign of Catherine II. It seemed that Paul I elaborated the concept of «Imperial Family» and streamlined the relationships within it. However, in the first half of the XIX century family conflict in imperial house again dictated by the need to clarify the smallest details in the order of succession. In turn, the desire strictly follow the letter of the law has created new problems. In 1865 the government in secrecy had to deal with the question of the admissibility of a

---

\* Барыкина Инна Евгеньевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры социального образования Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования, [ibarykina@mail.ru](mailto:ibarykina@mail.ru)

<sup>1</sup> Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 13-03-00241а «Образы Романовых в общественном сознании российского, советского, постсоветского времени».



separate swear by heir to the throne. Discussion of this subject has turned into yet another discussion about the pressure points of the empire, in which the loyal oath played the role of extraordinary management mechanism.

**Keywords:** autocracy, succession, internal policy, governance, secret commission, swear, loyal oath.

Одна из главных особенностей самодержавия заключалась в идее непрерывности власти, подразумевавшей, что российский престол не должен оставаться незанятым. Этот постулат с самого начала существования самодержавной власти ставил перед правящим монархом задачу обеспечения государства наследником. В XVIII и XIX вв. власть неоднократно оказывалась перед необходимостью решать проблему престолонаследия, что отражало не только династические коллизии семьи Романовых, но и процесс эволюции системы государственного управления. На каждом новом этапе достигалась все большая степень регламентации порядка передачи власти, до тех пор, пока не оказались прописанными и предусмотренными все возможные казусы.

В начале XVIII в. создатель Российской империи Петр I внес кардинальные изменения в сложившийся порядок престолонаследия. Изданный им 5 февраля 1722 г. «Устав о наследии престола» провозглашал, что «было всегда в воле правительствующего государя, кому оной хочет, тому и определить наследство». В преамбуле законодатель подробно разъяснил подданным причины внесения изменений в порядок передачи власти, с одной стороны, рисуя черными красками «авессаломскую злость» своего сына царевича Алексея, а с другой — обращаясь к прецеденту — решению первого российского самодержца, великого князя Ивана III, который сначала «учинил по себе наследника внука своего князя Дмитрия Ивановича» и венчал его на царство, а затем, «разгневавшись», «посадил его за караул» и «учинил наследником сына своего Василия Ивановича» [7, № 3893, с. 496]. Так воля монарха утверждалась в качестве решающего фактора при определении порядка наследия.

Положения «Устава о наследии престола» стали плодородной почвой для дворцовых переворотов, последовавших за кончиной царя-реформатора и продолжавшихся в течение первой четверти XVIII в. Задача пересмотра порядка была поставлена в повестку дня в последние годы царствования Екатерины II. За время ее тридцатичетырехлетнего правления российский престол оказался обеспечен наследниками благодаря многочисленному потомству великого князя Павла Петровича. Установленный Петром I порядок наследования в ситуации разрастания императорской семьи мог привести к очередному династическому кризису, дестабилизировать внутривнутриполитическую ситуацию. Екатерина II, занимавшаяся упорядочением и систематизацией отраслей государственного управления, не могла оставить без внимания этот вопрос.

О его решении размышляли и монархиня, и ее сын. Оба отчетливо понимали, что порядок наследования престола должен быть более определенным. Ухудшение отношений между матерью и сыном породило слухи о намерении императрицы объявить наследником старшего внука Александра. В современной историографии сложилась неоднозначная оценка планов Екатерины II, некоторые исследователи полагают, что она не собиралась отстранять Павла

от власти, а задумывалась о выстраивании прямого порядка наследования по мужской линии [см.: 16]. Среди бумаг монархини сохранился набросок документа, отражавший ее размышления на эту тему [15, с. 385].

В свою очередь, Павел Петрович, собираясь принять участие в военных действиях против Турции в январе 1788 г., дал великой княгине Марии Федоровне наставления на случай внезапной кончины императрицы в его отсутствие и оставил духовное завещание [19, с. 162–163]. Он указывал супруге в случае собственной гибели предоставить престол старшему сыну Александру, не претендуя на него. Тогда же великокняжеская чета совместно подписала акт, устанавливавший порядок престолонаследия. Этот документ и был взят за основу нового закона, обнародованного в день коронации.

Опубликованный 5 апреля 1797 г. акт был составлен как договор между императором Павлом I и его супругой и устанавливал передачу российского престола по мужской линии. В законе были также предусмотрены все случаи пресечения прямой ветви мужского потомства Павла и переход власти к дочерям, которые должны были позаботиться о том, чтобы далее престол передавался представителям мужского пола. При этом их мужья не имели прав на престол.

Акт о престолонаследии впервые обозначил возраст наступления совершеннолетия наследников — 16 лет [8, № 17906, с. 577]. Таким образом, вносилась определенность в представление подданных о том, кто будет следующим правителем. Павел хотел предотвратить ситуацию, в которой оказался он сам: его совершеннолетие не стало делом государственного значения, и вопрос о его возможном восшествии на престол в течение всего царствования Екатерины II оставался открытым.

В тот же день было обнародовано Учреждение об императорской фамилии, где устанавливался возраст совершеннолетия для остальных членов — 20 лет — и оговаривалось принесение ими присяги на верность императору и «в соблюдении права наследства» [8, № 17906, с. 525–538].

Павел I, казалось, решил проблему стабилизации «верховной власти» к концу XVIII столетия. Изданные им документы очертили круг претендентов на престол; Акт определил порядок передачи власти на все время существования российского самодержавия.

Тем не менее семейные коллизии императорской фамилии вносили свои коррективы. Обстоятельства кончины Александра I и тайное отречение великого князя Константина Павловича обусловили ситуацию междоусобия в декабре 1825 г., так что Николаю I пришлось, в свою очередь, заниматься вопросами престолонаследия. Манифестом 28 января 1826 г. его младший брат, великий князь Михаил Павлович, был объявлен «правителем» (регентом) до совершеннолетия наследника великого князя Александра Николаевича [18, с. 535]. Спустя два года, отправляясь на фронт военных действий во время очередной русско-турецкой войны, император постарался принять возможные меры, чтобы избежать повторения династического кризиса.

Николай I оставил секретной Комиссии, действовавшей во время его отсутствия (с 24 апреля 1828 г. по 1829 г.) распоряжение о мерах, которые необходимо принять при получении известия о его кончине. Он со всей серьезностью относился к предстоящим боевым действиям, не исключая возможности своей гибели [3, л. 19–22об.]. Своеобразная инструкция секретной комиссии должна

была обеспечить сохранение спокойствия среди подданных императора в чрезвычайных обстоятельствах. На Комиссию возлагалась обязанность проверить достоверность сведений о кончине императора, сообщить об этом великому князю Михаилу Павловичу. На это время (до вторичной присяги на верность подданства наследнику престола) Комиссия была уполномочена «заведовать всеми делами управления» от имени нового монарха [18, с. 535]. Кроме того, Николай I оставил письмо своему младшему брату великому князю Константину Павловичу, поручая ему в случае своей кончины заботу о жене и детях [18, 119–120].

В царствование Николая I большое внимание уделялось текстам присяги на верность престолу как акту, закреплявшему нерушимость установленного порядка наследования. По мере достижения сыновьями императора совершеннолетия были разработаны тексты присяги на верность императору наследника престола и сыновей монарха, приносимые ими в день совершеннолетия [11, № 7019, с. 318–319; 12, № 21739, с. 950–951], а также внесены изменения в форму всенародной присяги на верность подданства. Впервые форма этого клятвенного обещания была опубликована вместе с манифестом о восшествии на престол Александра I, но речь шла лишь о верности императору [9, № 19779, с. 583–584]. Спустя месяц в текст присяги было добавлено упоминание о наследнике престола, «который назначен будет» [9, № 19841, 615]. При восшествии на престол Николая I в клятвенном обещании на верность подданства было названо имя наследника (великого князя Александра Николаевича) [10, № 23, с. 23]. В дальнейшем в приложении к Своду законов Российской империи появилась окончательная форма всенародной присяги на верность подданства, где оговаривалось, что наследник должен быть назван по имени, в том случае, когда он уже известен, или «не именован», если потомством мужского пола монарх к тому времени еще не обзавелся [16, с. 56]. Таким образом, упорядочение «верховой власти» было завершено. Однако форма всенародного клятвенного обещания снова оказалась в центре внимания высшей бюрократии уже в середине XIX в.

Наличие наследников мужского пола у императоров Николая I и Александра II не должно было создавать проблем в сфере престолонаследия. Между тем в 1865 г. правительство в обстановке строжайшей секретности вновь возвращается к этому вопросу в связи со смертью наследника престола, старшего сына императора Александра II, великого князя Николая Александровича и объявлением наследником великого князя Александра Александровича, будущего императора Александра III.

Кончина старшего сына Александра II 12 апреля 1865 г. была воспринята обществом как трагедия, вызвав искреннее сочувствие горю императорской четы. Подготовка траурной церемонии началась сразу же после получения известий из Ниццы. В то же время печальное событие вновь поставило перед властью вопрос о порядке передачи престола, в ходе решения которого в очередной раз были затронуты внутривластные проблемы империи.

В день кончины великого князя Николая Александровича был опубликован Манифест о провозглашении его младшего брата, великого князя Александра Александровича наследником престола и цесаревичем «на точном основании закона о престолонаследии» [13, № 42013, с. 443]. В проекте Манифеста, составленном, вероятно, при участии князя П. А. Вяземского [1, 19 апреля 1865, с. 36],

входившего в свиту императрицы Марии Александровны, было упомянуто о принесении новой присяги подданных наследнику престола. Александр II вычеркнул эту фразу, очевидно полагая, что принесение отдельной присяги его сыну создаст ситуацию, в которой наследник престола будет обладать независимостью от монарха. В окончательный текст Манифеста фраза о повторной присяге не вошла, но в депеше, отправленной из Ниццы в Петербург, а затем опубликованной, упоминание о принесении присяги осталось [2, л. 1, 6], а также было сказано, что будут изданы манифесты [2, л. 32] (подразумевалось, что один из них определит порядок принесения новой присяги).

Возникла проблема: прецедента принесения отдельной всенародной присяги наследнику престола в российской истории еще не было. Решение нужно было найти в кратчайшие сроки, чтобы избежать массовых беспорядков, порожденных различными толками. Известие о кончине наследника престола произвело сильное впечатление в обществе и народе. Министр внутренних дел П. А. Валуев отметил в своем дневнике, что по Москве поползли слухи об отравлении цесаревича его дядей — великим князем Константином Николаевичем и его женой «Константиной» (великой княгиней Александрой Иосифовной) [1, 12 апреля 1865, с. 35]. Валуев, обеспокоенный вероятностью такого развития событий, предписал губернаторам наблюдать за ситуацией [1, с. 35], однако дело ограничилось лишь слухами. Разговоры о том, что новому наследнику присяга не была принесена, могли породить сомнения в законности его статуса и стать причиной волнений.

Власть не могла не проявлять беспокойство, т. к. начало 1860-х гг. было отмечено внутривластной нестабильностью, связанной с реакцией крестьян на проведение реформы 1861 г. (бунтами, волнениями, слухами об «истинной воле») и польским восстанием 1863–1866 гг. В этой обстановке Александру II было крайне важно найти быстрый и безболезненный выход из сложившегося противоречия.

Поиском решения должен был заняться специальный орган — Высочайше учрежденная правительственная комиссия по вопросу о всенародной присяге по случаю провозглашения великого князя Александра Александровича наследником всероссийского престола, которая действовала в рамках другого экстраординарного учреждения — Комиссии на время отсутствия государя императора из столицы. Результаты и ход работы комиссии (с 20 апреля по 17 мая 1865 г.) зафиксированы в архивном деле под грифом «разряд секретный» [2]. В ее состав вошли: великий князь Николай Николаевич, председатель Комитета министров князь П. П. Гагарин, министр императорского двора граф В. Ф. Адлерберг, главноуправляющий II Отделения С. Е. И. В.К. граф В. Н. Панин, военный министр Д. А. Милютин, министр внутренних дел П. А. Валуев. Госсекретарь князь С. Н. Урусов осуществлял связь между членами и председателем, пытаясь согласовать их мнения.

Миссия Урусова оказалась непростой. Члены комиссии занимали полярные позиции и по вопросу о необходимости принесения повторной присяги, и по тому, в какой форме это должно быть произведено. Даже не полностью сохранившаяся переписка воссоздает живую полемику, развернувшуюся в течение двух недель внутри комиссии. Результат обсуждения с подробным изложением позиции каждого члена комиссии был оформлен особым журналом [2, л. 28–44об.].

Все члены комиссии были единодушны лишь в одном — факт принесения отдельной присяги наследнику престола недопустим, т. к. «присяга наследнику весьма понятна как придаточное действие при совершении присяги самому государю, но не мыслима, как действие самостоятельное, отдельно от присяги государю» [2, л. 28об. — 29]. Поэтому большинство полагало, что должна быть принесена новая присяга государю императору, в текст которой будет включено имя великого князя Александра Александровича. По мнению большинства,

самым удобным временем для принесения присяги было бы окончание церковных обрядов по привезении сюда тела в Бозе почившего наследника. Чувство уважения к его памяти сделало бы понятным для народа, что присяга провозглашенному наследнику была отложена до воздания последнего долга усопшему [2, л. 35об.].

При этом у каждого из большинства членов комиссии были свои аргументы.

Великий князь Николай Николаевич полагал, что присяга нужна по нескольким причинам. Во-первых, в столице и «по всей России» после опубликования депеши, в которой было сказано о новой присяге и издании нескольких манифестов, раздаются вопросы «Будет ли присяга? Когда будет?». Такие толки могут стать почвой для беспорядков, если новая присяга не будет проведена. Во-вторых, великий князь полагал, что присяга позволит решить одновременно несколько внутривластных проблем. Она «составляет потребность настоящего времени», т. к. укрепит «в сердцах народа чувства преданности своему государю», «усилит связь народа с царем». «Присяга будет полезна и в отношении крестьян, как бы освятив дарованную им полноправность», т. е. получение личной свободы, устраняя противоречие, содержащееся в ст. 34 Основных законов. Эта статья, исключавшая крестьян из числа лиц, приносивших присягу на верность вступавшему на престол императору, не была изменена после отмены крепостного права [16, с. 6–7]. Николай Николаевич не мог не обратить внимания на возникший парадокс — крестьяне, ставшие лично свободными, оставались единственной категорией населения, не присягнувшей на верность Александру II. Кроме того, великий князь видел пользу присяги для жителей Царства Польского — края, в котором «так еще недавно царили мятеж и клятвопреступление», имея в виду события польского восстания 1863–1866 гг. [2, л. 5].

Не отрицал необходимость новой присяги и граф В. Н. Панин, правда, его аргументы были иного рода. Она апеллировала к «печальному опыту не предания гласности отречения от права первородства в. к. Константина Павловича и пагубных последствиях этого», т. е. ситуации, сложившейся в конце ноября — начале декабря 1825 г. в период междуцарствия и восстания декабристов [2, л. 8–12]. Главноуправляющий II Отделением С. Е. И. В. К. даже разработал проект манифеста, возвещавшего о принесении новой присяги [2, л. 7].

Позицию великого князя Николая Николаевича и графа Панина разделяли еще два члена комиссии — князь П. П. Гагарин и Д. А. Милютин. В Журнале комиссии был отмечен дополнительный аргумент большинства членов в пользу новой присяги — теперь к ней могут присоединиться те, кто ее не приносил в 1855 г., «потому что еще не родились, или не достигли 12-ти летнего возраста» [2, л. 39].

К своему мнению четыре члена комиссии приложили проект манифеста, составленный графом В. Н. Паниным, в котором говорилось о возобновлении

присяги «с поименованием» «цесаревича и великого князя Александра Александровича» [2, л. 45–46].

Меньшинство (три члена) выступили против принесения повторной присяги императору. Великий князь Константин Николаевич, граф В. Ф. Адлерберг, П. А. Валуев опровергли факт широкого распространения слухов о новой присяге и возможности возникновения на этой почве беспорядков и волнений. Министр внутренних дел был убежден, что вопрос о присяге не вышел за пределы Санкт-Петербурга, да и в столице «сосредоточивался преимущественно в официальных кругах или ведомствах» [2, л. 39об.].

Если представление об «известной впечатлительности» русского народа и возможности волнений в результате «ложных слухов» сторонники повторной присяги использовали как аргумент в поддержку своего мнения, то меньшинство комиссии прибегло к нему как к контраргументу. Они полагали, сам факт экстраординарности присяги, «когда не по поводу вступления государя на престол, а по поводу и уже после провозглашения его наследника, все поголовно, в первый раз будут в соборах и церквах торжественно произносить клятвенные обещания государю императору» может «вызвать смущение» в народных массах, последствия которого будут непредсказуемы [2, л. 37–41].

Тем более опасно, по мнению меньшинства, впервые призывать к присяге крестьян. Этот вопрос не может быть решен в спешке, он требует отдельного всестороннего рассмотрения, т. к.

эта многозначительная мера едва ли не требует обсуждения в законодательном порядке; — и не должна быть приводима в действие по случаю такого события, для которого самое принесение всенародной присяги законом положительно не установлено [2, л. 40–40об.].

Среди меньшинства комиссии также существовали разногласия, которые были выражены особыми мнениями.

Министр двора граф В. Ф. Адлерберг счел нужным добавить, что ситуация, вызванная сменой наследника престола, может быть разрешена манифестом по случаю совершеннолетия великого князя Александра Александровича, где будет разъяснено

в соответственных настоящему обстоятельству выражениях, что к его высочеству, как законному наследнику, должна относиться во всей силе, по точному указанию закона, присяга, принесенная при восшествии на престол государю императору и бывшему тогда в живых наследнику великому князю Николаю Александровичу [2, л. 41об. — 43].

Министр внутренних дел П. А. Валуев еще раз настоятельно рекомендовал прислушаться к его мнению о стабильной политической ситуации во всей империи, за исключением Петербурга, что снимало необходимость принесения новой присяги. Однако в случае утверждения императором мнения большинства П. А. Валуев предложил «ограничиться, вместо всенародной присяги на верность подданства, повторением служебной присяги». Формы обеих присяг совпадали, следовательно, были бы достигнуты цели присяги, которые преследовало большинство членов комиссии — «наследник престола будет поименован» и «исполнится, отчасти, даже и то желание, которое направ-

лено к предоставлению в ней участия крестьянскому сословию, ибо волостные старшины приносят должностную присягу, а чрез них сознание в произнесении оной распространится и в массах сельского населения». При этом будет возбуждено меньше толков и слухов [2, л. 43–44об].

Александр II утвердил мнение меньшинства с дополнением, предложенным министром императорского двора [2, л. 28]. 21 мая эскадра с прахом Николая Александровича прибыла в Кронштадт, перенос останков в Петропавловскую крепость состоялся 25 мая. Страна погрузилась в траурные церемонии, императорская семья с трудом справлялась с охватившей их скорбью. Эти чувства отодвинули на какое-то время проблему статуса нового наследника престола. 28 мая произошло отпевание и погребение. Петропавловский собор был полон народа. Церемония шла своим чередом, однако производила она на присутствовавших необычное впечатление. «Прощание государя со смертными останками цесаревича было умирительно-трогательно, равно как и нежность, с которой он вслед за тем обнял и целовал нынешнего великого князя наследника» [1, 28 мая 1865, с. 46]. В. Г. Чернуха очень тонко описала двойственность чувств Александра II в тот момент: «император не мог уединиться, предаться своему горю, оплакивать сына в кругу семьи» [17, с. 24], поскольку одновременно должны были пройти торжества, связанные с принесением присяги великим князем Александром Александровичем.

Великий князь Александр Александрович, родившийся 26 февраля 1845 г., уже отметил совершеннолетие, но текст присяги, принесенной им, отличался от той, что давал наследник престола. Поэтому 20 июля 1865 г. был опубликован манифест о принесении присяги цесаревичем, в котором разъяснялась ситуация смены наследника престола. Манифест еще раз напоминал подданным о тяжести утраты, которую понесла императорская семья, называя имя нового наследника престола и призывая обратиться на него «общую любовь и преданность, столь искренно всеми высказанные к усопшему брату его!». Разъяснялось, что к моменту объявления цесаревичем великий князь Александр Александрович уже достиг совершеннолетия и теперь им приносится присяга. Таким образом, в глазах подданных устанавливалась непрерывная связь между наследниками Александра II. Манифест также напоминал о том, что присяга, принесенная подданными при вступлении Александра II на престол, распространяется и на его «законного наследника» [13, № 42318, с. 809–810]. Ситуация с наследованием престола прояснилась, больше к этому вопросу власть не возвращалась.

Новый цесаревич, скорее всего, не был посвящен в коллизии, разворачивавшиеся внутри комиссии. В это время он находился в Ницце, присутствовал при кончине старшего брата. Секретный характер работы не предполагал оповещения великого князя Александра Александровича, а председатель комиссии великий князь Константин Николаевич, бывший невысокого мнения о своем племяннике, не собирался обсуждать с ним возникшую проблему. Да и сам наследник престола был больше занят размышлениями о трудностях своего нового положения, чем вопросом о формальностях, которым оно сопровождалось. Бремя власти легло на его плечи неожиданно, он не был к этому подготовлен ни морально, ни «профессионально». Смерть старшего брата произвела в душе Александра Александровича переворот, привела к пере-

осмыслению жизненных целей, отношения к миру, а положение наследника престола накладывало многочисленные обязанности. Неудивительно, что от природы немногословный юноша, не привыкший распространяться о своих переживаниях, стал серьезен и задумчив, заслужив среди родных прозвище «Сфинкс» (именно так обращался в этот период к наследнику престола в своих письмах В. П. Мещерский) [6, с. 113–114].

Казус, возникший в апреле 1865 г., больше не повторился в управленческой практике самодержавной власти и не оказал существенного влияния на процедуру передачи власти. Вступая на престол, Александр III уже имел троих сыновей, старший из которых — Николай Александрович (будущий Николай II) — был назван в манифесте 1 марта 1881 г. как наследник престола в соответствии с установленным порядком.

20 марта 1884 г. император обратился к К. П. Победоносцеву с просьбой подготовить текст манифеста по случаю совершеннолетия наследника престола, отправив в качестве образца манифесты о совершеннолетии своего отца и старшего брата. О событиях шестнадцатилетней давности Александр III лишь скупо упомянул в письме Победоносцеву 26 марта, посылая ему еще один манифест — 20 июля 1865 г., отметив, что «он был составлен в совершенно исключительных обстоятельствах» [4, с. 445].

Что же касалось вопроса о приведении к присяге крестьян — в манифесте говорилось, что крестьяне присягают новому императору «наравне со всеми верными подданными» [14, № 1, с. 1]. Таким образом, противоречие, возникшее после 1861 г. в положении крестьян, было устранено спустя 16 лет после того, как власть обратила на это внимание. Этот шаг стал первым в череде мер по решению крестьянского вопроса, предпринятых в царствование Александра III.

Несмотря на то, что вопрос о престолонаследии, возникший в 1865 г., не имел далеко идущих последствий, поиски решения этой проблемы весьма показательны для самодержавной системы управления. Во-первых, автokrat не допускал мысли об автономной воле наследника престола, его независимости. В качестве управленческой практики наследнику могло быть на некоторое время доверено рассмотрение государственных дел в отсутствие. В 1841 г., уезжая на маневры в Ковно и Варшаву, Николай I неожиданно объявил Комитету министров высочайшим рескриптом, что «решение по его делам в высочайшем отсутствии поручается наследнику». При этом издание именных указов оставалось прерогативой императора. Рескрипт широко не разглашался, поскольку порядок утверждения положения Комитета министров не претерпел значительных изменений: под каждой статье журнала Комитета цесаревич ставил первую букву своего имени вместо особой подписи Николая I. М. А. Корф, упомянувший об этом эпизоде в своих записках, называет его примером «соцарствия», подчеркивая единодушие, царившее между императором и наследником [5, с. 498–499]. Между Александром II и великим князем Александром Александровичем доверительных отношений не сложилось, к тому же новый наследник не получил соответствующей подготовки, так что наделение его полномочиями выглядело нецелесообразным.

Во-вторых, присяга на верность подданства рассматривалась в этот момент как экстраординарный механизм управления. В своих записках члены Комиссии



по вопросу о присяге указывали на «болевые точки» империи. Представители высшей бюрократии надеялись на силу монархических чувств, полагая, что присяга, охватывающая широкие слои населения, может стать стабилизирующим фактором в ситуации внутривосточного кризиса. Не ставя перед собой цель кардинально трансформировать существующее государственное устройство, власть стремилась использовать другие возможности стабилизации внутривосточной жизни, осложнившейся в ходе проведения великих реформ. С этой позиции повторное принесение присяги могло стать удобным случаем для незначительной корректировки, не влияющей на общее направление внутренней политики.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Валуев П. А. Дневник министра внутренних дел. — М.: Изд-во АН ССР, 1961. — Т. II. — 275 с.
2. Дело Высочайше учрежденной правительственной комиссии по вопросу о всенародной присяге по случаю провозглашения в. к. Александра Александровича наследником всероссийского престола. 20 апреля — 17 мая 1865 г. // РГИА. — Ф. 1210. — Оп. 1 (т. XVI). — Д. 21865.
3. Дело об учреждении на время отсутствия императора Николая I из столицы в 1828 г. Временной Верховной комиссии // РГИА. Ф. 1167. Оп. 1 (Т. XVI). Д. 153.
4. К. П. Победоносцев и его корреспонденты. — Т. I, п/т. 2. — М.; Пг.: Гос. изд-во, 1923. — 1147 с.
5. Корф М. А. Из записок барона (впоследствии графа) М. А. Корфа // Русская старина. — Т. 93. Сентябрь — С. 481–515.
6. Мещерский В. П. Письма к великому князю Александру Александровичу, 1863–1868. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. 736 с.
7. ПСЗ. Собрание первое (1649–1825). — Т. 6. — СПб., 1830.
8. ПСЗ. Собрание первое. (1649–1825). — Т. 24. — СПб., 1830.
9. ПСЗ. Собрание первое (1649–1825). — Т. 26. — СПб., 1830.
10. ПСЗ. Собрание второе (1825–1881). — Т. 1. — СПб., 1830.
11. ПСЗ. Собрание второе (1825–1881). — Т. 9, ч. 1. — СПб., 1835.
12. ПСЗ. Собрание второе (1825–1881). — Т. 22. — СПб., 1848.
13. ПСЗ. Собрание второе. (1825–1881). — Т. 40, ч. 1. — СПб., 1867.
14. ПСЗ. Собрание третье (1881–1913). — Т. 1. — СПб., 1885.
15. Сафонов М. М. Завещание Екатерины II (вопрос о престолонаследии во второй половине XVIII в.) // Проблемы социально-экономической и политической истории России XIX–XX века (Сб. статей памяти В. С. Дякина и Ю. Б. Соловьева). — СПб., 1995. — С. 151–167.
16. Свод законов Российской империи, повелением императора Николая Первого составленный. — СПб., 1857. — Т. 1. Основные государственные законы. Приложение V.
17. Чернуха В. Г. Великий реформатор и великомученик // Александр II: Воспоминания. Дневники. — СПб.: Пушкинский фонд, 1995. — С. 5–36.
18. Шильдер Н. К. Император Николай I. — Т. 2. Приложения. — СПб., 1903.
19. Шильдер Н. К. Император Павел I. — М.: Вече, 2009. — 384 с.

**ПРАВОСЛАВИЕ В ЭСТОНИИ В 1940 — НАЧАЛЕ 1941 ГОДОВ:  
ПРОБЛЕМЫ ВОССОЕДИНЕНИЯ  
С МОСКОВСКИМ ПАТРИАРХАТОМ\*\***

В статье рассматривается проблема существования православных приходов Эстонии в 1940 — первой половине 1941 гг. Основным исследуемым вопросом является вопрос о предпосылках, ходе и результатах воссоединения Эстонской Апостольской Православной Церкви с Московским Патриархатом в указанный период. Особое внимание уделено национальным противоречиям внутри ЭАПЦ, во многом и приведшим к подписанию акту о воссоединении.

**Ключевые слова:** Эстонская Апостольская Православная Церковь, Московский Патриархат, Вторая Мировая война, митрополит Александр, Прибалтийский Экзархат.

*I. V. Petrov*

*Orthodoxy in Estonia in 1940 — early 1941's: the problems of reunification  
with the Moscow Patriarchate*

Abstract. This article deals with the problem of existence of the Orthodox parishes in Estonia in 1940 — the first half of 1941. The main research question is the question of reasons, process and results of the reunification of the Estonian Apostolic Orthodox Church with Moscow Patriarchate in that period. A special aspect is the national contradictions within EAOC, in many ways, and led to the signing of the act of reunification.

**Keywords:** Estonian Apostolic Orthodox Church, Moscow Patriarchate, II World War, Metropolitan Alexander, Baltic Exarchate.

Православная Церковь в Эстонии в период, предшествующий нацистской оккупации Балтии, — одна из самых интересных и в то же время спорных тем для современных церковных и светских историков Московского Патриархата. Важно отметить, что актуальность этого вопроса обусловлена во многом тем, что проблемы, не разрешенные в те годы, до сих пор остро стоят перед православными верующими в Эстонии. Главная проблема состоит в дилемме:

---

\* Петров Иван Васильевич — кандидат исторических наук, ассистент Института Истории Санкт-Петербургского государственного университета, ivanpet1990@hotmail.com

\*\* Статья подготовлена благодаря стипендии Эстонского института «Estophilus».

было ли возвращение Эстонской Апостольской Православной Церкви в состав Московской Патриархии добровольным или же оно произошло вопреки желанию православных пастырей и мирян Эстонии при поддержке «русской церкви» со стороны советской власти?

Предваряя рассказ о событиях 1940–1941 гг., безусловно, следует сказать несколько слов и о положении православных приходов на территории эстонского государства в период между двумя мировыми войнами. Прежде всего отметим, что наиболее подробно процесс образования и деятельности Эстонской Апостольской Православной Церквей описал в своем церковно-историческом труде Себастиан Римстэд [7]. Так, во второй половине 1917 г. во главе образованного Ревельского викариатства встал невероятно одаренный просветитель православных эстонцев протоиерей Павел Кульбуш (епископ Платон), убитый эстонскими коммунистами в ночь с 14 на 15 января 1919 г. После дискуссии о будущем Православной Церкви в Эстонии ее возглавил, с одобрения Московского Патриарха Тихона, владыка Александр (Паулус).

Постепенно глава Эстонской Православной Церкви окружает себя своими сторонниками, многие из которых входят в учрежденный им Синод. Меняет архиепископ и свое мнение по поводу канонической принадлежности. Так, 23 сентября 1922 г. соборный Собор ЭПЦ принимает решение обратиться к Константинопольскому Патриарху Мелетию IV (Метаксакису). И если в Москве это событие могло быть понято только как раскол, то в среде сторонников переподчинения обращение в Константинополь классифицировалось как продолжение постепенного перехода к независимому состоянию [6, р. 287]. Очередное обращение было направлено 17 апреля 1923 г., после одного из заседаний Синода, а в июне в Турцию была направлена специальная делегация, которую возглавлял сам владыка Александр (Паулус). Переговоры в Стамбуле возымели действие, и Константинопольский Патриарх Мелетий (Метаксакис) без промедлений выпустил Томос от 7 июля 1923 г., по которому признавалась автономия Православной Церкви в Эстонии, по правилам, сходным с теми условиями, которые установил Патриарх Тихон в мае 1920 г. Интересно отметить, что в своем послании от 23 сентября 1923 г. нареченный митрополит Таллиннский и всея Эстонии Александр (Паулус) особо подчеркивал:

...Наше единство с прежде бывшей Матерью Церковью прервалось в связи с войной в России и политическими обстоятельствами, и продолжение его стало невозможным, пока все проблемы, связанные с соседней Российской Церковью, наконец не разрешатся... [10, с. 45]

Со временем ситуация внутри ЭАПЦ стала достаточно напряженной. Все сильнее с годами развивался то тлеющий, то усиливающийся конфликт между настроенными узко национально клириками во главе с самим митрополитом Александром (Паулусом) и остальными приходами, в большинстве своем состоящими из этнических русских. Своеобразным негласным лидером последних можно назвать очень популярного в среде русского православного населения Эстонии епископа Иоанна (Булина). Владыка Иоанн добивался выделения средств на реконструкцию храмов и прочих монастырских построек как со стороны прихожан и меценатов, так и со стороны властей. Кипучая деятельность

Печерского епископа вызвала широкую поддержку со стороны местного русского населения и представителей народности сету, ярким выражением чего стало избрание его депутатом Эстонского парламента (достаточно подробная биография владыки Иоанна (Булина) содержится в книге Татьяны Петровны Зотовой-Печерской [8]). На Соборе Эстонской Апостольской Православной Церкви, проходившем 15–17 июня 1932 г., разгорелся открытый конфликт между двумя негласными группами внутри Православной Церкви в Эстонии. Поводом к нему стало желание светских властей Эстонской Республики поставить вопрос о конфискации большей части имущества монастыря, причем шли разговоры даже о его закрытии. Закончилось растущее противостояние тем, что Печерскому епископу запретили говорить на заседании на понятном для всех присутствующих русском языке, сместили его с Печерской кафедры с предложением возглавить Нарвскую, управление которой он совмещал с 1929 г. после смерти епископа Евсевия (Гроздова). Не согласившийся на такое решение архипастырь был уволен на покой.

Однако после начала «плавного» вхождения Эстонии в состав Советского Союза и советизации Балтии в целом ситуация в ЭПЦ стала стремительно меняться. Достаточно быстро вскрылись все «раны» прошлых лет, в особенности в деле национального вопроса. Вполне естественно, что самыми «острыми» регионами в связи с этим стали Печерский и Нарвский края (уезды). Следует отметить, что большая часть местного населения была уже с середины 1930-х гг. ориентирована на Советский Союз и с усиливающим скепсисом смотрела на эстонские власти, причем как светские, так и церковные. Особенно быстро отреагировал на изменившуюся ситуацию печерский Сорокомученический приход. 4 августа 1940 г. на собрании представителей этого прихода была дана очень жесткая оценка переходу Эстонской Православной Церкви под омофор Константинопольского Патриархата, в частности звучали достаточно резкие характеристики смены юрисдикции, утверждалось, что никто не удосужился спросить у православных верующих, хотят ли они смены юрисдикции, а также не проинформировал их о реальном положении дел в руководстве Московской Патриархии в Советской России [1, L. 1]. Кроме всего прочего подчеркивалось, что данный печерский приход всегда «по духу, церковному укладу и жизненному быту» был «верным чадом Московского православия» и в то же время не имел «никаких точек соприкосновения» с Вселенским Патриархатом. В связи с этим собравшиеся члены сорокомученического прихода приняли решение незамедлительно обратиться к митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию (Богоявленскому), которого они считали «законным представителем Московской Патриархии», с просьбой о непосредственном переходе их прихода в подчинение Русской Православной Церкви. Следует сказать несколько слов о личности владыки Елевферия (Богоявленского), ставшего в определенный период единственным сторонником Московского Патриархата из среды европейского православного епископата. Именно митрополит он был одним из последних сторонников Московской Патриархии в Европе в конце 1920-х — 1930-е гг., поэтому он и был назначен управляющим Западно-Европейскими русскими приходами Московского Патриархата. Нельзя не отметить и его

работу «Неделя в Патриархии» [9, с. 173–318], в которой литовский иерарх описывает свои впечатления от визита в Советский Союз в 1928 г., встречи с митрополитом Сергием (Страгородским) и заседания Синода.

Несложно догадаться, что митрополит Елевферий положительно воспринял территориальные и политические изменения в Балтии. Уже в октябре 1939 г. владыка, еще находясь в Каунасе, заявил о том, что является единственным каноническим главой Православной Церкви региона, подтверждая тем самым и каноническое единство с Московской Патриархией. Тут же на подобные заявления отреагировали и «москвофилы» из среды православных верующих Эстонии. Так, товарищ председателя приходского совета уже упомянутого прихода Сорока Мучеников в Печерах Петр Васильев, церковный староста Шкоков и другие члены совета отправили владыке Елевферию специальное короткое прошение, в котором было особо отмечено, что они желают перейти в юрисдикцию Московского Патриархата [1, L. 22]. Скорее всего, данное решение действительно отражало чаяния большинства православных не только этого прихода, но и всего благочиния. В то же самое время о своем решении прихожане не сразу сообщали митрополиту Александру (Паулусу) и Синоду Эстонской Апостольской Православной Церкви, ставя тем самым последних в достаточно двусмысленное положение.

Важно отметить, что очень скоро стали появляться и просоветские обращения представителей этого печерского приходского совета, которые теперь напрямую связывали постепенное установление в Балтии советских порядков с решением насущного для них канонического противостояния с руководством ЭАПЦ. Так, в одном из них исполняющий обязанности главы приходского совета печерского прихода Сорока мучеников Петр Васильев и секретарь Слесарев утверждали, что с принятием 6 августа 1940 г. Эстонии в состав «великого союза С. С. Р.» должен быть положен конец «эстонскому церковному расколу» и власти над православными в Эстонии ушедшего в схизму священноначалия, опиравшегося на «клику властей-поработителей рабочего народа» и враждебных к советским властям представителей Константинопольского Патриархата [1, L. 10]. Столь жесткими определениями печеряне обостряли и без того сложные отношения с церковным руководством в Таллинне. Вместе с тем самые ярые сторонники возвращения под омофор Московской Патриархии открыто выпускали и просоветские воззвания. Так, события двадцатых чисел июня 1940 г. в составленном ими документе называются «историческим переворотом». Важным аргументом в пользу возвращения в лоно Московского Патриархата, который выдвигали многие противники константинопольской юрисдикции, в том числе и приходской совет сорокомученического прихода, было запрещение автокефалистами практически повсеместно празднования православными праздников по старому стилю, чего не было в Московском Патриархате.

Решительно был настроен и митрополит Елевферий (Богоявленский), все больше чувствовавший силу своей канонической линии. 7 сентября 1940 г. Литовский епархиальный совет передает сорокомученическому приходу его резолюцию, в которой он дает свое «архипастырское благословение» на возвращение прихода в каноническую юрисдикцию Московского Патриархата. Постепенно к печерским верующим приходит понимание того, что следует со-

общить о своем решении и священноначалию в столицу Эстонии. 16 сентября приходской совет печерского храма составляет Синоду Апостольской Православной Церкви письмо с разъяснением своей позиции. Отметим, что данный документ был составлен, по словам его авторов, после того как Синод выпустил циркуляр за подписью члена Синода протоиерея Константина Густавсона и его секретаря протоиерея Д. Самона, в котором осуждались последние действия прихода Сорока мучеников, в частности они открыто называлось руководством ЭАПЦ вредными для церковной жизни и общественного порядка, а также были высказаны сомнения по поводу правоты обвинений в адрес руководства Эстонской Апостольской Православной Церкви [2, L. 67]. В ответ печерские верующие обвиняли членов Синода в ложной трактовке их резолюций и послания к митрополиту Елевферию (Богоявленскому) церковными властями в Таллинне, а также выдвигали священноначалию все новые и новые обвинения. Главным обвинением являлось то, что митрополит Александр (Паулус) в 1923 г. тайно, не уведомив все местные православные приходы о своем решении, сменил каноническую юрисдикцию, посетив Патриарха Константинопольского. Еще одним аргументом было обвинение в том, что решение о смене юрисдикции не было подтверждено на Соборе Эстонской Православной Церкви. К этому опять добавлялись обвинения в адрес местных эстонских светских властей, которые в буквальном смысле запрещали печерянам праздновать чисто религиозные праздники по старому стилю, чему якобы попустительствовало, а иногда и явно потворствовало руководство Эстонской Апостольской Православной Церкви. Следует отметить, что составители письма все же упомянули в нем, что владыка Александр (Паулус) письменно сообщил 29 июня 1940 г., что с его стороны нет никаких препятствий для совершения богослужений по старому стилю, отменяет же постановления государственных властей он не может.

Итак, мы видим уже вполне определенный план действий представителей данного православного прихода: они хотели, обвиняя митрополита Александра (Паулуса), показать непрерывные притеснения по отношению к русским православным приходам со стороны светских и церковных властей в период, предшествующий событиям июня 1940 г. Все это незримо подготавливало почву для дальнейших событий. Столь сложную ситуацию понял и сам митрополит Александр, попытавшийся отправить в Печеры специальное послание с требованием разъяснения принятой позиции (кстати, в годы немецкой оккупации он будет однозначно характеризовать представителей сорокомученического прихода как «активных большевистских агентов»).

16 сентября 1940 г. состоялся общеправославный съезд в Печерах, на котором присутствовали как сторонники скорейшего объединения с Московской Патриархией, так и представители окружения митрополита Александра (Паулуса) — представляющий Синод Эстонской Апостольской Православной Церкви протоиерей Константин Густавсон и местный благочинный Николай Рааг. На съезде выявились острые противоречия между двумя возникшими группировками, вылившиеся в то, что руководителем собрания был избран местный протоиерей Бежаницкий вместо назначенного Синодом отца Раага, который, узнав о решении собравшихся, сложил с себя полномочия благочинного. Однако впоследствии представители руководства ЭАПЦ признали

решение об отстранении благочинного недействительным, а продолжение съезда «незаконным», хотя на нем присутствовал и выступал протоиерей Константин Густавсон в качестве представителя Синода Эстонской Апостольской Православной Церкви. В ответ на непризнание и жесткое письмо к участникам съезда митрополита Александра (Паулуса), датированное 16 октября 1940 г., представители президиума съезда Петр Васильев и Николай Кулинов, бывшие главными инициаторами августовского послания к митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию (Богоявленскому), 23 октября составили по поручению президиума съезда послание главе ЭАПЦ, в котором описали всю сложность ситуации с благочинным Николаем Раагом. Следует отметить резкий тон данного послания, наполненного обвинениями в адрес как самого Раага, так и других видных деятелей Эстонской Православной Церкви: в частности поднимался вопрос о поведении во время съезда и после него отца Константина Густавсона и о «лукавых мудрствованиях» протоиерея Христофора Винка, заявившего, что «выпись» из общеправославного съезда не может называться выписью [1, L. 19–21]. Причиной данного обвинения также было специальное письмо отца Христофора Винка, в котором он действительно заявляет, что протоиерей Николай Рааг, открывший общеправославный съезд в Печерах, вскоре его закрыл, после того, как большинство собравшихся не согласилось подчиниться «законным требованиям» председателя» [1, L. 28]. Состоявшееся собрание под председательством протоиерея Бежаницкого церковными властями собранием общеправославного съезда не признается.

В столь щекотливой для себя ситуации руководство Эстонской Апостольской Православной Церкви не могло бездействовать, ведь печерский прецедент мог быстро распространиться, и другие русские приходы Эстонии также могли в одностороннем порядке обратиться к представителям Московской Патриархии с просьбой о переходе под омофор Москвы. Также сказывалась и сложная общеполитическая обстановка в регионе: все быстрее шел процесс советизации Балтии, что автоматически сказывалось на положении дел в ЭАПЦ. 30 сентября 1940 г. благочинным Печерского края были разосланы специальные извещения Синода Эстонской Православной Церкви для местных приходов, в которых было отмечено, что 23 сентября Синод ЭАПЦ решил вопрос об объединении с Московским Патриархатом положительно [1, L. 21]. В ответ на это печерские приходы потребовали более полного разъяснения сложившейся ситуации, заметив, что они не удовлетворены столь краткой и достаточно обтекаемой формулировкой. Одновременно в Печерах полным ходом начался процесс реального постепенного перехода местных русских приходов в каноническое подчинение митрополита Виленского и Литовского Елевферия (Богоявленского). Особую роль в этом процессе сыграл в буквальном смысле слова изгнанный с территории Балтии в предвоенные годы необычайно популярный у местного населения епископ Иоанн (Булин). Так, в переписке с другим духовенством региона протоиерей Владимир Преображенский отмечал, что настоятелем Сорокамученического прихода стал старейший член ее приходского совета и его старейшина Михаил Павлович Шкоков, назначение которого митрополитом Елевферием (Богоявленским) не состоялось бы без поддержки владыки Иоанна [1, L. 82–83]. Другие письма духовенства, адре-

сованные как митрополиту Александру (Паулусу), так и направляемые друг другу, хорошо показывают абсолютный разброд мнений пастырей по поводу происходящих в местной православной среде событий, непонимание, кто теперь является священноначалием в Печерском крае.

Постепенно началась дискуссия о возвращении в лоно Московской Патриархии и в среде нарвских православных приходов. На данные настроения Синод Эстонской Апостольской Православной Церкви ответил специальным письмом Нарвскому епархиальному совету от 25 сентября 1940 г., в котором говорилось:

По случаю вступления Эстонии в союз Советских Социалистических Республик и изменения государственного строя возникла необходимость изменить и общий строй Православной Церкви Эстонии и восстановить прежнее общение с Российской Церковью [3, Л. 2].

В связи с этим Нарвскому епархиальному совету также сообщалось, что Синод решил вопрос о воссоединении положительно и теперь просит совет высказать свое мнение по этому вопросу. Окончательное решение митрополит Александр (Паулус) принял уже в ноябре 1940 г., все же решив вернуться под омофор Московской Патриархии. 16 ноября глава ЭАПЦ отправил Местоблюстителю Патриаршего Престола Русской Православной Церкви митрополиту Сергию (Страгородскому) послание, в котором разъяснил свою позицию в эстонском церковном вопросе, кратко воссоставив историю церковной жизни в Эстонии за последние два десятилетия [2, Л. 86–87]. Начал владыка Александр с того, что описывает процесс своего избрания на кафедру правящего архиепископа Эстонии с согласия Российской Высшего Церковного Управления и Святейшего Патриарха Тихона (Беллавина). Затем он отметил, что жизнь Православной Церкви в Эстонии изначально была нелегкой, а со временем у православных в Эстонии возникли две важнейшие проблемы: крайняя затруднительность нормального общения с представителями Российской Православной Церкви и некие «внутренние разногласия». В связи с этими проблемами, а также «согласно постановлениям Соборов Эстонской Православной Церкви» владыка Александр (Паулус) был вынужден отправиться в Стамбул, где Константинопольский Патриарх «утвердил положение Эстонской Православной Церкви особой грамотой — Томосом». Особо отмечал митрополит в послании тот факт, что по прибытии из Турции он отправил в декабре 1923 г. специальный доклад Патриарху Тихону о результатах поездки, в котором, кроме всего прочего, указывалось, что

Эстонская Православная Церковь и впредь будет почитать имя Святейшего Патриарха Тихона и что о вступлении в должность каждого нового Митрополита Эстонии будет сообщаться Патриарху Российскому, как и Константинопольскому, то формального отделения Эстонской Православной Церкви от Российской и не было [2. Л. 86 app.].

Теперь же, судя по тексту послания, по причине «перемены обстоятельств» и в связи с вступлением Эстонии в состав Советского Союза, для «Православной Церкви в Эстонии открылась возможность возобновить прежние отношения с Российской Церковью и вступить с нею в тесное каноническое единение». Заканчивается послание тем, что митрополит Александр (Паулус) заявляет,



что он по решению Синода ЭПЦ обращается к главе Московского Патриархата с просьбой о принятии Эстонской Православной Церкви «в единение» с сохранением прежних границ и оставлением на прежних местах архипастырей.

Через месяц из Москвы пришел ответ от Местоблюстителя Патриаршего Престола, в котором давалась достаточно четкая оценка произошедших в православных приходах Эстонии за последние двадцать лет событий, в особенности жестко оценивалась смена юрисдикции в 1923 г. Данное событие представляется митрополиту Сергию (Страгородскому) как действие поспешное, неканоническое и вызванное политическими соображениями, раскол, подпадающий под суровые прещения. В то же время он между строк обрисовывает и некие пути к объединению, заявляя, что митрополит Александр (Паулус), видимо, раскаялся в содеянном и понял ошибку двадцатилетней давности. В частности, главе Эстонской Апостольской Православной Церкви было сделано недвусмысленное предложение посетить Москву. [2, L. 91 арр.]. На конкретные вопросы Местоблюститель Московского Патриаршего Престола ответил гораздо более ясно, заявив, что вопрос о границах ныне отпадает по причине совпадения «церковных границ» с государственно-административными, т. е. любое изменение границ новообразованной ЭССР автоматически повлечет за собой и изменение границ Православной Церкви в Эстонии. Касательно же вопроса об автономии Эстонской Православной Церкви митрополит Сергей (Страгородский) заметил, что теперь его не стоит вообще ставить на повестку дня. Также глава МП привел достаточно примечательный и в то же самое время странный аргумент о том, что в Эстонии было бы «не дешево» иметь «громоздкую организацию» с периодическим созывом соборов, «постоянным синодом», а также съездами и советами по отдельным епархиям. Далее он охарактеризовал положение Московского Патриархата, отмечая, что так как в СССР Церковь отделена от государства, то в ведении Православной Церкви оставлены дела только «непосредственно канонические и пастырские» (намекнув, что вскоре подобная же ситуация будет и в Эстонии). В результате суть его предложения состояла в том, что в Эстонии будет эстонская православная епархия во главе с архиепископом или митрополитом Эстонским и Таллинским, имеющим в своем попечении все местную православную паству, также он под своим общим руководством может выделить «некие участки» для непосредственного их архипастырского окормления. Очевидно, что такое довольно резкое письмо, при всем соблюдении «необходимых приличий», означало не что иное, как руководство к действию для митрополита Александра (Паулуса). Также он должен был понять, что отныне никакой автономии, независимости в управлении Эстонской Церковью, даже в назначении архиереев, больше не будет. Понятно было и то, что очень скоро православные приходы Эстонии ждет «советизация» по примеру Православной Церкви в остальном Советском Союзе.

Вскоре Московский Патриархат решил «разведать» ситуацию с православными приходами Эстонии на месте, приняв 20 декабря 1940 г. решение об отправке в Балтию архиепископа Дмитровского Сергия (Воскресенского). Результатом данной поездки было то, что уже 17 января 1941 г. состоялось заседание Синода Эстонской Православной Церкви по поводу посещения Церкви уполномоченного Московской Патриархии архиепископа Дмитровско-

го Сергия (Воскресенского). На нем сначала митрополит Александр (Паулус) рассказал о причинах, побудивших руководство ЭАПЦ сменить свою юрисдикционную принадлежность, в принципе повторив то, что он ранее написал в письме митрополиту Сергию (Страгородскому), а уже затем владыка Сергей (Воскресенский) высказал свое мнение о ситуации с православными приходами в Эстонии [4, L. 12]. В частности он озвучил позицию Местоблюстителя Патриаршего Престола владыки Сергия (Страгородского) о том, что отныне следует отказаться по «политическим» причинам от идеи автономии Эстонской Православной Церкви, а также заявил, что русским по национальности православным верующим Эстонии следует придерживаться юлианского календаря и старого стиля, в то время как православным эстонцам, как и большинству их соплеменников, следует придерживаться григорианского календаря и так называемого нового стиля. Также владыка Сергей (Воскресенский) поспешил заверить собравшихся, что слухи о тяжелом положении Православной Церкви в Советском Союзе слишком преувеличены, отрицая даже факт преследования Церкви в СССР, ибо «сталинская конституция признает свободу вероисповедания». В завершении заседания члены Синода приняли решение «вновь просить Матерь Церковь принять Эстонскую Церковь в каноническое общение, покрыв любовью невольный грех отпадения».

24 февраля 1941 г. был издан специальный указ Московской Патриархии, по которому вдовствующую после смерти митрополита Елевферия (Богоявленского) кафедру занял архиепископ Сергей (Воскресенский) [5, L. 19]. Через несколько дней, 1 марта, назначенный в Балтию владыка Сергей (Воскресенский) выступил перед главой Московского Патриархата с докладом о положении дел в православных приходах Эстонии, в частности рассказав о своих впечатлениях от недавней поездки в Таллинн [3, L. 8]. В первую очередь он поведал о том, что Синод ЭАПЦ и лично митрополит Александр (Паулус) желают воссоединения с Матерью Церковью, признавая свои ошибки прошлых лет, хотя и пытаюсь их «несколько завалировать» сложной ситуацией 1920-х гг.

Однако теперь перед Московской Патриархией стояла последняя задача в деле «увещевания эстонского раскола», а именно добиться от митрополита Александра (Паулуса) покаяния. Сам он впоследствии вспоминал, что в конце марта 1941 г. получил из Москвы телеграмму от Экзарха, в которой говорилось, что главе ЭАПЦ необходимо срочно отправиться в Москву, что последний и совершил, подписав во время своего визита акт о воссоединении. Если же рассмотреть сам акт «о присоединении из бывшей автокефалии и Матери Церкви Российской Митрополита Александра (Паулуса)», то следует отметить, что в его тексте отмечено, что «так называемая Эстонская автокефалия была учреждена вопреки дарованной Патриархом Тихоном автономии», обращение же в Константинопольский Патриархат было каноническим нарушением, однако теперь митрополит Александр от имени клира и мирян Эстонской Православной Церкви, «переживая со скорбью свою виновность в грехе раскола, сыновне просит принять его в молитвенно-каноническое общение с Матерью-Церковью» [5, L. 61]. В этот же день Московская Патриархия выпустила указ № 392, в котором митрополит Таллинский Александр (Паулус) признавался находящимся в лоне Московской Патриархии [5, L. 59].

Скорее всего, акт о воссоединении действительно был разработан руководством Московской Патриархии без какого-либо согласования с митрополитом Александром (Паулусом) и членами Синода Эстонской Апостольской Православной Церкви. Трактовка действий представителей «эстонской схизмы» была однозначной, также как и передача реального управления православными приходами в Эстонии назначенному в Балтию митрополиту Литовскому и Виленскому Сергию (Воскресенскому).

Подводя итог возвращению эстонских православных приходов в лоно Московского Патриархата, отметим, что данный процесс был поддержан и в большей степени инспирирован русскими приходами ЭАПЦ, в особенности Печерского края, представители которых стали отправлять прошения о воссоединении еще митрополиту Елевферию (Богоявленскому). В ответ на эти действия должен был действовать и митрополит Александр (Паулус), который в данной ситуации все более походил на раскольника и чуть ли не узурпатора церковной власти в стране, чье утверждение прошло только лишь благодаря поддержке бывших светских эстонских властей. Результатом данного процесса и стал акт о воссоединении Эстонской Православной Церкви с Московским Патриархатом. Вопрос о том, мог ли в столь сложной для себя ситуации митрополит Александр поступить по-иному, остается открытым. Отметим лишь, что события времен немецкой оккупации покажут насколько сильным был его авторитет в Эстонии, ибо ему удастся восстановить свою власть и на равных вести в стране борьбу со сторонниками Экзарха Сергия (Воскресенского) на протяжении всей войны, а потом восстановить свою юрисдикцию в эмиграции.

## ЛИТЕРАТУРА

1. EAA. F. 1655. N.3. S. 1186.
2. EAA. F. 1655. N.3. S. 416.
3. EAA. F. 1655. N.2. S. 2629.
4. EAA. F. 1655. N.3. S. 422.
5. EAA. F. 1655. N.3. S. 427.
6. The Autonomus Orthodox Church of Estonia. L' Eglise autonome orthodoxe d' Estonia // Approche historique etnomocunonoquel. — Thessalonoquen: editions pektajis. D. ParaTHomas et R. P. Matthias. H. Palli. Bibliotheque Nomocanonique. — 460 p.
7. Rimestad S. The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia. — Wien: Peter Lang, 2012. — 334 p.
8. Зотова-Печерская Т. П. Когда увозят в вечность. Жизнеописание епископа Печерского Иоанна (Булина). — М.: Приход сошествия святого Духа, 2006. — 208 с.
9. Митрополит Елевферий (Богоявленский). Неделя в Патриархии // Из истории Христианской Церкви на Родине и За Рубежом в XX столетии. — М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995. — С. 173–318.
10. Православие в Эстонии: исследования и документы: В 2 т. / Под ред. прот. Н. Балашова, С. Л. Кравеца. — Т. 2: Документы — М.: Православная энциклопедия, 2010. — 656 с.

## ЭТНО-ФОЛЬКЛОРНАЯ КУЛЬТУРА БУКОВИНЫ В УСЛОВИЯХ КРОСС-КУЛЬТУРНЫХ, ПОЛИЭТНИЧЕСКИХ И ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ФАКТОРОВ

Автором исследована этно-фольклорная культура Буковины как основное средство сохранения самобытности народа в контексте глобализационных и информационных процессов современного общества. Особое внимание уделено региональной специфике фольклорных традиций в различных видах прикладного искусства, которая исторически обусловлена иноэтническим и кросс-культурным влиянием и современным пограничным положением Буковины.

**Ключевые слова:** этно-фольклорная культура, фольклорные традиции, полиэтничность, кросс-культурное взаимодействие, пограничье, фольклорный фестиваль.

*E. A. Hnydka*

*Ethno-folk culture of Bukovyna in terms of cross-cultural,  
polyethnic and globalization factors*

The author researched the ethno-folk culture of Bukovyna as one of the important ways of national originality preservation in the context of globalization and informative processes in modern society. Special attention is paid to the regional peculiarity of folk traditions in different kinds of crafts, which is caused by different ethnic and cross-cultural influences in the historical discourse and nowadays boundary position of Bukovyna.

**Keywords:** ethnic-folk culture, folk traditions, polyethnicity, cross-cultural interaction, borderlands, Folk Festival.

Сегодня, в условиях глобализационных процессов, негативным результатом которых является нивелирование и исчезновение различных национальных культур, самобытности и самоидентичности, актуальным становится поиск

---

\* Гнидка Екатерина Александровна — аспирант кафедры общественных наук Национальной академии управляющих кадров культуры и искусств, г. Киев, Украина, kate\_mate@mail.ru

способов их сохранения. Один из таких способов — развитие и распространение этно-фольклорной культуры. Учитывая региональную фрагментированность украинской культуры, научно оправданы региональные исследования фольклорных традиций, в частности Буковины как одного из своеобразных историко-этнографических регионов Украины.

Этно-фольклорная культура Буковины формировалась в условиях ее исторической принадлежности к различным иностранным государствам (Молдавскому княжеству, Турции, Австро-Венгрии, Румынии, Советскому Союзу), а также ее современного пограничья с Молдовой и Румынией. Сегодня в состав этого региона входят также полностью румынские села, фольклор которых бесспорно имел влияние и до сих пор влияет на традиционные буковинские обычаи и творчество. В образах обрядово-ритуальных действий, в декоративно-прикладных изделиях, в живописи и зодчестве, в народно-песенном искусстве жители Буковины утверждали свою самобытность, высокую одаренность, причастность к общему славянскому древу, национальное единство со всем украинским народом [4, с. 5–6].

В современное время фольклор не теряет своей познавательной, этической и эстетической ценности. Это подтверждают как различные научные публикации, так и его актуальность в аудио и видео форматах, в электронном варианте, в Интернете, а также на многообразных фольклорных фестивалях.

В последние десятилетия одной из самых востребованных форм взаимодействия между людьми в современной культуре является фестиваль. Фестивальное движение в Европе, США, России и Украине постоянно расширяется, захватывая все большие сферы культурного пространства. В культурологическом аспекте фестиваль начинает восприниматься как социокультурный феномен, особая форма межкультурной коммуникации, в рамках которой реализуются творческие и интеллектуальные интенции нашего времени. На примере музыкальных фестивалей русская ученая Елена Широкова в своем исследовании указала на то, что в 2000-е гг. фестиваль перестает быть лишь способом творческого самовыражения: благодаря ему современные исполнители воспроизводят свое представление о мире и человеке, обсуждают имеющиеся духовные проблемы, вопросы общечеловеческого значения. А следовательно, из модели творческого диалога фестиваль трансформируется в универсальную форму диалога внутри культуры [14, с. 3, 11–12].

Несмотря на то что существуют и негативные отзывы о качестве и пользе различных фестивалей, на наш взгляд, фольклорные фестивали все же выполняют свои основные функции, такие как популяризация, сохранение и репрезентация народных традиций, а значит, учитывая увеличение их масштабов, можно утверждать и то, что они привлекают все больше национально сознательных людей. В последние годы на Буковине проходят такие фольклорные фестивали, как «Маланка-фест», Международный гуцульский фестиваль, «Буковинские встречи», «Обнова-фест», «В гости к Ивану», «Купальский круг», «Буковинские ветви», «Радуга Буковины» и др.

Буковина — край, где можно встретить традиции украинской, бессарабской, гуцульской, молдавской, румынской Маланок. Поэтому с 2011 г. в Черновцах основан фестиваль Маланок («Маланка-фест»), целью которого

является возрождение и сохранение новогодне-рождественских обрядов, зимнего фольклора региона; выявление общих источников их возникновения и развития; содействие их популяризации путем ознакомления с творческими коллективами и их репертуаром [2]. В фестивале Маланок участвуют коллективы, представляющие аутентичную Маланку, возраст которой более ста лет, а также коллективы с ее осовремененным вариантом. Программой фестиваля предусмотрены маланковский карнавал, конкурсы маланковых групп и ряженных, групп отдельных театрализованных персонажей, выступления маланково-фольклорных коллективов региона, разжигание маланкового костра, купание ряженных в водоемах и т. п. Особое внимание уделяется аутентичности текстов, соответствию костюмов и диалекта региона, музыкальному сопровождению, художественной индивидуальности, исполнительскому мастерству коллективов и целостности репертуарного действия.

Гуцульщина известна самобытными музыкантами, певцами, мастерами различных видов прикладного искусства. С 1990 г. общество «Гуцульщина» с целью возрождения и приумножения материальной, духовной гуцульской культуры, местных традиций и обрядов, основало Международные гуцульские фестивали, в рамках которых проводятся также научно-практические конференции, симпозиумы, спортивные и различные молодежные мероприятия. Эти фестивали ежегодно проходят в разных городах Черновицкой, Ивано-Франковской и Закарпатской областей. Кроме традиционных конкурсных программ в восьми жанрах: песенном, фольклорном, музыкальном, театральном, хореографическом, эстрадном, выставок произведений изобразительного, декоративно-прикладного и фотоискусства, у каждого фестиваля бывает своя «изюминка», например, сплав леса по реке Путилка, проводы животноводов на полонины, разжигание костра под звуки трембита т. д. [11]. Таким образом, Международный гуцульский фестиваль собирает людей, которые испытывают уважение к традициям, обычаям и ценностям украинского народа.

Уже почти полвека проходит международный фольклорный фестиваль «Буковинские встречи». Польша, Румыния, Венгрия, Словакия и Украина — пять стран, принимающих фестиваль. Звенном, объединяющим эти государства, являются буковинцы, ведь базируется фестиваль на коллективах, участники которых родились на Буковине и уехали в разные части света. Аналогов «Буковинских встреч» в Европе нет. Фестиваль обладает собственными традициями, к ним относятся, например, постоянная смена места проведения фестиваля, а также отсутствие барьера между участниками и зрителями: к происходящему торжественному шествию может присоединиться любой желающий; зритель становится участником [3].

Большое значение на подобных фольклорных фестивалях имеют национальные костюмы участников, украшенные особой, характерной для определенного региона (в данном случае Буковины) вышивкой. Как отмечает буковинская исследовательница Анастасия Марусик-Жмендак, одним из ярких проявлений художественной культуры народа является его традиционный костюм. Будучи необходимым для существования человека, народный костюм означает принадлежность его владельца к той или иной нации, а также показывает, в значительной степени, его социальное положение и вид хозяй-

ственно-культурной деятельности. Отличительная особенность традиционной народной одежды украинской нации — отделка вышивкой. А вышиванка стала духовным символом украинского народа, с которым связана его история, культура, творческие поиски [9, с. 12].

Украинский народный костюм Буковины — красочное явление в декоративно-прикладном творчестве. Его музейные образцы, а также формы, которые бытуют до сих пор, привлекают внимание самобытностью, высоким исполнительским мастерством и свидетельствуют о неиссякаемой творческой фантазии народных умельцев. Отличаясь большим разнообразием орнаментальных мотивов, их композиционных решений и колористическим богатством, украинский костюм Буковины является ценным культурным наследием нашего народа [8, с. 7].

На приграничной территории всегда существует больше возможностей для культурных взаимосвязей, поэтому не случайно в украинском костюме буковинцев особенно четко прослеживаются общие художественно-стилевые черты с молдавской и румынской одеждой. Терминология отдельных компонентов украинской одежды также совпадает с молдавской и румынской. Например, овчинная безрукавка во многих селах Глыбоцкого и Новоселицкого районов, расположенных возле румынской границы, носила название блудница, а женская горботка — фота, поскольку ее носили по-румынски прямо, не подтыкая концы полотнища под пояс, как это делали украинцы. В селах Сокирянского района, примыкающих к молдавской границе, буковинскую горботку называли катринцею [8, с. 95–96]. Исследуя влияние румынской традиции на украинскую народную одежду, стоит отметить, что некоторые ученые считают, что украинцы позаимствовали у румын меховую одежду [12, с. 526], самыми распространенными ее видами у украинского, молдавского и румынского населения были «кептари» и «кожухи».

Некоторые художественные стороны буковинской народной одежды имели аналогию в российской и белорусской одежде. Так, женский праздничный южновеликорусский костюмный комплект, одежда южных областей Беларуси, а также буковинский комплект Заставновского и Кицманского районов перекликались по характеру построения декора. Вышивка ярким весомым пятном покрывала рукава, грудь и плечи российской рубашки и украинской сорочки. Широкие орнаментированные вставки акцентировали наплечья белорусских рубашек. Русская и белорусская понева и буковинская горботка делились на три равные части. Красочность верха комплексов несколько уравновешивала определенный вес низа, закрытого настежной одеждой. В южновеликорусском комплекте поневу носили с подтыком для зрительного увеличения бедер. С той же целью подобным образом носили горботку буковинки предгорья, равнинных районов. Сходство этих комплексов выразилось и в наличии тканого пояса, подчеркивающий талию, в характере его орнамента и колористическом решении [8, с. 92–93].

Как видим, данные сравнительно-этнографического анализа общих художественно-стилевых черт буковинского костюма и одежды соседних народов свидетельствуют о его тесном взаимодействии с костюмными комплексами других областей Украины, с молдавской, румынской, русской одеждой, происходившем на протяжении веков [8, с. 92–93].

Некоторые ученые (например, заслуженный деятель искусств Николай Шкрибляк), используя в своих исследованиях словосочетание «современный народный костюм», подразумевают костюмы 1950–1960-х гг., поскольку одежда, сшитая позднее, утратила и свою художественную ценность, и буковинскую семантику. Сегодня в таких селах Буковины, как Топоровцы, Магала, Бояны, создается так называемый современный костюм, который не имеет ничего общего с той древней одеждой, которая использовалась в этих поселениях. Эта негативная тенденция наблюдается и в других буковинских селах. На фольклорных фестивалях можно увидеть коллективы, которые то ли из-за отсутствия вкуса, то ли по незнанию надевают лапти с Путильщины, горбатку с Новоселицы, а рубашку с Кицманщины [13, с. 3–4]. Таким образом, организуя разнообразные фольклорные праздники и фестивали, стоит особое внимание обращать на достоверность и национальной одежды, и обрядов, песен, обычаев отдельного региона, ведь истинную духовную ценность имеет настоящий аутентичный фольклор, а не слабые отголоски фольклоризма.

Анализируя особенности этно-фольклорной культуры Буковины, следует отметить региональную специфику народной вышивки. Одной из особых страниц буковинской вышивки является вышивание бисером. Этот вид декоративного искусства возник более 4000 лет назад. На территории Украины бисер в вышивке начали использовать в середине XIX в. для отделки отдельных элементов на фоне вышивок, выполненных нитками. Позже Буковина (Кицманский, Заставновский и Глибоцкий районы) стала регионом распространения сплошного вышивания бисером. Благодаря его использованию буковинские рубашки приобретают ярко-праздничный вид. Еще одна региональная особенность буковинских рубашек — концы рукавов и низ обязательно украшаются широкими полосами «цирок». Цирка — это ажурная сетка сложного геометризованно-растительного орнамента, выполненная белым шелком. Отблеск белого шелка в контрасте с красочной бисерной вышивкой придает рубашке неповторимый вид. Это золотая страница буковинской вышивки, которая не имеет аналогов [9, с. 15].

Уникальными произведениями искусства буковинской вышивки являются циркованные, т. е. целиком украшенные подобной вышивкой, рубашки. Такие вышивки более характерны для румынского и молдавского населения края, проживающего в Новоселицком, Глибоцком, Герцаевском и Сторожинецком районах [6, с. 3]. К большому сожалению, из-за своей сложности искусство изготовления циркованных рубашек постепенно отмирает. Старшие мастера умирают, а молодежь не овладевает этой техникой. Вообще, шитье «белым по белому» — давняя общеславянская традиция, связанная с идеалами чистоты и красоты, с верой в добрую и чистую жизнь [9, с. 15].

На наш взгляд, следует упомянуть также развитие и сохранение традиций в ковровом искусстве, поскольку оно с давних времен и до сего дня как нигде распространено на Буковине и оказывает большое влияние на жизнь буковинского населения, поскольку ковры — главное украшение интерьера жилья. Форма, размер, орнамент и колорит ковра зависит от его назначения. Для орнамента буковинских ковров характерны геометрические, растительные, зооморфные и антропоморфные мотивы. В Хотинском, Кельменецком,



Сокирянском районах распространены ковры с медальонной композицией. Отличаются они ограниченным числом мотивов — это преимущественно крупные ромбы с крючками или просто ступенчатые ромбы на черном фоне. Оригинальностью выделяются ковры Кицманщины и Заставнищины, характерной особенностью которых является чередование зооморфных мотивов с растительным орнаментом. В Новоселицком, Глыбоцком, Сторожинецком и Герцаевском районах, где преобладает румынско-молдавское население, распространены ковровые изделия с ярким растительным орнаментом на черном фоне. Это большие букеты цветов, которые чередуются. Также, кроме обычных цветов, в композицию рисунка вводится кисть винограда с листьями [5, с. 3].

Сегодня создание буковинских ковров перешло в сферу профессионального искусства. В современной практике характерные мотивы народного ковра часто используют при создании сценического костюма для фольклорных коллективов, назначением которого является репрезентация региональных традиций. Это соответствует желанию самодеятельных и профессиональных коллективов комплексно продемонстрировать национальный колорит и выразить его в синтезе песни, танца и костюма. Мы вынуждены констатировать, что пути решения проблемы сохранения и развития традиций в современном декоративном искусстве связаны с индивидуальной творческой активностью профессиональных художников. Именно углубленное изучение народного искусства является основой, необходимой для осуществления трансформации традиционного в современное [7, с. 121].

Региональное своеобразие буковинских фольклорных традиций также проявляется в использовании особых музыкальных инструментов. Так, инструментальная музыка имеет большое значение в жизни и искусстве населения Гуцульской части Буковины (Путильский и Вижницкий районы). Она сопровождает ряд трудовых процессов, все календарные и семейные обряды (похороны, свадьбы, «колачины» — крестины), гадания. Музыкальные инструменты, которые и украинцы, и румыны считают традиционными благодаря использованию, а не благодаря их созданию, — тилинка, свирель, волынка и др. Наибольшую группу этой местности составляют духовые инструменты, среди которых особое место занимает трембита [10, с. 56–57].

Трембита, которая и по сей день распространена на Гуцульской Буковине, — это натуральная длинная деревянная амбушюрная труба без боковых отверстий, длиной до трех метров, которая встречается также и в польской традиции, и в румынской и украинской. Б. Яремко в своем исследовании на базе этномузыкальных материалов, собранных в фольклорных экспедициях 2002–2005 гг., описал, как зафиксировалась в памяти современных гуцулов трембита. Например, один из современников утверждает, что трембита является самым популярным и сильным звуковым орудием, а поскольку ее звучание можно слышать на значительном расстоянии, она издавна была непревзойденным средством передачи необходимой информации, служа в горах заменителем телефона. В полонинском хозяйстве трембита — неотъемлемый атрибут летне-осеннего пастушества. Каждая из ее мелодий-сигналов, звучащих в долине в определенное время, несет в себе конкретную смысловую нагрузку [15, с. 260–261].

Современные музыковеды утверждают, что на Буковине трембитарей осталось мало, а играют на трембите преимущественно самоучки-любители. Трембита используется и поныне, когда необходимо торжественно открывать праздник полонинского летования, в рождественские праздники и на похороны [1, с. 11]. Существенным является тот факт, что традиционные обычаи, обряды, игры, свадьбы и похоронные ритуалы живы, актуальны. Поэтому можно утверждать, что в глобализирующемся мире гуцулы идут своим путем, задающим тенденции для развития буковинской этно-фольклорной культуры в целом [10, с. 58–59].

Итак, как показывает наше исследование, такие факторы, как историческое взаимодействие с культурами других народов и современное пограничное взаимовлияние румынского и молдавского населения, создали на общеевропейской почве собственную своеобразную этно-фольклорную культуру Буковины. Важным феноменом современной социокультурной сферы стали фольклорные фестивали, целью которых является ознакомление населения с национальной культурой и традициями, их популяризация и сохранение, что особенно актуально в условиях негативных воздействий глобализационных процессов. На подобных фестивалях представлены инсценировки народных обрядов и обычаев, а также все возможные виды народного искусства, говоря о Буковине, необходимо упомянуть народную одежду, вышивку и ковроделие, особенности которых сформировались благодаря постоянному кросс-культурному и полиэтничному взаимодействию. Именно фольклор украинского народа способен сохранить собственную самобытность и идентичность, дать толчок к материальному и духовному возрождению и процветанию национальной культуры.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бабух В. Чи лишаться Карпати з трембітами? // Чернівці. — 2007. — (№ 26. 29 червн. — С. 11.
2. Вашківецька маланка стане обласним фестивалем. — URL: <http://www.chas.cv.ua/3214-vashkvecka-malanka-stane-oblasnim-festivalem.html>
3. Вишневська І. «Буковинські зустрічі» в Угорщині. — URL: <http://chernivtsy.eu/portal/4/561-561.html>
4. Герцюк Т. Народження краси. — Ужгород: Карпати, 1985. — 72 с.
5. Гордійчук М. Буковинський народний килим // Буковинське віче. — 2008. — № 80. 22 жовтня. — С. 3.
6. Гордійчук М. Символи буковинської вишивки // Буковинське віче. — 2010. — № 94. 15 груд. — С. 3.
7. Дутка-Жаворонкова В. Впровадження традицій буковинського килимарства у сучасний мистецький процес // Буковинський журнал. — 2012. — № 3. — С. 116–121.
8. Костишина М. В. Український народний костюм Північної Буковини: традиції та сучасність. Чернівці: Рута, 1996. — 191 с.
9. Марусик-Жмендак Н. Барви Буковини. — К.: Народні джерела, 2006. — 152 с.

10. Мацієвський І. Музика у міжкультурному контексті // Гуцули, бойки, лемки — традиція і сучасність: матеріали наук. конф. / За ред. Ю. Чонстка-Клапита; пер.: А. Важеха, Д. Камінська. — Краків, 2008. — С. 43–64.

11. Міжнародний гуцульський фестиваль. — URL: [http://www.kosivart.com/index.cfm/fuseaction/hutsul\\_festival.main](http://www.kosivart.com/index.cfm/fuseaction/hutsul_festival.main).

12. Фольклористична монографія українців Сучавського повіту та румунів Чернівецької області. — Сучава: Сучав. повіт. рада, 2012. — 560 с.

13. Черняк Л. Буковинський народний костюм // Буковина. — 2011. — № 84. 12 лист. — С. 3–4.

14. Широкова Е. Музыкальный фестиваль в диалоге культур: Автореф. дис. ... канд. культурологии. — СПб.: [б. и.], 2013. — 22 с.

15. Яремко Б. Трембіта як пам'ятка духовної культури гуцулів // Проблеми етномузикології. — Вип. 4. — К., 2009. — С. 260–269.

## НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ХРИСТИАНИЗАЦИИ БУКОВИНЫ

На основе конкретных исторических свидетельств и археологических материалов выполнен тщательный анализ процесса проникновения христианства на территорию Буковины. Освещены факты, которые позволяют делать выводы касательно времени и места распространения новой религии, а также особенностей совершения богослужений в христианских общинах края.

**Ключевые слова:** христианство, община, богослужение, духовная культура, племена, проповедь, народности.

*I. V. Lutsan*

*Propagation of christianity in Bukovina*

Based on specific historical evidences and archaeological materials, a thorough analysis of the propagation of Christianity in the region is performed. The light is shed on the facts that can ascertain the time and place of the spread of the new religion, and the peculiarities of worship in the Christian communities within the study area.

**Keywords:** Christianity, community, worship, spiritual culture, tribes, preaching, nationalities.

Предпринять экскурс в первую половину I тыс. н. э., обратившись не только к письменным источникам, но и к археологическим материалам, нас заставил интерес к вопросу проникновения христианских мировоззренческих представлений на территорию изучаемого региона. Исторические свидетельства проникновения христианства в Буковину все еще принадлежат к числу недостаточно разработанных, аргументированных и подтвержденных фактов. С самого начала христианство обладало своеобразными атрибутикой, обрядово-культурной практикой, вероучительными и догматическими идейно-смысловыми доктринами, поэтому его распространение воспринималось многими народами и племенами

---

\* Луцан Игорь Васильевич — аспирант кафедры религиоведения и теологии философско-теологического факультета Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича, zan-lu@mail.ru

как некий вызов, но вместе с тем оно наиболее полно отвечало духовно-нравственным потребностям верующего человека. Исследуемая тема представляется актуальной не только с исторической точки зрения: история проникновения раннехристианских общин на территорию Буковины и поныне вызывает интерес не только в научных кругах, но и у широкой общественности, она востребована, и нуждается в более глубоком изучении.

Распространение новой религии в I в. было вызвано целым рядом конструктивных факторов. Во-первых, несмотря на массовые гонения, христианство постепенно становилось все более популярным среди населения Римской империи; во-вторых, вобрав прогрессивные для своего времени гуманистические взгляды, новая религия приобрела способность удовлетворять потребности разных слоев населения империи и утвердилась не только в больших городах и провинциях, но распространилась среди племен первичной периферии позднеантичного мира [21, с. 158–175]; в-третьих, важным фактором, повлиявшим на распространение новой религии, стала миссионерская деятельность ее подвижников: апостолов и их ревностных последователей, которые торговыми путями проникали в самые отдаленные уголки тогдашнего мира [22, с. 161–175].

Вопросу о времени появления христианства в придунайских областях, на территории Буковины, скрупулезно рассмотрен Арсением, еп. Псковским. Он указывает, что вопрос этот окончательно не выяснен и не имеет однозначного ответа. Впрочем, отмечает исследователь, мнения, высказанные по этому поводу румынскими и украинскими историками, может быть сведено к трем основным гипотезам. Согласно первой, проникновение христианства на территорию Буковины началось еще в I в., когда новая вера, распространявшаяся посредством проповеднической деятельности св. апостолов Андрея Первозванного и Андроника, распространилась по всей Скифии, в состав которой входили и земли нынешней Буковины. Современные исследователи, такие как В. А. Балух, Б. М. Боднарюк, И. М. Грушковский, изучая отдельные аспекты этой темы, в своих работах обращают внимание на то, что летописные предания о миссионерском путешествии на территорию будущей Киевской Руси апостола Андрея Первозванного рассказывают о создании им нескольких христианских общин [3, с. 100–120; 8, с. 16–17]. О миссионерском путешествии св. Андрея свидетельствуют св. Ипполит, епископ Портуенский, Ориген, Евсевий Кесарийский, св. Дорофей, епископ Тирский, Афанасий Великий, Иоанн Златоуст и многие другие Отцы и учителя Церкви. Согласно второй гипотезе эти ж события воспринимаются как достоверный исторический факт, с той, однако, разницей, что проникновение новой веры на территорию края датируется II в. [2, с. 1]. Согласно третьей (которой придерживаются профессор Е. Голубинский, а вместе с ним и другие ученые), крещение буковинцев состоялось в IX в., при посредстве и под влиянием болгар. Нельзя оставить без внимания и то, что Голубинский в своем исследовании «История Русской Церкви» критически оценивает и отвергает предание о миссионерстве ап. Андрея в европейской Скифии, называя азиатскую более вероятным местом его проповеднической деятельности [7, с. 33–35]. Арсений, еп. Псковский, анализируя некоторые гипотезы о проникновении христианства на территорию края, придерживается мнения о том, что христианство в Дакии распространилось благодаря римским колонистам во II в., а значит, тогда было положено и начало

христианской эпохи на буковинских землях [2, с. 2]. Заметим также, что Григорий Купчанко указывает, что «Дакия» — это прежнее название Буковины, а также оно применялось и к другим граничащим с Буковиной территориям: Молдавии, Семиградью, Угрии и т. д. в период Римской империи [14, с. 4].

О распространении христианства среди восточно-европейского населения сообщают и некоторые археологические материалы. В первые века н. э. на севере и востоке от римской Дакии обитали племена кельтского происхождения — бастарны, которые были вытеснены многочисленными войнами и нападениями даков. К югу от бастарнов обитали тагры (тарги), которые, по представлениям А. Жуковского, населяли южную Буковину и северную Молдавию, занимались торговлей и были посредниками между даками и сарматами [10, с. 15]. Как следует из дальнейших исследований историка, в тот период на территории края обитали и другие племена (тирангеты, берлады, арапы, певкины, карпы), которые были не кочевниками, а скорее, переселенцами.

По мнению епископа Арсения, большую часть народов, населявших территорию Буковины в I в. н. э., составляли исключительно христиане: поскольку массовые римские гонения не позволяли христианам признавать свою веру, они эмигрировали в качестве колонистов в Дакию, так как последняя была свободной от жестоких гонений и преследований со стороны римских правителей. Кроме того, легионы воинов, которых римские правители отсылали в разведку, большей частью состояли из христиан. Разведка такого рода имела двойной смысл: во-первых, воины-христиане были мужественными и храбрыми, что и требовалось императорам для защиты новых завоеванных территорий, во-вторых, империю необходимо было очистить от нового массово распространяющегося религиозного течения, которое, по мысли правителей, угрожало благополучию Римской империи [2, с. 3].

Уже в начале II столетия (ок. 102–107 гг.) после завоевания римлянами даков, которые расселились в востoku от Карпат, при императоре Траяне [11, с. 53–54; 13, с. 14–15; 14, с. 4] их страна Семиградье с прилежащими областями была преобразована в римскую провинцию. Однако римское влияние мало ощущалось на территории Буковины, а о римском правлении в крае напоминают только находки римских монет [12, с. 19–20]. Иное мнение касательно завоевания Траяном земель Дакии в своей работе «История о происхождении румын» высказывает Петр Маиор: «После поражения даков Траяном, оставшиеся опустошенными села и горда дакийцев были заселены большим количеством колоничтов из романского мира, т. е. находившегося под римским владычеством» [2, с. 3; 19, с. 11]. Аналогичное мнение высказывает Димитрий Филиппид, который в своем фундаментальном труде «История древней Румынии», основанном на изучении византийских источников, так говорит о переселенных Траяном колонистах Дакии:

Многих он переселил сюда и с другой (правой) стороны Дуная, и расположил римские легионы в городах для защиты страны; многие коммерсанты (*ἐμπόροι*), ремесленники и другие жители добровольно переселились с правой стороны Дуная, в надежде на большие заработки и привольную жизнь [24, с. 142].

В начале II в. последователи христианства заметно умножились; как подчеркивает еп. Арсений, христиане были даже среди царедворцев, намекая этим

на дочь правителя Траяна, которая, согласно историческим источникам, тайно исповедовала христианство [2, с. 4]. Важное свидетельство, подтверждающее проникновение новой религии в племена, населявшие территорию края, находим и в богословском трактате «Adversus Judaeos» раннехристианского мыслителя Тертуллиана, где сказано:

В кого другого уверовали народы, если не во Христа, Который пришел? В кого уверовали, как не во Христа, — парфяне, мидяне, еламнты, населяющие Месопотамию, Армению, Фригию, Каппадокию, Понт, Асию, Памфилию... различные племена гетулов, мавров... галлов и британцев, неподчиненных римлянам, но подчиненных Христу, так — сарматов, *даков*, германцев и *скифов*?... Во всех этих местах царствует имя Христа, Который уже пришел [26, с. 46].

Все эти свидетельства указывают на то, что христианство проникло на территорию края благодаря римским колонистам вследствие территориально-административных устремлений и политических интересов Траяна. Принимая во внимание исторические факты, подтверждающие проникновение христианства на территорию края, известный историк XX в. Н. В. Лашков, обращаясь к историческим источникам, пытается показать другую сторону этих событий. Исследователь не ставит под сомнение исторические свидетельства о том, что римские народы, культура и традиции оставили глубокий след в поселениях Дакии во времена Траяна, однако справедливо и уверенно высказывает мысль о том, что основные черты и новую историческую цивилизацию христианство принесло на территорию края еще во II в., принимая во внимание также гипотезу о том, что привнесенное в Дакию римскими колонистами, среди которых на первых порах было достаточно много христиан, христианство пришло сюда не с Востока, как ошибочно доказывают некоторые историки во главе с Голубинским [7, с. 34–35], а скорее, с Запада, «так как во II и даже III веках Византийской, т. е. восточной церкви, в широком смысле этого слова, еще не существовало, и пропагандой христианства она не могла заниматься» [16, с. 23–25].

В III в. господство Рима в капратских краях закончилось, так как с севера вторглись германские народы. «Після переправи через Дніпро, — підчеркиваєт О. Манастирський, — відбулася битва з народом спалі; це була, мабуть, перша битва германців зі слов'янами, що історично засвідчена» [13, с. 16]. Победа позволила германцам овладеть обширными территориями между Днепром, Доном и Азовским морем, от Дона до Тисы, а также покорить сарматские и дакские племена. Все силы германцы направили на римскую провинцию Дакия, ассимилируя сарматов, даков и романцев (римлян) [13, с. 16–17].

Нельзя оставить без внимания и тот факт, что со второй половины III в., согласно историческим свидетельствам, Дакия была разделена на две части — «Дакию Траяна» и «Дакию Аврелиана» (территория современной Румынии). Это содействовало существенным трансформационным изменениям в обществе того времени. Во-первых, уже тогда на территории края существующие церковные общины создали епископию в Сисанах (ок. 296 г.) под патронатом св. Квирина; во-вторых, позже была создана епископия в Ремезиане, а первым ее епископом стал св. Никита (IV ст.), который, согласно исследованиям еп. Арсения, основал дако-румынскую епископию с четырьмя монастырями [2, с. 5–6]. Как видим,

постепенно в этом краю развивалась своя церковно-религиозная жизнь. Епископ как руководитель Церкви заботился о состоянии христианских общин, а последние, в свою очередь, верно служили иерарху и Христовой Церкви.

Следует сказать, что в продолжение следующих веков по территории края прошла еще большая когорта народностей, таких как готы, гепиды, гунны, авары, угры, печенеги и куманы, однако только славяне с IV в. окончательно осели в Восточном Прикарпатье [10, с. 15–16; 12, с. 20; 14, с. 4–5]. Заселение территории края славянами в III — IV вв. подтверждает в своих исследованиях и целая плеяда буковинских историков, указывая, что именно в этот период рабовладельческий Рим пытался расширить свои владения за счет соседних племен и народов [17, с. 21–22].

О неоспоримом факте существования славянских племен на территории между Днестром и Дунаем в III — IV вв. указывает в своей работе «Славянские древности» Л. Нидерле, который упоминает о каких-то Певтингеровых таблицах, а точнее — картах путей Римской империи, которые, вероятно, были составлены в то время. Впрочем, в этих таблицах наряду с даками и гетами показаны и венеда. К тому же исследователь склонен считать, что название «венеда» обозначено в таблице дважды. Такое свидетельство дает возможность с уверенностью сказать, что венеда-славяне занимали довольно обширную территорию Центральной и Юго-Востоčno Европы, а значит, не исключено, что они могли расселиться на территории Южной и Северной Буковины [18, с. 38–40]. Е. Голубинский придерживается иной позиции. Исследователь убедительно указывает на то, что славянские племена переселились на территорию края «с конца четвертого или с начала пятого века» [6, с. 17].

Распространению нового вероучения, как указывает украинский историк С. Пивоваров, содействовал тесный контакт позднеантичного мира с восточно-европейским населением как раз тогда, когда император Константин Великий провозгласил христианство официальной государственной религией [20, с. 10]. В сочинениях мыслителей и Отцов Церкви (Квинта Септимия Тертуллиана, Афанасия Александрийского, Иоанна Златоуста, Евсевия Иеронима, Феодорита Кирского и др.) находим мысль о том, что христианская вера была уже хорошо известна многим народам, которые обитали за северо-восточными границами Римской империи, а также встречаем сообщение о проникновении новой веры к скифам, готам и сарматам [4, с. 13–15; 15, с. 711–712, 724–757].

Однако известный австрийский историк Р. Ф. Кайндль, исследуя историю края и углубившись в подробности расселения племен и народностей, размышляет так: те несколько находок дохристианских времен и первых столетий нашей эры, которые обнаружены в земле нынешних Черновцов, вовсе не доказывают, что здесь уже в те времена было человеческое поселение, поскольку найденные орудия и монеты могли попасть сюда с народом, который кочевал или спасался бегством, с воинами, охотниками и торговцами. Да и близ самих Черновцов не обнаружено никаких доисторических или раннеисторических поселений [13, с. 20]. Такие высказывания известного историка дают основания утверждать, что до начала XX в. история Буковины изучалась исключительно на основании письменных источников, а потому дальнейшие археологические исследования смогли пролить свет на историю края и содействовали решению спорных вопросов.



Исследуя ранний период истории Буковины, важно отметить, что некоторые современные ученые приходят к общему мнению о том, что в III — IV вв. население этих земель входило одновременно в состав двух разных, разделенных рекой Прут, политических объединений. В частности, В. М. Ботушанский подробно объясняет это явление. Ученый утверждает, что именно на этой территории в указанный период обнаруживаются две археологические культуры: черняховская, которая распространила свои пределы на восток от Прута, и культура карпатских курганов, распространенная к западу от Прута [9, с. 38–41; 17, с. 21–22]. Другой исследователь истории Буковины, А. В. Добржанский, в коллективном труде «Буковина: историчний нарис», опираясь на материалы археологических раскопок, которые дали возможность изучить распространение христианства среди первичного восточноевропейского населения, называет даже количество обнаруженных поселений: почти 250 поселений и могильников черняховской культуры и 30 карпатских курганов [5, с. 20]. В своем исследовании С. Пивоваров также придерживается той мысли, что в этот период на территории края проживали племена упомянутых культур, и указывает на целый ряд целый ряд памятников тех племен, которые размещались в непосредственной близости к границам Римской империи [20, с. 11]. О распространении новой веры на территории Северной Буковины в III — IV вв. говорит М. Ю. Брайчевский, который, исходя из свидетельств письменных источников, указывает на то, что в конце IV в. готы официально приняли христианство, однако в арианском варианте, даже упоминая первого епископа — Ульфилу, который перевел Святое Писание на готский язык. [4, с. 15].

В заключительный период черняховской культуры (IV–V вв.) особым свидетельством проникновения христианства на территорию края становятся материалы погребального обряда, отличавшегося от прежних видов погребения (телосождения, телоположения в глубоких ямах, ориентированных по линии север — юг [5, с. 20–21]). Это преимущественно безинвентарные ингумационные захоронения, ориентированные по линии запад — восток. Такие захоронения часто располагаются отдельными компактными группами и соседствуют с захоронениями северной ориентации и захоронениями с кремацией. Следует сказать, что такие захоронения в полной мере отвечают христианскому духу ритуала, который, в свою очередь, тесно связан с вероучением о страшном суде (Мф 25: 31–46), согласно которому умершего необходимо хоронить лицом к восходу солнца. Такого рода захоронения в черняховской культуре дают основания говорить о массовом распространении новой религии на этой территории и существовании христианских общин [18, с. 186].

Дополнительным свидетельством проявлений христианской религии на территории региона являются археологические находки из черняховского поселения в Комарове. В этой местности за пределами римского лимеса обнаружена мастерская по изготовлению изделий из стекла. По мнению Ю. Л. Щаповой, это свидетельствует о последовательном и активном процессе христианизации края, ведь наличие в поселении производства такого рода не было характерным для первичной периферии [25, с. 141–142]. Такая посуда могла применяться при совершении различных богослужений в ранней Церкви, особенно для проведения таинства Евхаристии. На этой территории

были также обнаружены остатки каменного дома. Пол выложен каменными плитами разной формы. Как выяснилось, сооружение было покрыто черепицей, а окна, возможно, застеклены. Кроме этого, обнаружены черепки глиняных сосудов [23, с. 67–79]. Вместе с тем этот факт представляет загадку: дома такого типа не характерны для носителей черняховской культуры. Поэтому можно предположить, что каменные дома имели особое назначение и могли служить первыми христианскими храмами.

Итак, доказательством проникновения христианской веры на территорию края служит ряд археологических находок, с помощью которых можно проследить эволюцию христианских общин, их обрядово-культурную практику и принципиальные особенности проведения богослужений.

Анализируя процесс проникновения христианства на территорию края, а также наблюдая за эволюцией событий того времени, которые предоставили нам ряд исторических источников и археологических материалов, можно подвести некоторые итоги:

— во-первых, несмотря на массовые гонения, новая религия в I в. начала широко распространяться среди населения Римской империи, поскольку, вобрав в себя прогрессивные для того времени гуманистические взгляды, приобрела способность удовлетворять потребности различных социальных слоев и утвердилась не только в крупных городах и провинциях, но распространилась среди племен первичной периферии позднеантичного мира;

— во-вторых, распространению христианства содействовала миссионерская деятельность ее подвижников: апостолов и их ревностных последователей, которые торговыми путями проникали в самые отдаленные уголки тогдашнего мира;

— в-третьих, во II в. Дакия (часть земель современной Буковины) была завоевана римским правителем Траяном, после чего ее территория стала провинцией империи, а значит, и территорией для раннехристианских общин;

— в-четвертых, все гипотезы о проникновении христианства на территорию региона, носят проблемный характер, поскольку анализируются исследователями по-разному;

— в-пятых, при исследовании такого рода вопросов более основательный ответ предоставили археологические материалы, относящиеся к черняховской культуре.

Итак, вопрос о проникновении христианских общин на территорию края носит спорный характер — ведь мысли историков, этнографов, археологов довольно часто разнятся. Несмотря на целый ряд исследовательских работ по указанной проблематике как австрийских, так и современных историков, мы можем лишь сделать некоторые предположения. Поэтому точное место оседлости общин и время проникновения новой религии на территорию края все же остаются загадкой.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту; [Четвертий повний переклад з давньогрецької мови ієромонаха о. Рафаїла (Романа Турконяка)]. — К.: Українське біблійне товариство, 2011. — 1216 с.

2. Арсеній, еп. Псковський. Исследования и монографии по истории молдавской церкви. — СПб.: Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1904. — 584 с.

3. Балух В. О. Святий Андрій Первозванний і проблема християнізації східноєвропейських земель / В. О. Балух, Б. М. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. — Чернівці, 2000. — Т. 3. — С. 100–120.

4. Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси. — К.: Наукова думка, 1989. — С. 13–15.

5. Буковина. Историчний нарис / С. Костишин, В. Ботушанський, О. Добржанський, Ю. Макар, О. Масан, Л. Михайлина. — Чернівці: Зелена Буковина, 1998. — 418 с.

6. Голубинский Е. Краткий очерки истории православных церквей: Болгарской, Сербской и Румынской, или Молдо-валашской. — М.: Университетская типография, 1871. — 728 с.

7. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: В 4 т. — Т. 1. — М., 1998.

8. Грушковський І. М. Віхи історії рідної землі. Публіцистичні статті. — Вижниця: Черемош, 2006. — 100 с.

9. Добржанський О. Хотинщина: історичний нарис. — Чернівці: Молодий буковинець, 2002. — 464 с.

10. Жуковський А. Історія Буковини. — Чернівці: Редакційно-видавничий відділ облполіграфвидаву, — 1991. — Ч. 1. — 106 с.

11. Иоан-Аурел Поп. История Румынии. — М.: Весь мир, 2005.

12. Кайндль Р. Ф. Історія Чернівців від найдавніших часів до сьогодні / Переклад з нім. В. Ю. Іванюка. — Чернівці: Зелена Буковина, 2005. — 300 с.

13. Кайндль Р. Ф. Русини на Буковині / Переклад з нім. В. Ю. Іванюка. — Чернівці: Зелена Буковина, 2007. — 192 с.

14. Купчанко Г. Буковина и еи русски жители. — Вѣдень, 1895. — 52 с.

15. Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе // Греческие писатели. — Т. 1. — СПб., 1890. — 682 с.

16. Лашков Н. В. Бессарабия. К столетию присоединения к России. 1812–1912 гг. // Географический и историко-статистический обзор состояния края. — Кишнев, 1886. — С. 23–25.

17. Нариси з історії Північної Буковини / Редкол.: Ф. П. Шевченко (відп. ред.) та ін. АН УРСР. Ін-т соціальних і економічних проблем зарубіжних країн; Ін-т історії. — К.: Наукова думка, 1980. — 340 с.

18. Нидерле Л. Славянские древности. — М., 1956.

19. Петру Маіор. Історія про походження румун. — К., 1996.

20. Пивоваров С. Християнські старожитності в межиріччі Верхнього Пруту та Середнього Дністра. — Чернівці: Зелена Буковина, 2001. — 152 с.

21. Свинциска И. С. От общины к церкви (о формировании христианской церкви). — М.: Политиздат, 1985.

22. Свинциска И. С. Раннее христианство: страницы истории. — М.: Политическая литература, 1985.

23. Смішко М. Ю. Поселення III — IV ст. н. е. із слідами скляного виробництва біля с. Комарів Чернівецької області // МДАПВ. — 1964. — Вип. 5. — С. 67–79.

24. Филіппід Д. Історія древньої Румунії. — СПб., 1816. — 142 с.

25. Щапова Ю. Л. Европейские сосуды Византии IV–XII вв. (характеристика отношений по находкам стекла) // VI Международный конгресс славянской археологии. Тезисы советской делегации. — М., 1990. — С. 141–142.

26. Tertullian. Adversus Judaeos // Tertullian: Cap. VII Cursus Complet. — Т. II, p. 6111. — S. 46.

## МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ОБРАЗА «ЖЕНЩИНА-ГОРОД» В ОТКРОВЕНИИ ИОАННА БОГОСЛОВА

В данной статье разбирается один из самых неясных и составных образов последней книги Нового Завета — Откровения Иоанна Богослова. Это образ женщины-города. В виде города в Откровении предстают две женщины — Вавилонская блудница и жена, облеченная в солнце. В статье показана мифологическая основа данных образов. Рассмотрены различные примеры — древние мифы, фольклорные сказания и тексты, принадлежащие той же традиции, в которой было создано Откровение — тексты ТаНаХа и апокрифы. Образ положительной и отрицательной женщины-города имеет одинаковую основу. Явная противоположность обусловлена моральной окраской. Поэтому в Откровении образы блудницы-Вавилона и жены-Иерусалима абсолютно противоположны, но в то же время и абсолютно параллельны. В Откровении появляются многие мифологические черты, но образ женщины-города не повторяет миф, а становится символом тех идей, которые вкладывал автор.

**Ключевые слова:** Откровение Иоанна Богослова, жена, облеченная в солнце, вавилонская блудница, мифология, женщина-город, Новый Иерусалим, символ.

*K. G. Kudryavtseva*

*Mythological basis of the image «woman-city» in the Revelation of St. John*

The article deals with analysis of one of the most mysterious and composite images of the last book of the New Testament — Revelation of St. John. It is the image of woman-city. Two images of Revelation are represented as woman-city — the whore of Babylon and woman, clothed with the sun. The article shows the mythological basis of these images. Different examples of the image of woman-city are discussed — ancient myths, folktales and texts belonging to the same tradition as Revelation of St. John (books of TaNaKh and Apocryphas). Both the positive image and negative one have the same roots. The moral character determines the evident contrast of the images. That is why the images of the whore and wife represent two polarities and at the same time two parallels. The author of Revelation uses the mythological basis, but doesn't repeat the myth. The images become to be the symbols.

**Keywords:** Revelation of St. John, woman clothed with the sun, babilonian whore, mythology, woman-city, New Jerusalem, symbol.

---

\* Кудрявцева Катерина Георгиевна — аспирант Российского государственного гуманитарного университета, pantera.kate@mail.ru

Данная статья посвящена одному из наиболее загадочных образов в Откровении Иоанна Богослова — образу женщины-города.

Сравнение города с женщиной в тексте Апокалипсиса появляется дважды.

Первый раз: блудница восседает на звере, и на челе ее написано: «Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным» (Откр 17: 5).

Второй раз образ женщины-города возникает в начале 21-й главы: «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр 21: 1–2). В следующих стихах Ангел зовет Иоанна: «Пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца» и показывает ему «великий город, святой Иерусалим» (21: 9,10).

Пытаясь объяснить образ женщины-города в Откровении, мы обратимся к его возможным истокам — к наиболее древним пластам мировой литературы и мирового фольклора, а также к ветхозаветным книгам и апокрифической литературе.

### **«Женщина-город»: образы в мировом фольклоре**

Женское тело в физическом плане является сосудом для ребенка и сосудом для мужчины. Кроме того, женщина отвечает за дом, который хранит. Город, дом, храм хранят и сохраняют внутри себя человека. Именно этот естественный символизм порождает широко распространенные в культуре образы — женщины-сосуда, женщины-города.

Прямая аналогия женщины и дома прослеживается в эпитетах некоторых богинь. Имя египетской богини Хатхор буквально означает «дом Гора» [6, с. 584–585; 19, р. 241]. Западносемитская богиня Анат носит эпитет Бейтэль, что можно перевести как «дом Эля».

Как мать, защищающая своего ребенка, богиня хранит очаг и покровительствует городу и культуре. Храм, дом, поселок, город, ограда, стена — это то, что защищает и закрывает. Греческая Гестия — «покровительница неугасимого огня» [5, с. 299]. Причем огонь в храме соответствующей ей богини Весты является символом государственной надежности — черта, очень сходная, например, с культом фарна у ираноязычных народов.

Городам покровительствуют Иштар, Деметра, Кибела. Иштар и Кибела иногда даже изображаются в короне в виде городской стены [5, с. 179–180]. Охранительницей города («Полиада» или «Полиухос») именуется Афина. Павсаний говорит, что «тризиняне почитают Афину под именем Полиады (Градоправительницы. — К. К.) и Сфениады» (Описание Эллады, II, 30, 6) [7, с. 172].

Но «женщина-город» — понятие гораздо более широкое, чем просто город, включающий в себя жителей. Она не просто вместилище, в котором обитает порожденное ею. Она — и то, что там находится [9, с. 231]. Как отмечает Франк-Каменецкий, «селение» и «население» тождественны через «единство в сознании природы и общества». «Латинское «*urbs*» обозначает не только город, но и его население... греческое «*polis*» может обозначать, кроме того,

и более обширную населенную территорию». Именно в этом и заключается полнота понятия город-женщина.

«Женщина-город» включает целый клубок образов, многие из которых начинают жить совершенно самостоятельной жизнью.

Особенный символизм приобретают входы и выходы из города. Как пещера, помимо символизма вместилища, утробы, является входом в подземный мир, так ворота — путь, через который можно попасть в особенное, огороженное пространство, в город.

Символизм ворот тесно связан с путем восходящего и заходящего солнца, которое проходит через подземный мир, чтобы вновь возродиться; а также с луной, лунным героем, исчезающем на какое-то время во мраке. Отсюда — смысл изменения и обновления, достигаемого через прохождение ворот. С символизмом ворот тесно связана числовая символика. Наиболее распространены в подобных случаях числа 7 и 12: так, например, в шумерском мифе «Нисхождение Инанны в нижний мир» богиня проходит через семь врат [1, с. 105–111].

Образ богини связан с горой. Стоящей на горе, например, изображена богиня на печати с Крита. В том же смысловом ареале находятся и изображения богини, восседающей на троне. Ведь трон по смыслу эквивалентен горе. Хотя стоит заметить, что трон — это одновременно и сама богиня (женщина на коленях, в позиции родов), и седалище для ее ребенка и мужа, трон для царя. Примером здесь может служить индийский ритуал коронации: царь садится на трон, который изображает женскую утробу [15, р. 92].

Женщина — ось, пронизывающая все миры, и одновременно точка их соединения. Так и гора — место, находящееся одновременно близко к небу и в то же время к земле. Это священное место перехода из одной области в другую [11, с. 337].

Подобной сакральной точкой становится город и храм, располагающиеся на горе. В шумерском сказании об Энлиле и Нинлиль есть слова:

Связь земли и неба город, и мы живем в нем.

Ниппур-город, воистину город, и мы живем в нем... [1, с. 402]

Город обязательно имеет границы. И здесь город зачастую сливается с садом, символом упорядоченного, огороженного и обжитого пространства, отделенного от внешнего хаоса и тьмы [6, с. 363]. Смысл обособленности заложен в греческом слове «paradeisos», которое, по всей вероятности, произошло от мидийского «pari-daeza» — «огороженное место», «ограда», «стена вокруг» [12, р. 1].

Город-сад получает отдельное развитие в культуре, становясь земным раем, местом на стыке миров, находящимся «в одно и то же время близко и очень далеко от нас», той целью, к которой человек стремится и никак не может достичь.

В этом месте свое измерение реальности, часто неподвластное обычному ходу времени. На волшебном острове Авалон в кельтской традиции растут яблоки бессмертия, он существует, согласно «Плаванию Брана», «без скорби, без печали, без смерти» [2, с. 668].

Это место всегда укреплено. Оно недоступно обычному зрению. Оно сокрыто. Кай Хосров из персидского эпоса «Шахнаме» делает свой Храм

невидимым [4, с. 92]. Агапий из славянского текста «Хождение Агапия в рай» приходит к «стенам, которые стоят от земли до неба» [10, с. 127], к месту, к которому «никто не приходил в [человеческом] облике» и которое «называется рай» [10, с. 128].

И войти в этот райский сад может только настоящий герой. Именно он способен избавить принцессу от опасности, спасти ее от смерти. И ведь «спасение» на самом деле несет в себе смысл оплодотворения. Герой «спасает» девушку, убивая «смерть» в лице дракона, чудища морского или Кощя бессмертного, и принося новую жизнь. И вхождение в город недоступный, место прекрасное, соединяющее миры, по сути, становится метафорой разыскивания невесты и «вхождения» героя в женские покои. А обретение бессмертия в городе-саде своего рода поэтическим переложением зарождения новой жизни в животе женщины.

Но вместе с символизмом зарождения жизни, образ «женщина-город» связан и со смертью. Как из мрака пещеры, из нее выходит святящийся младенец, но возмужав и умерев, он возвращается. Плодоносящее лоно превращается в темную могилу, землю, которая забирает свой дар обратно. Эти на первый взгляд несовместные вещи на самом деле — две грани единого женского образа.

Присутствуют в мировом фольклоре образы городов, связанных со смертью. И там свои стены, свои горы и свои правительницы. У шумеров — царица подземного мира Эрешкигаль, у греков — Персефона. В этом же ряду стоит и образ царевны из сказки Пушкина о мертвой царевне и семи богатырях: царевна спит «вечным сном» в хрустальном гробу под горой [8, с. 322].

### **«Женщина-город» в ТаНаХе и апокрифах**

Теперь обратимся к ТаНаХу, той литературной традиции, в которой было создано Откровение Иоанна Богослова.

Здесь изображение женщины-города строится не только на мифологической основе. Этот образ подсказан самим языком, ведь слово «город» на иврите женского рода. Эта логика не видна в русских переводах, где «город» — мужского рода. Языковые различия видны, например, в «Плаче Иеремии», где Иерусалим сидит в образе покинутой и оскверненной вдовы и взывает к отвернувшемуся от нее Богу.

Отходя от древних представлений о богине — владычице города, Библия вводит метафору брачного союза, заключенного между Богом и народом Израиля, который изображается как жена или невеста Бога. В пророческих книгах это жена неверная, согрешившая и поэтому покинутая.

Идолопоклонство народа становится супружеской неверностью, Вавилон и Ассирия — «чужими» мужьями. Осия, Иеремия. Иезекиил, Михей рисуют картины женской неблагодарности и похотливости Израиля. «Необузданной блудницей» (Иез. 16: 30) называет Иезекиил жену Бога — Иерусалим.

Появляется и образ рождающей женщины-города. Иеремия и Михей сравнивают страдания дочери Сиона с родовыми муками (Иер 4: 31; Мих. 4: 10).

Но образ согрешившей жены Бога наряду с обвинениями окрашен и темой надежды: пророки говорят о прощении, когда земля Израиля вернется к Богу, станет плодородной и цветущей. Исайя говорит: «Ибо утешил Бог Цийон, утешил все руины ее, и сделал пустыню ее словно Эден, а степь ее — как сад Бога» (Ис 51: 3).

Таким образом, как нам кажется, сходятся два образа — женщина-город и божественный сад. Так проявляется их первоначальное единство.

Хотя библейский образ сада Эден (написание основано на языке оригинала) имеет отдельную историю. В Эдене зарождается жизнь. Сад, располагающийся «на востоке» (Быт 2: 8) и орошаемый водой, как пра-пространство и пра-время [3, с. 40–41], напоминает те сады и острова мирового фольклора, в которых время замедляет свой ход, обретая форму бессмертия (в первую очередь, это миф об Энки и Нинхурсаг [21, р. 94–98, 111–116, 139–155; 14, р. 281–323; 17, р. 100–122]). В Библии первые люди теряют бессмертие одновременно с изгнанием из рая (Быт 3: 22–23).

Отметим одну важную деталь: Бог творит Адама и помещает его затем в сад (Быт 2: 7–8), но Ева сотворена уже в Эдене (Быт 2: 22). Тем самым отдаленно воспроизводится мотив достижения героем сада-женщины. Хотя дальше библейский автор как бы творит новый миф.

К образу сада Эден обращаются и многие другие книги. И тут появляется целый набор интересных деталей — гора, стык миров, храм. В апокрифической «Книге Юбилеев» Эден расположен на горе (Юб. 8: 19). Возвышенная местность сопровождает райское описание и в псевдоэпиграфе Первая книга Еноха (1Ен.18: 8; 24: 3; 32: 1). Пророк Иезекиил называет Эден «святой горой» (Иез. 28: 13–14).

Библейская история у пророков возвращается и заканчивается в саду Эден. Но и тут появляются новые штрихи. Пророк Исайя помещает Эден на гору Сион (Ис 51: 3). Пророк Иезекиил уподобляет райскому саду всю страну, а в видении ему открывается будущий храм. Храм стоит на горе, и вытекает из него поток воды, на берегах которого «много было деревьев по ту и другую сторону» (Иез. 47: 7).

Вводится в библейском пространстве и абсолютно параллельное раю описание ада. Так появляются два полюса в одном. В Откровении Моисея Бог говорит Моисею, что создал два парка — рай и ад (гл. 30). В тексте Откровения Иешуа бен Леви как рай, так и ад разделены на 7 частей ( (Б) 2).

Связь образов женщины и города проявляется в ТаНаХе и на уровне конкретных земных женских персонажей. Невеста из Песни Песней сравнивается не только с солнцем, но и с городом, а преобладающим толкованием этого текста является аллегорическое понимание земной любви двоих как вечного союза Бога и его невесты-Израиля [18]. Образ блудницы Раав из книги Иисуса Навина становится значимым только в контексте города. Образ блудницы приобретает значимость именно в контексте взятия Иерихона.

С населенными местами связаны и образы Премудрости и противоположной ей «чужой жены». В Притчах, например, Премудрость «взывает у ворот, при входе в город» (8: 2–3).

Связь женских образов с городами видна и в отдельных именах. Иезекиил говорит о двух сестрах — Оголе и Оголиве, представляющих собой Израиль-



ское и Иудейское царства. Имя Огола можно перевести как «та, которая имеет шатер» или «женщина-шатер» [13]. Оголива — «мой шатер в ней», что явно указывает на нахождение Бога в Иерусалимском Храме.

С неким местом пребывания связано и имя праматери Евы. Еврейское «Хава» (Ева) означает как «жизнь», так и некое поселение [22]. «Хава» в значении «селение» появляется и во Второзаконии (3: 14), и в Книге Иисуса Навина (13: 30).

Слово «скиния» восходит к глаголу «шахан» («пребывать»), неся в себе тем самым непосредственное значение места пребывания Бога. В раввинистическом иудаизме это отражается в отдельном женском образе Шехины, ипостаси Господа, пребывающего в Храме и со своим народом [16, р. 110]. Шехина в каббалистической традиции описывается и как Премудрость, и как Луна [20, с. 186], и как сосуд [20, р. 164]. Так, Г. Шолем приводит крайне интересную для рассматриваемой нами темы каббалистическую притчу: «У царя был прекрасный благоухающий сосуд. Он очень любил его. Иногда он ставил его на голову, иногда брал его в руки, иногда давал подержать его своему сыну, иногда он называл его своим троном!» [20, р. 164].

### Соединение образов в Откровении Иоанна Богослова

Образы женщины-города, сада, города-сада, храма-сада разбросаны по ТаНаХу и апокрифическим книгам. Где-то они появляются отдельно, где-то их первоначальная связь все же видна. В Откровении Иоанна Богослова эти образы и все детали, с ними связанные, соединяются в пространстве одного текста.

Связь образа жены, облеченной в солнце, с Небесным Иерусалимом явно не прописана, но при детальном рассмотрении текста она становится очевидной. Описание, сравнение, сюжет — все говорит об одном и том же. Только разным языком.

Двенадцать звезд украшают голову жены, и двенадцать жемчужин сверкают над воротами небесного Иерусалима. Жена несет во чреве младенца «мужского пола», чей свет окутывает его мать. А младенец этот и есть тот Агнец, что освещает затем изнутри святой город. Жена, как в святые одежды, укутана в солнце, и город будто одет в солнечный свет — возведен из «чистого золота» (Откр 21: 18).

В 12-й главе дракон готов «пожрать» младенца, но повержен на землю после боя с архангелом Михаилом. В конце Апокалипсиса, в главе 19-й — то же противостояние. Только краски усиливаются: младенец превращается в сидящего на белом коне Царя царей, из чьих уст исходит меч, а дракон — сатана, «змий древний» — низвержен уже не на землю, а в бездну на веки вечные.

В 12-й главе жена находит спасение в пустыне, пребывая там до назначенного срока. В конце книги город-невеста, когда время приходит, спускается на эту пустынную землю. Сюжет повторяется. Образы трансформируются.

Но параллель присутствует как между двумя женскими образами — женой и блудницей, так и между самими городами — Иерусалимом и Вавилоном. И здесь проявляется весь набор рассмотренных нами ранее деталей, окружающих образ женщины-города.

Вавилон, как и святой Иерусалим, связан с горами — расположен на семи горах, символизм которых передан через семь голов зверя. «Невеста Агнца» дарует воду жизни — блудница поит вином смерти. Иерусалим светится вечным божественным светом — Вавилон в огне божественной Славы погибает. Жена облечена в солнечный свет — блудница одета в золото. Блудница-Вавилон появляется в пустыне — жена-Иерусалим предстает божественным садом. Образы во всем противоположны, но в то же время и абсолютно параллельны. Миф возвращается.

Но не просто возвращается, а преобразуется. Появление города в Откровении знаменует не просто некий перелом, но и точку соприкосновения и перехода из одного состояния в другое, из одного мира в мир иной. Время заканчивается. Начинается Новое Творение. Это соотносится с образом призрачного города из мирового фольклора — города, стоящего на стыке миров, точки перехода из одного мира в другой. Только то, что в мифе было характеристикой, в новозаветном тексте проявляется совсем на ином уровне — отражается в структуре текста. О подобной трансформации говорила и О. М. Фрейденберг — то, что в глубокой архаике являлось содержательным, впоследствии превратилось в форму. Но мы бы хотели добавить: трансформация не заканчивается превращением содержательного в структурное, процесс идет дальше — структурное как бы снова становится содержательным, но это уже новое содержание.

На примере Откровения Иоанна можно увидеть смысл произошедшего разительного изменения, когда древний мифологический мотив, трансформировавшийся в ТаНаХе в религиозно-нравственное сообщение с мифологическим субстратом, превращается в символ.

Образы этого текста не направлены в прошлое. Используя изначальное мифологическое, они становятся символами приходящего будущего.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьева В. К. Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья — М.: Водолей Publishers, 2007. — 462 с.
2. Исландские саги. Ирландский эпос // Исландские саги / Сост., вступит. ст. и прим. М. И. Стеблин-Каменского. Ирландский эпос / Вступит. ст. и прим. А. А. Смирного. — М.: Художественная литература, 1973. — Т. 8. — (Библиотека всемирной литературы.) — 863 с.
3. Каспина М. М. Сюжеты об Адаме и Еве в еврейской и славянской традиции в свете исторической поэтики (На материале древней и средневековой книжности): Дис. ... канд. филол. наук. — М., 2001. — 251 л. — На правах рукописи.
4. Корбен А. Свет славы и святой Грааль / Пер. с француз., англ. и фарси. — М.: Волшебная гора, 2006. — 224 с.
5. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. 2-е изд. — Т. 1. — М.: Советская энциклопедия, 1987. — 671 с.
6. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. 2-е изд. — Т. 2. — М.: Советская энциклопедия, 1988. — 719 с.

7. Павсаний. Описание Эллады. Книги I–IV / Пер. с древнегреч. и примеч. Г. Янчевецкого. — М.: Книжный Клуб Книговек, 2010. — (Библиотека античной литературы). — 520 с.
8. Пушкин А. С. Сказка о мертвой царевне и о семи богатырях // Пушкин А. С. Собрание сочинений: В 10 т. — Т. 3. — М.: Художественная литература, 1975. — С. 310–323.
9. Франк-Каменецкий И. Г. Женщина-город в библейской эсхатологии // Колесница Иеговы. Труды по библейской мифологии. — М., Лабиринт, 2004. — С. 224–236.
10. Хождение Агапия в рай // Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования. — М.: Наука, 1997. — (Общественная мысль: исследования и публикации) — С. 125–132.
11. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. — М.: Ладомир, 1999. — 488 с.
12. Bremmer Jan N. Paradise: from Persia, via Greece, into the Septuagint // Paradise Interpreted: Representations of Byblical Paradise in Judaism and Christianity / Ed. by Luttkhuizen G. P. — Leiden; Boston: Brill, 1999.
13. Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramic. Based on the Lexicon of William Gesenius and translated by E. Rolinson. — Oxford: Clarendon, first edition 1907 (Bible Works — ver. 7.0.012g).
14. Dietrich M. Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden // Das biblische Weltbild und seine altorientalische Kontexte / Eds. B. Janowski und B. Ego. — Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 2001. — P. 281–323. — (Forschungen zum Alten Testament 32).
15. Hocart A. M. Kingship. — London, 1927.
16. Lacey D. R. de. Jesus as Mediator // Journal for the Study of New Testament. — 1987. Vol. 9, N 29 — P. 110.
17. Mettinger Tryggve N. D. The Eden Narrative: A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3. — Eisenbrauns Inc., 2007. — 165 p.
18. Murphy R. E. Song of Songs // The Anchor Bible dictionary / Ed. By D. N. Freedman. — Doubleday, 1992. — Vol. I–VI. (CD-ROM).
19. Neumann E. The Great Mother: An analysis of the archetype. — Taylor and Francis, 1982. — 616 p.
20. Sholem G. G. On the mystical shape of Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah / Tr. by Joachim Neugroschel. — NY: Schocken Books, 1997–328 p.
21. Stordalen T. Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature. — Leuven: Peeters, 2000. — 582 p. — (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 25).
22. Theological Word Book of the Old Testament. Vol. 1–2. / Ed. Harris R. L. — Bible Works — Ver. 7.0.012g.

УДК 29 (476)

*В. А. Мартинович\**

## ПРОФИЛАКТИКА СЕКТАНТСТВА В ШКОЛАХ АВСТРИИ И ГЕРМАНИИ

В статье проведен анализ истории и современного состояния профилактики сектантства в школах Австрии и Германии. Выявлены факторы, повлиявшие на обращение систем образования обеих стран к теме сект. Показано, что профилактика сектантства выстроена при поддержке со стороны руководящих органов системы образования, проводится с конца 1970-х гг. в Германии, с начала 1990-х гг. в Австрии и включает в себя следующие основные направления работы: а) проведение уроков по теме сект, охватывающих все типы школ; б) организацию работы «учителей-консультантов», занимающихся как проведением профилактических мероприятий в школах во внеучебное время, так и консультацией школьников и их родителей, пострадавших от сект; в) распространение в школах информационных материалов по сектам; г) повышение квалификации педагогов, родителей и работников с молодежью в области сектоведения.

**Ключевые слова:** профилактика сектантства, школа, новые религиозные движения, среднее образование.

*V. A. Martinovich*

*Cult prevention in the Austrian and German schools*

The article is dedicated to the analysis of the history and contemporary state of cult prevention in the German and Austrian schools. It describes a crucial role played by the concerned parents and teachers of both countries in the commencement of this work. It presents opinions, documents and actions of different governmental agencies and commissions in the area of cult prevention in schools. Special attention is focused on their influence on the main forms of the preventive measures in this area. A brief description of the four of them is given: a) lessons in the schools on cult topic; b) special kind of school teachers dealing besides other things with cult addictions of pupils and extracurricular education of parents and other teachers; c) distribution of anti-cult materials in schools; d) teachers professional development in the area of cult preventions. The article shows also a role of cult experts, mainline churches, and youth organizations in the process of cult prevention.

**Keywords:** cult prevention, school, new religious movements, high education.

---

\* Мартинович Владимир Александрович — доктор теологии Венского Университета, доцент, заведующий кафедрой апологетики Минской Духовной Академии, nrm2@yandex.ru

В Федеративной Республике Германия и в Австрийской Республике достаточно серьезное внимание уделяется вопросам профилактики сектантства. В процесс предупреждения влияния сект вовлечены все ключевые институты общества, в том числе система образования в лице средней и высшей школы. В данной статье будет разобрана тема профилактики сектантства в средних школах Германии и Австрии. Несмотря на всю свою актуальность, она еще не подвергалась систематическому анализу ни отечественными специалистами, ни западными учеными. Автор не претендует ни на исчерпывающее представление всего многообразия первичного материала, ни на полноту его изложения. Мы ограничимся лишь кратким анализом причин и истоков обращения систем образования Германии и Австрии к профилактике сектантства в школах, а также кратким описанием всех основных направлений и форм ее реализации.

### **Начало профилактики сектантства в школах Германии**

Осознание необходимости проведения профилактической работы в области сектантства в немецких школах происходило постепенно на всех уровнях государственной власти, в министерствах и ведомствах системы образования, среди руководства и педагогического состава школ, ученых и специалистов по сектам Германии, в традиционных церквях. Непериодические, разовые лекции на тему сект читались в школах страны как до, так и после Второй мировой войны. На предмете «Религия» сектам уделялось минут 5–10 в рамках лекции, посвященной религиозным организациям в целом.

Ситуация начинает меняться в начале 1970-х гг. О необходимости повсеместного и более серьезного предупреждения школьников об опасности сектантства начали заявлять родители, чьи дети стали уходить в секты. Немецкая молодежь приобщалась к сектам и до этого, но на конец 1960-х — начало 1970-х гг. в странах Запада пришелся очередной всплеск массовых обращений молодежи в секты. Вслед за родителями на проблему сект обращают внимание и учителя школ, которые стали замечать как серьезные изменения в поведении своих учеников, так и падение их успеваемости. При этом учителя начали фиксировать некоторые другие измерения проблемы:

а) успеваемость часто падала не только после вовлечения детей в секту, но и после ухода туда одного или обоих родителей;

б) к середине 1970-х гг. секты начали всё чаще внедряться в сами школы и обращать учеников в свою веру на их территории;

в) тогда же участились случаи полного отказа от обучения в школе по религиозным мотивам;

г) секты начали активно осваивать нишу репетиторства и занимались вербовкой под видом помощи отстающим ученикам в освоении школьного курса, либо, наоборот, дальнейшего развития наиболее талантливых из них.

По мере увеличения числа проблемных случаев учителя и родители всё сильнее начали выражать свою обеспокоенность, писать жалобы, обращаться в СМИ, обсуждать тему на различных педагогических конференциях и семинарах. Постепенно сформировалось целое общественное движение, требовавшее

принятия мер против сект от руководства страны. Многие родители объединялись и создавали родительские комитеты по борьбе с сектами.

Приблизительно в это же время появляются первые исследования, показывающие, что молодежь — одна из самых слабо защищенных от ухода в секты возрастных категорий и одновременно приоритетная цель их вербовки. В общественном дискурсе Германии весь феномен сектантства начинает рассматриваться сквозь призму двух специфических терминов, которыми начинают именовать секты всех типов сразу: «молодежные религии» и «молодежные секты». О проблеме сектантства страна начинает говорить прежде всего как о проблеме сохранения молодежи от влияния сект. Спецслужбы страны всё чаще обращают внимание органов государственного управления на планы проникновения сект в школы.

В этом контексте органы государственного управления Германии пришли к пониманию того, что необходимо расширить программы профилактики сектантства на систему образования. Точную дату начала проработки учреждениями образования темы сект установить сложно. Первое время вся работа велась на уровне внутриведомственной и межведомственной переписки. В конце 1970-х гг. Федеральное министерство по делам семьи, пожилых граждан, женщин и молодежи сделало на эту тему ряд интересных заявлений. Так, например, в министерском бюллетене от 10 июля 1978 г. было сказано, что «Федеральное правительство уже многие годы занимается проблемой сект. При этом ключевую роль в этом играет наше министерство» [23]. В середине 1978 г. министерство заказало Тюбингенскому университету исследование по теме «новых молодежных религий», которое и было проведено в том же году [8]. Результаты исследования подтверждали важность и актуальность просветительской работы по теме сект в школах. В результате 16 января 1979 г. появилось циркулярное письмо № 215–2000.013, адресованное высшим органам государственного управления по делам молодежи всех земель Германии, в котором министр обещает всяческую поддержку на федеральном уровне местным инициативам по началу профилактики сектантства в школах Германии. Там же говорится о необходимости разработки методических пособий и рекомендуется на первое время взять в школах за основание труды известных в то время сектоведов Ф. В. Хаака и Г. Лёффельмана. С этого момента министерство начинает периодически публиковать в своих изданиях материалы по сектам и завязывает активную переписку по теме сект с самыми разными органами государственного управления и сектоведами страны.

Ключевую роль в начале профилактики сектантства в школах сыграла Постоянная конференция министров образования и культуры земель в ФРГ — главный государственный орган, отвечающий за школьное образование на федеральном уровне. Проработку возможных форм и методов такой профилактики конференция начала проводить еще в середине 1970-х гг. Официальное заявление по этому вопросу было сделано на 192-м пленуме конференции 30 марта 1979 г. Оно начинается весьма показательными словами: «На протяжении долгого периода конференция с обеспокоенностью наблюдает за обращением молодежи в так называемые молодежные секты» [5]. Далее в тексте говорится, что «критический и объективный анализ про-

блем, связанных с деятельностью молодежных сект, является воспитательной и образовательной обязанностью школы». Через месяц Бундестаг Германии поддержит инициативу конференции, а в школах Германии начиная с сентября 1979 г. станут проводиться первые плановые уроки по теме сект.

Тема профилактики сектантства в школах страны в документах Бундестага затрагивается крайне редко, что имеет одно простое объяснение: руководствуясь принципом subsidiarности, Бундестаг делегировал решение этого вопроса землям. Последние, при поддержке конференции министров образования и культуры, весьма успешно справлялись с ним. Дополнительного вмешательства парламента просто не требовалось, так как никаких особых проблем, которые нельзя было бы решить на местах, не возникало. Тем не менее в документах Бундестага все же можно встретить обращения к данной теме, первое упоминание которой встречается в ответе федерального правительства на малый запрос депутата Фогель и фракции ХДС / ХСС по поводу деятельности Движения Объединения. В нем правительство рассказывает о некоторых вполне достаточных с его точки зрения мерах профилактики сектантства в Германии того времени:

... Специализированные церковные центры, в том числе Евангелический центр по вопросам мировоззрений, Штуттгарт, а также Евангелический союз прессы Баварии, Мюнхен, постоянно предлагают подробные информационные материалы о различных направлениях «новых молодежных религий». Эти материалы ориентированы на просвещение родителей, молодежи, учителей, социальных работников, социальных педагогов, а также предназначены для распространения в церковных общинах, школах и учреждениях помощи молодежи... [4]

Эти слова не свидетельствуют об активном и повсеместном снабжении школ Германии середины 1970-х гг. антисектантской литературой. Отдельные случаи передачи книг были, но в данной ситуации гораздо важнее и интереснее тот факт, что немецкое правительство полагало сектоведов лютеранской церкви в качестве одного из вполне легитимных инструментов проведения профилактики сектантства в том числе в системе образования. Впрочем, опора на институты гражданского общества в донесении самой разной информации о сектах до населения проходит красной нитью через значительное количество документов Бундестага.

27 апреля 1979 г. парламент Германии выразил поддержку упомянутой выше инициативе конференции министров образования и министерства по делам молодежи с одобрением двух основных направлений ее реализации: чтение просветительских лекций на тему сектантства в школах и повышение квалификации педагогического состава школ страны по означенной тематике [18]. Двадцать лет спустя, в 1998 г., исследовательская комиссия Бундестага «Так называемые секты и психогруппы» со своей стороны рекомендовала школам проводить лекции по сектам, а университетам и научно-исследовательским институтам страны — активизировать исследования в области нетрадиционной религиозности вообще и выработки наиболее эффективных педагогических подходов к профилактике феномена сектантства в частности. Комиссия также рекомендовала проводить повышение квалификации учителей школ в области профилактики оккультизма [13, с. 153].

Парламенты земель Германии также издают значительное количество документов, посвященных теме сект в целом, но гораздо чаще Бундестага затрагивают вопрос профилактики сектантства в школах. Это вполне ожидаемо, так как при наличии общего одобрения на федеральном уровне конкретные детали профилактической работы каждая земля решает для себя в более или менее автономном режиме. Так, например, парламент земли Баден-Вюртемберг 9–14-го созывов неоднократно уделял особое внимание теме профилактики сектантства в школах [7]. При этом проговаривалась не только необходимость просвещения в области сектантства в целом, но и важность критического разбора деятельности конкретных сект. Аналогичную позицию занимают парламенты земель Бавария, Саар, Рейнланд-Пфальц, Шлезвиг-Гольштейн, Саксония-Анхальт и др.

### **Начало профилактики сектантства в школах Австрии**

В Австрии, также как и в Германии, задолго до обращения государства к профилактике сектантства в системе образования, на уроках религии в школах какое-то время уделялось теме сект. Однако по сравнению с Германией страна намного медленнее реагировала на проблемы, возникающие в этой области. Дискуссия по данной теме в органах государственного управления Австрии начинается в конце 1970-х гг. Тогда еще речь не шла о профилактике сектантства в системе школьного образования, но обсуждались вопросы опасности сект в целом и меры, предпринимаемые правительством для защиты от возможных угроз в этой области [22].

Между тем работа сект привела к зарождению в среде родителей и учителей страны тех же протестных настроений, что и в Германии начала — середины 1970-х гг. Австрийцы, однако, реагировали медленнее: только в начале 1980-х гг. достигает критической массы количество обращений в органы государственного управления с просьбами обратить особое внимание на профилактику сектантства в школах. Исследования австрийских ученых, со своей стороны, показывают значительный уровень вовлечения молодежи в секты и открыто говорят о необходимости просветительской работы в школах [6]. Проблемой начинают заниматься отдельные чиновники и политики. Так, например, в 1981 г. группа парламентариев земли Верхняя Австрия выступила с публичным заявлением, в котором призвала все государственные структуры федерального и земельного значения, занимающиеся вопросами образования и молодежи, включая школы страны: а) взять на себя работу по информированию населения, учителей, школьников и их родителей по проблеме сект; б) организовать курсы повышения квалификации для педагогов в области профилактики сектантства; в) проводить регулярно мероприятия по обозначенной теме для учителей и работников с молодежью; г) издавать информационные материалы а эту тему [16]. В том же 1981 г. родительские советы разных регионов Австрии добились того, что Федеральное министерство по вопросам образования и культуры совместно с Федеральным министерством внутренних дел начали разработку специальной брошюры



по теме сект для учителей, родителей и учеников средних школ [15]. В 1982 г. брошюра была издана в весьма скромном формате на 36 страницах [11]. В ней давалось краткое описание некоторых сект и публиковались сведения о Школьных советах всех Земель Австрии, куда рекомендовалось обращаться для консультаций по сектам. Сравнительный анализ австрийской и немецкой кампаний за начало профилактики сектантства в школах позволяет выявить несколько принципиально важных отличий.

Во-первых, общественность Германии начала поднимать этот вопрос еще до серии крупных скандалов вокруг сект в 1970-х гг. (например, до массового самоубийства членов Народного Храма в Гайяне в 1978 г.). Последние многократно усилили значение, придаваемое этому вопросу, и способствовали принятию всех необходимых решений для начала работы. В Австрии этот вопрос начал подниматься практически на 10 лет позже, уже после завершения скандалов 1970-х, когда секты в целом вели себя более осторожно. Меньший накал общественной дискуссии несколько замедлял обороты антисектантских инициатив и осложнял их продвижение.

Во-вторых, Австрия сама по себе никогда не была приоритетной целью для сект, которые все свои главные силы и ресурсы посвящали покорению Германии. В результате секты в Австрии вели себя несколько «тише» и менее агрессивно, чем в Германии.

В-третьих, сектоведение в Австрии практически всегда было менее развито, чем в Германии. Сектоведов в стране было меньше, и они менее профессионально работали в этой области, отставая лет на пятнадцать — двадцать от своих немецких коллег. Поэтому сектоведы Австрии активно опирались на результаты исследований своих коллег из Германии, в том числе в области профилактики сектантства, но несколько менее четко, внятно и обоснованно могли представить и защитить свою позицию в обществе.

В-четвертых, в 1980-х гг. по всему миру наблюдалось увеличение объемов критики любых антисектантских действий и инициатив, в том числе направленных на профилактику сектантства. Секты, почувствовав на себе первые результаты антисектантских кампаний 1970-х, решили дать отпор любой критике в свою сторону.

В итоге сам контекст, в котором был поднят вопрос о начале профилактики сектантства в школах Австрии, не был настолько благоприятен, как в Германии. У протагонистов этой работы чувствуется некоторая внутренняя неуверенность в своих позициях, постоянная оглядка на опыт Германии, множество обсуждений, намеков и деклараций без ощущения готовности к их реализации. В результате, общественность Австрии активно обсуждала важность профилактики сектантства все 1980-е гг., но к конкретным действиям она приступила только в начале 1990-х, когда общие условия для начала этой работы были еще хуже.

Восстановить по крупницам все основные этапы появления и развития этой работы достаточно сложно. Автору удалось установить, что 27 января 1993 г. в Национальном совете Австрии прошли слушания на тему «Влияние сект на молодежь Австрии», на которых разбирались многочисленные примеры вербовки сектами детей в школах Австрии, а также обсуждались различные

способы профилактики сектантства среди молодежи вообще и в системе школьного образования в частности. Спустя год, 14 июля 1994 г. Национальный совет Австрии принимает историческое постановление «О мерах относительно деятельности сект, псевдорелигиозных групп и организаций, а также деструктивных культов» [17]. В нем говорилось о необходимости организации просветительских акций на тему сект в школах, а также учреждениях повышения образования. Судя по всему, к тому времени в школах уже активно велись уроки по проблеме сектантства. В 1994–1995 гг. по следам постановления Национального совета, под патронажем Федерального министерства по вопросам образования и культуры была создана Межминистерская рабочая группа «Секты». К ее работе приглашались представители Федерального министерства по вопросам окружающей среды, семьи и молодежи, Федерального министерства юстиции, Федерального министерства внутренних дел, Венского Университета, Городского школьного совета, католической и лютеранской церквей, а также Общества против опасности сект и культов г. Вена [3]. Группа должна была в деталях разбирать все ключевые вопросы, связанные с профилактикой сектантства в школах страны.

23 ноября 1995 г. Федеральное министерство образования и культуры расширяет полномочия своего Отдела V/8, который специализировался ранее на всем спектре вопросов, связанных с профилактической, превентивной и реабилитационной работой. Отныне отдел должен был заниматься «психологическими аспектами деструктивных идеологий и моделей поведения (секты, радикализм, зависимое поведение)». Важно отметить, что во главе отдела был поставлен доктор Гаральд Айгнер, который спустя шесть лет после образования этой структуры разработал самый известный и серьезный курс лекций по сектам для школ Австрии [1]. Отдел начал собирать всю информацию, касающуюся профилактики сектантства в школах Австрии, а также отвечать на запросы и жалобы родителей и учителей по теме сект. К тому времени в стране уже заработали все ключевые направления профилактики сектантства в школах.

Опыт Германии также подтолкнул Австрию сделать серьезный акцент на институты гражданского общества в вопросе профилактики сектантства. При этом в Австрии общественные организации, выполнявшие данную работу, получали еще и государственное финансирование. От таких обществ ожидалось, что они будут принимать активное участие в организации просветительских и профилактических мероприятий в школах страны, а также помогать родителям, чьи дети ушли в секты. В дополнение ко всему в 1998 г. в подчинении Федерального министерства по вопросам семьи и молодежи создается Федеральный центр по вопросам сект, который также до сих пор активно работает со школами, консультирует учителей и участвует в повышении их квалификации, проводит профилактические занятия со школьниками на своей территории.

## Уроки по сектоведению и сектам в школе

Основной формой профилактики сектантства в школах Германии и Австрии является проведение уроков на тему сект. В обеих странах проблема сектантства затрагивается в виде одной или нескольких лекций в рамках таких предметов, как «Религия» (в нескольких основных разновидностях: «Евангелическая религия» и «Католическая религия», «Мусульманская религия»), «Этика», «Обществоведение», «Ценности и нормы», «Психология, Педагогика, Философия». В редких случаях предлагаются целые курсы лекций, как правило, на факультативной основе. Тема сект разбирается в 7–11 классах. За содержательное наполнение предмета «Религия» несут ответственность католическая и лютеранская церкви Германии и Австрии. Дети, не посещающие курс «Религия», должны прослушать курс «Этика» либо «Ценности и нормы», за содержательное наполнение которых отвечает государство. То есть уроки, которых рассказывают о сектах, ребенок посещает в школе при любых обстоятельствах.

В Германии федеральные земли самостоятельно разрабатывают школьные учебники по всем дисциплинам, включая и уроки по сектам. За их соответствие определенному уровню стандартов отвечает Постоянная конференция министров образования и культуры. При этом повсеместно распространена практика издания учебников и пособий не для всего курса в целом, но для отдельных его частей и уроков. Первые учебно-методические разработки по теме сект появляются в конце 1970-х — начале 1980-х гг. [9]. При этом для уроков по сектам пишутся самостоятельные учебники. Большинство из них создается коллективом авторов, в число которых входит, как правило, как минимум один профессиональный сектовед. В некоторых случаях пособия могут заказываться какой-то антисектантской организации, отдельному сектоведу [10] либо писаться отдельными учителями [19].

В Австрии общая структура планов по всем предметам, в том числе и курсу «Религия», утверждается особыми постановлениями Федерального министерства образования, искусства и культуры. Детали и содержательное наполнение конкретных заранее заданных тем остается делом как самих учреждений образования и преподавателей, так и церковей (в случае с предметом «Религия»). Таким образом, в программах практически всех типов школ Австрии тема сект закрепляется на уровне постановлений министерства. При этом в зависимости от предмета и типа школы ей уделяется большее или меньшее внимание. Ситуация с разработкой учебников в Австрии на фоне Германии выглядит намного скромнее: теме сект уделяется какое-то место в учебниках по предмету «Религия», «Этика» и т. д., но не более. При этом автору известно только одно самостоятельное учебно-методическое пособие по теме сект для школ. Оно было разработано Гаральдом Айгнером и пользуется среди учителей большой популярностью, а министерство и подведомственный ему Федеральный центр по вопросам сект оказывают постоянную информационную поддержку преподавателям, читающим по этому пособию лекции.

В начале 1980-х гг. целый ряд новых исследований сектантства показал, что молодежь не является ни основным объектом миссионерской работы сект,

ни наиболее часто уходящей в них возрастной категорией граждан. Это открытие способствовало развитию дискуссии по содержательному наполнению уроков по теме сект. Дискуссии, в которую были вовлечены и педагоги обеих стран. Основной вопрос состоял в следующем: должен ли на уроках делаться акцент на предупреждении ухода школьников в конкретные секты либо на развитии у них навыков и способностей к критическому мышлению, а также распознаванию сектантства как явления? Иными словами, должна ли школа давать конкретные знания по сектам либо ей следует заняться воспитанием и развитием у школьников качеств, препятствующих уходу в секты? Дискуссия продолжается до сих пор, но специфика ее аргументации еще в 1980-х гг. повлияла на расширение мотивационного ряда к проведению профилактики сектантства в школах и несколько скорректировала содержательное наполнение самого процесса. Работа со школьниками стала представляться не только как средство предотвращения их ухода в секты, но и как инструмент развития у них критического мышления в целом. В последнем случае секты все чаще начинали использоваться лишь как удобный пример, иллюстрирующий то, к чему может привести отсутствие навыков самостоятельного, ответственного и критического мышления. При этом разбор конкретных сект все чаще начинает дополняться, а порой и полностью заменяться анализом аморфных форм нетрадиционной религиозности: суеверий, веры в порчу, астрологию, НЛО, существование оккультных сил и т. д. При этом обоснование этим изменениям дается с отсылкой к результатам исследований: школьники и молодежь гораздо чаще приобщаются к таким неинституционализированным формам сектантства, чем уходят в конкретные секты.

При анализе учебных пособий, используемых в школах Германии и Австрии, следует также учитывать четыре важных фактора.

Во-первых, учителя немецких и австрийских школ могут также обращаться к швейцарским учебным пособиям по сектам либо заимствовать учебные пособия друг у друга.

Во-вторых, учителя обеих стран нередко обращаются к учебно-методическим и дидактическим материалам, разработанным для чтения лекций молодежи вне рамок самих школ.

В-третьих, традиционные церкви и сектоведы Германии и Австрии издают различную профилактическую литературу по сектам, ориентированную на школьников и молодых людей, которая также используется в учебном процессе в обычных школах.

В-четвертых, учителя активно пользуются не только специализированными учебно-методическими пособиями, но также огромным количеством иной литературы по сектам. Те же органы государственного управления, ответственные за работу со школой, издают не только и не столько учебно-методические пособия, сколько обыкновенные информационные материалы по теме сект.

Все это свидетельствует о том, что особого недостатка в методических материалах по теме сектантства у школ Германии нет. В школах Австрии ощущается некоторая скудость материалов, которая компенсируется лишь активным обращением учителей к немецким пособиям.

## Внеучебные формы профилактики сектантства

Исполнителями второй по степени значимости формы профилактики сектантства в школах Германии являются так называемые «учителя-консультанты» (от нем. *Beratungslehrer*), «учителя доверия» (от нем. *Vertrauenslehrer*) или «учителя связи» (от нем. *Verbindungslehrer*). Эта должность существует в подавляющем большинстве школ страны, и ее введение никак не было связано с проблемой сект. В должностные обязанности учителей-консультантов входит работа с отстающими и трудными детьми, повышение уровня образования учителей, организация и проведение встреч и бесед с родителями. После обращения системы образования к вопросу профилактики сектантства в круг ответственности этих учителей был добавлен и вопрос сект. Соответствующие полномочия по профилактике сектантства прописываются в их должностных обязанностях. Именно эти учителя ответственны за проведение специальных лекций и мероприятий по профилактике сектантства в школах во внеучебное время, в том числе за работу с детьми, попавшими в секты. Достаточно часто учителя-консультанты играют роль связующего звена между школьниками с их родителями и школьной администрацией, государственными учреждениями всех уровней, профессиональными сектоведами.

В середине 1990-х гг. в Баварии обеспокоенность проблемой сект достигла того, что группа депутатов обратилась с официальным запросом к баварскому правительству о «введении в общеобразовательные школы новой должности “сектоведа” и обеспечении его тесного сотрудничества как со своими коллегами из других школ, так и с сектоведами всех церквей и органов государственного управления Баварии и Федерации в целом» [2]. Просьба депутатов удовлетворена не была, однако уже сам факт ее выдвижения и количество людей, ее поддерживавших, говорят о той важности, которая приписывается проблеме профилактики сектантства на уровне школ страны.

В Австрии также существует аналогичная система «учителей-консультантов». Однако австрийские учителя и родители гораздо чаще обращаются за специализированной помощью в министерство образования (упомянутый ранее отдел V/8), в Федеральный центр по вопросам сект и иные структуры. В Австрии, в силу меньших размеров страны, контакты между учителями и федеральными ведомствами устанавливаются проще и быстрее, чем в Германии. Тем не менее обозначенная должность есть во всех школах страны. Интересно, что справочник по методологии разрешения внештатных ситуаций в школах, выпущенный землей Штирия, в случае возникновения любых ситуаций, связанных с сектами, рекомендует обращаться к школьным учителям-консультантам, а в особо сложных делах — к сектоведам, социальным работникам и в полицию [24, с. 52].

## Распространение в школах информационных материалов по теме сект

Третьей формой профилактики является централизованное распространение в одной, нескольких или сразу всех школах конкретной земли Германии или Австрии информационных материалов по сектантству вообще или конкретной секте в частности. Как правило, такие акции инициируются местными органами власти в плановом порядке. Так, например, парламентом земли Баден-Вюртемберг в 2000 г. была инициирована публикация и раздача по школам антисектантской брошюры «Секты обещают многое... Всеуму ли верить?» [7, с. 30]. Однако есть и примеры внеплановых публикаций, направленных на отражение конкретных угроз. В этом отношении весьма показателен пример парламента Баварии, который 11 ноября 2004 г. в экстренном порядке принял распоряжение срочно напечатать и распространить в школах новый тираж антисектантской брошюры «Опасности психомаркета. Профилактическое пособие для школ Баварии». В качестве обоснования необходимости этой меры выступила информация от немецких спецслужб о планах саентологов начать кампанию по работе среди школьников [12]. В Австрии таких брошюр издается и распространяется намного меньше. Так, по следам постановления Национального совета Австрии 1994 г. была издана брошюра Франца Седлака «Мир не только черно-белый» [20], а в 1996 г. — брошюра «Секты. Знание защищает!» [21]. Последняя брошюра многократно переиздавалась с изменениями и дополнениями и является самым тиражируемым и распространенным не только в школьной среде, но и далеко за ее пределами официальным изданием Австрийской Республики по теме сект.

В настоящее время в Германии разработано несколько вариантов антисектантских листовок и плакатов, выполненных в виде комиксов. Чаще всего они включают в себя так называемые критерии незнакомых групп, которые могут принести вред. Выглядят они как набор из 10–20 картинок с краткими тезисами, сопровождающими каждую из них. Например, на одном из рисунков изображен летящий над городом смешной бородатый старик в костюме супермена, панталонах, без ботинок и с надписью на рубашке «супер гуру». Подпись к картинке гласит: «Мир движется к катастрофе! Только группа знает, как его можно спасти». Предполагается, что если ребенок встретит организацию, заявляющую ему о скором конце света, он должен будет вести себя с ней более осторожно. Такие листовки дешевы, просты, понятны и увлекательны для школьников самого разного возраста. Примечательно, что в школах Австрии также распространяются аналогичные листовки, однако, в отличие от немецкого аналога, на них даются координаты не только сектоведческих центров, но и Федерального министерства образования Австрии.

## **Повышение квалификации педагогов, работников с молодежью и родителей**

Выше уже отмечалось, что повышение квалификации педагогического состава школ в области сект и оккультизма полагалось Бундестагом Германии существенным компонентом профилактики сектантства в системе образования. Еще в начале 1970-х гг. учителя по собственной инициативе активно принимали участие в разных семинарах и конференциях по теме сект, которые организовывались немецкими сектоведами. Начало целенаправленной профилактической работы в этой области со стороны государства повлияло на многократное увеличение количества учителей, вовлеченных в этот процесс, и на дифференциацию институтов, предлагающих соответствующие курсы лекций. В настоящее время ответственность за эту работу разделили между собой государственные институты повышения квалификации учителей, частные благотворительные фонды и организации защиты молодежи. В Германии курсы лекций и семинары для учителей по теме сект организовывались Академиями повышения образования учителей городов Комбург, Эсслинген, Донауэршинген, Кальв, Бад Вильдбад и др., Институтом переподготовки и повышения квалификации учителей города Майнц, Педагогическим институтом города Ландау, Институтом школы и образования земли Мекленбург — Передняя Померания, различными земельными центрами политического образования, Фондом Конрада Аденауэра, Фондом Фридриха Эберта и множеством других академий, институтов, организаций и фондов.

В Австрии эту работу проводили Педагогический институт Зальцбурга, Высшая церковно-педагогическая школа Вены, Институт религиозно-педагогического образования Зальцбурга и множество других организаций. Анализ переписки различных министерств и ведомств, ответственных за систему школьного образования, показывает, что в стране постоянно присутствует возможность всем желающим педагогам повысить уровень своей квалификации в данной области. При этом эту задачу исполняют не только учреждения повышения квалификации учителей, но также специализированные государственные и общественные объединения, специализирующиеся на работе с молодежью. Так, например, государственные Комиссии по делам детей и молодежи всех земель Австрии (КИЯ) в той или иной форме занимаются профилактикой сектантства среди молодежи, повышением уровня образования населения в этой теме и даже оказывают помощь учащимся школ в разрешении возникающих у них проблем с сектами. Например, КИЯ Тироля проводит курсы для молодежи, родителей, учителей и работников с молодежью по 13 разным модулям, один из которых полностью посвящен теме сект [14]. Кроме того, государством развиваются различные программы повышения квалификации самих родителей. Так, например, правительство Земли Нижняя Австрия предлагает родителям пройти обучение на особых курсах «Секты — опасность для молодежи».

Со своей стороны сектоведческие центры обеих стран продолжают организовывать мероприятия, ориентированные на повышение квалификации учителей. Их посещение признается руководством школ в качестве полноценного повышения квалификации по этой теме. В самих мероприятиях учителя

достаточно часто указываются в качестве одной из целевых аудиторий, наряду с социальными работниками, психологами, священнослужителями.

В немецких педагогических журналах для учителей и родителей регулярно печатаются как учебно-методические материалы и разработки по теме сект, так и критические обзоры данного феномена в целом. Это со своей стороны способствует повышению уровня знаний преподавателей школ в области сектоведения. Количество статей в этих изданиях настолько велико, что сделать даже простейший их обзор в рамках данной статьи не представляется возможным. Потому остановимся на простом упоминании названий некоторых журналов, обращавшихся к теме сектантства: «Школьное время», «Школа изнутри», «Журнал для родителей», «Учить и учиться», «Фокус 6 — журнал для профессиональных школ», «Мастерская: информационная служба для молодежных и школьных газет» и др. Проблема сектантства не обходится стороной и в специальных педагогических журналах, посвященных преподаванию религии в школах Германии, например, в журнале «Религия», Журнале уроков религии и жизнедеятельности и др. Сектам посвящено несколько выпусков сборника «Рабочие тетради», ориентированного на учителей школ и выпускаемого Педагогическим центром Берлина. Для совершенствования профилактики сектантства в школах Германии периодически проводятся опросы учителей и учеников (например, исследование школьников Баварии, У. Мюллера, опрос школьников Берлина Х. Цинзером и др.). В соответствии с их результатами корректируется содержание лекций по сектам, делаются иные организационные и методические выводы.

Как в Германии, так и в Австрии профилактика сектантства в системе образования никогда не являлась приоритетным направлением работы федеральных и земельных правительств в области предупреждения влияния сект. В лучших традициях открытого общества эти страны не прибегают к запретительным мерам в отношении тех или иных сект, но вступают с ними в свободную и открытую дискуссию в СМИ, на публичных трибунах и подиумах, в университетских кампусах и в стенах школ. Прибегая к таким мерам, правительства этих стран исходят из вполне разумного допущения о том, что несколько лекций по теме сектантства в школе не являются сколько-нибудь существенным ограничением прав конкретных религиозных групп, которые могут в свободное от школы время днями и ночами представлять молодым людям альтернативную точку зрения. При этом само стремление многих сект запретить любую их критику в школах рассматривается как попытка установления изоцированной разновидности цензуры, при которой целый класс религиозных групп полностью выводится из сферы любой критической оценки и анализа.

В настоящей статье был проведен лишь самый общий анализ заявленной темы. В число задач будущих исследований данной темы должен войти анализ учебно-методических и дидактических материалов по теме сект, изучение истории развития педагогической мысли Германии и Австрии в этой области, а также вопрос о том насколько нужно, возможно и полезно в странах Восточной Европы учитывать и перенимать опыт этих стран в данной области.



## ЛИТЕРАТУРА

1. Anlaufstelle für spezielle Fragen. GZ 33.542/301-V/8/95. — Wien: Bundesministerium für Unterricht und Kulturelle Angelegenheiten, 23. November, 1995. — 1 S.

2. Antrag der Abgeordneten Radermacher, Egleder, Engelhardt Walter, Goertz, Irlinger, Memmel, Werner-Muggendorfer SPD. — Bayerischer Landtag, 13. Wahlperiode. Drucksache 13/6939, 1996. — 1 S.

3. Antwort auf die schriftliche parlamentarische Anfrage № 487 / J-NR/1996. GZ 10.000/28-Parl/96. — Wien: Bundesministerium für Unterricht und Kulturelle Angelegenheiten, 20. Juni, 1996. — 4 S.

4. Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage des Abgeordneten Vogel (Ennepetal) und der Fraktion der CDU / CSU betr. Föderation für Weltfrieden und Vereinigung e.V. — Bonn: Deutscher Bundestag, 7. Wahlperiode. Drucksache 7/5716 den 20. August 1976. — 4 S.

5. Auszug aus der Pressemitteilung aus Anlaß der 192. Plenarsitzung der Ständigen Konferenz der Kultusminister und — senatoren der Länder in der Bundesrepublik Deutschland vom 29./30. März 1979 in Düsseldorf. — Düsseldorf, KMK, 1979. — S. 6–7.

6. Berger, H. Ursachen und Wirkungen Gesellschaftlicher Verweigerung Junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der «Jugendreligionen». — Bd. I. Mit. W. Frotzler & W. L. Laudenbach / Herbert Berger und Peter Hexel. — Wien: ECSWR, 1981. — 381 S.

7. Bericht der «Interministeriellen Arbeitsgruppe für Fragen sogenannter Sekten und Psychogruppen». — Landtag von Baden-Württemberg, 12. Wahlperiode. Drucksache 12/5841, 2000. — 45 S.

8. Bericht über eine wissenschaftliche Vorstudie im Bereich der «Neuen Jugendreligionen». — Tübingen, Universität Tübingen, 1978. — 25 S.

9. Braun J. Modell zur pädagogischen Arbeit mit Jugendlichen // Jugendsekten. Hrsg. von Braun J, und Hutter B. — Hannover: Buchdruckerei Franz Neuenfeldt, 1980. — S. 41–67.

10. Christiansen, I. Bedeutung und Brisanz von Sekten, Destruktiv-Kulten und Weltanschauungen für Jugendliche in unserer Gesellschaft. — Göttingen: Institut für berufliche Bildung und Weiterbildung, 1996. — 328 S.

11. Die pseudoreligiösen Aussteiger. «Jugendreligionen» in Österreich. — Wien: Bundesministerium für Unterricht und Kunst, 1982. — 36 S.

12. Dringlichkeitsantrag der Abgeordneten Franz Maget, Florian Ritter und Fraktion SPD. — Bayerischer Landtag, 15. Wahlperiode. Drucksache 15/2090, 2004. — 1 S.

13. Endbericht der Enquete-Kommission «Sogenannte Sekten und Psychogruppen». — Deutscher Bundestag, 13. Wahlperiode. Drucksache 13/10950, 1998. — 236 S.

14. KIJA Tätigkeitsbericht 2006 / 2007. — Innsbruck: kija Tirol, 2007. — 84 S.

15. Köhrer H. K. Persönlicher Informationsbrief № 5/1981. — Linz: Sektenreferat der Evangelischen Pfarrgemeinde, August, 1981. — 24 S.

16. LAbg. Dr. Irene Dyk und LAbg. Dr. Josef Pühringer warnen: Die Gefährdung der oberösterreichischen Jugend durch Sekten darf nicht unterschätzt werden! — Linz: ÖVP-Informationsdienst Landesparteileitung, den 4. August, 1981. — 3 S.

17. Maßnahmen im Zusammenhang mit Sekten, pseudoreligiösen Gruppierungen, Vereinigungen und Organisationen sowie destruktiven Kulten. Entschließung des Nationalrates vom 14.07.1994 (E 155-NR / XVIII. GP) // XVIII. Gesetzgebungsperiode. 172. Sitzung des Nationalrates der Republik Österreich. 13–15 Juli 1994. Stenographisches Protokoll. — Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1994. — S. 20411–20780.

18. Neuere Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften (sogenannte Jugendsekten). — Deutscher Bundestag, 8. Wahlperiode. Drucksache 8/2790, 1979. — 8 S.

19. Scientology als Thema im Religionsunterricht. Materialien. Bausteine. Anregungen. Unterrichtsentwurf. — Düsseldorf: RSW, 1996. — 45 S.

20. Sedlak F. Die Welt ist nicht nur schwarz und weiß. Anleitungen zu ideologiekritischem Denken. — Wien: Ketterl, 1994. — 112 S.

21. Sekten. Wissen schützt! — Wien: Bundesministerium für Umwelt, Jugend und Familie, 1999. — 74 S.

22. Stenographisches Protokoll. 10. Sitzung des Nationalrates der Republik Österreich. XV. Gesetzgebungsperiode. Den 24. Oktober 1979. — Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1979. — S. 749–823.

23. Tätigkeit der Bundesregierung // Pressedienst des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit. — 1978. 10. Juni. — S. 5.

24. Wegweiser für Schulen bei Problemsituationen mit Schüler/innen. — Hartberg: Bezirkshauptmannschaft Hartberg, 2007. — 80 S.

«АМЕРИКАНИЗМ» В КАТОЛИЧЕСТВЕ:  
НАЦИОНАЛЬНАЯ «ЕРЕСЬ»  
ИЛИ ЧАСТЬ КАТОЛИЧЕСКОГО ОТВЕТА НА МОДЕРН?

Статья повествует об основных религиозно-философских и социальных концепциях движения «американизма» в католицизме конца XIX в., показывает реакцию на него со стороны Ватикана. Особое внимание уделяется сравнительным характеристикам «американизма» и родственного ему движения католического модернизма, позволяющим говорить об универсальных, по многим параметрам, идеологических основаниях католического либерализма того времени.

**Ключевые слова:** католический модернизм, «американизм», Ватикан, папство.

V. B. Dolgov

*«Americanism» in Catholicism: the national «heresy»  
or part of the Catholic response to Modern?*

The article tells about the main religious-philosophical and social concepts of the movement of «Americanism» in the Catholicism of the late XIX — early XX century, shows the response from the Vatican; special attention is paid to the comparative characteristics of «Americanism» and the related movement of Catholic modernism, allowing to speak about universal, in many ways, the ideological foundations of the Catholic liberals of that time.

**Keywords:** Catholic modernism, «Americanism», Vatican, papacy.

В современной религиозоведческой литературе, посвященной движению католического модернизма и его разновидности, известной под названием «американизм», выдвигаются две точки зрения на вопрос об идентичности этих явлений. Прекрасной иллюстрацией этого является взгляд исследователя американского католицизма Маргарет Риер (Margaret Reher), которая говорит о полярности мнений в данном вопросе: некоторые ученые склонны видеть в католическом модернизме самостоятельный феномен интеллектуальной жизни Западной Европы конца XIX — начала XX в., отличный от других движений

---

\* Долгов Владислав Борисович — кандидат культурологии, преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, vlad\_dolgov@mail.ru

либеральной направленности, тогда как другие, прежде всего сами модернисты, утверждают общность католического модернизма и «американизма».

Попытаемся вкратце, насколько позволяет формат статьи, разобраться в сути этих разногласий. Следует сразу же обозначить, что автор безусловно разделяет второй тезис, полагая европейский католический модернизм и «американизм» содержательно однородными явлениями.

Путаница, связанная с размежеванием «американизма» и католического модернизма, связана, на наш взгляд, с восприятием последнего в качестве целостного, четко организованного движения, обладавшего единой структурой и централизованным управлением. В действительности, как отмечает крупнейший исследователь католического модернизма Алек Видлер, (Alec Vidler), католический модернизм не содержит в себе такой целостности, не может быть назван некоей обособленной, единой «школой» [34, р. 2].

Католический модернизм получил распространение в большинстве государств Западной Европы, при этом, национально-культурные особенности этих стран накладывали отпечаток и на самих модернистов, создавая тем самым специфические формы выражения их мысли. Поэтому и движение американских католических либералов, известное под названием «американизм», можно считать одним из таких локальных явлений с ярко выраженной национальной спецификой. Происхождение «американизма» в научной литературе увязывается с определенными либеральными идеями и тенденциями. Так, французскому аббату Шарлю Меиньену фундамент «американизма» виделся основанным на принципах критицизма, свободных исследованиях в религии [18, р. XI]. Однако были и более резкие, и даже крайние точки зрения: например, французский теолог-консерватор Анри Делассю видел в нем антихристианскую природу, основанную на «жидомасонском заговоре» [4, р. 7].

В этой статье мы не будем останавливаться на характеристике католического модернизма как такового (см. общее описание католического модернизма в [1; 25–27; 34]; у католических модернистов [10; 22; 24]), а сразу же перейдем к анализу собственно «американизма». Этот термин не является самоназванием американских христианских либералов; впервые он упоминается в энциклике «*Testem Benevolentiae Nostrae*» (лат. «Свидетельство нашего благоволения») от 22 января 1899 г. для обозначения ряда «еретических» идей американского католического духовенства. Движение «американизма» возникло в понтификат папы Льва XIII (1878–1903), при котором оформился и европейский модернизм как попытка реформирования ряда положений католичества, не затрагивающая в целом его вероучительные основы, приспособления католичества к новым реалиям времени. В центре внимания «американизма», главными представителями которого были А. Хекер, Д. Айрленд, Дж. Гиббонс, У. Салливан, Д. Кин, Дэнис О'Конелл, стояли такие важные вопросы, как согласование веры и знания, соединение традиционных основ католицизма с демократическими институтами Америки. В своих общественно-политических взглядах «американисты» исходили из принципов свободомыслия, признавая необходимость осуществления преобразований в сфере государственно-церковных отношений, настаивая на разделении Церкви и государства; прежняя модель конкордата (соглашения) Ватикана и светской власти, как полагали

«американисты», является историческом пережитком, она исчерпала себя в контексте секулярных тенденций западного мира. В основе вероисповедной политики США, напоминали «американисты», заложена светская модель отделения Церкви от государства, берущая свое начало еще в эпоху Просвещения [29, р. 78], которой должна соответствовать политика католичества в этой стране. По их мнению, в Америке амбиции Ватикана в пропаганде конкурентной системы заведомо обречены на провал, а восприятие американских принципов государственно-конфессиональных отношений будет служить залогом гармоничного сосуществования католической Церкви и государства в американском обществе.

Кратко упомянем, что на становление «американизма» сильное влияние оказала вся интеллектуальная атмосфера американской цивилизации, с ее исторически присущими принципами демократии, плюрализма мнений, либеральными ценностями, которые переносились и в религиозный контекст.

Напомним, что к тому времени католическая Церковь находилась в довольно тяжелом положении в США, где она сосуществовала с гораздо более многочисленными протестантскими деноминациями, находясь, по сути, в роли маргинальной религиозной организации, отношение к которой во многом определялось протестантскими антипапскими стереотипами и начало меняться только с притоком иммигрантов из традиционно католических стран Европы [5, р. 38].

Еще одной проблемой, с которой сталкивались американские католики, была система образования в США, основывавшаяся на стандартах светского общества, на принципах отделения школы от государства. Этот либерализм, с точки зрения некоторых католиков, входил в противоречие с конфессиональным характером образования в католической Европе и давал повод упрекать власти в протестантском протекционизме [5, р. 38].

Ко всему прочему, интеллектуальный уровень самих католических клириков оставял желать лучшего, а их консервативные взгляды зачастую сталкивались с чуждой им атмосферой американского общества, пропитанной идеалами свободы и демократии [26, р. 266]. В этом отношении «американисты», с их ориентацией на либеральные ценности, по отношению к католической ортодоксии, с одной стороны, выглядели как маргиналы, с другой — как типичный продукт американской цивилизации. Неотъемлемой частью их интересов была возможность более широкого использования английского языка в церковном обиходе. С точки зрения церковных властей это выглядело явной уступкой протестантам, однако «американистам» данная проблема виделась в оптимистическом свете — как способ включения в социокультурную реальность Америки новых иммигрантов-католиков, поскольку латынь как традиционный литургический язык католичества, наравне с некоторыми другими его институтами, по мнению «американистов», способствовала отчуждению католиков от остальных христиан Нового Света. Внедрение же в церковную практику английского языка, с точки зрения «американистов», будет способствовать укреплению экуменических связей и, тем самым, положения католичества в протестантской Америке.

Идейные предпосылки «американизма» восходят ко второй половине XIX в. и связаны с деятельностью группы американских католиков, получив-

шей название «Академия». Ее члены настаивали на большей автономности американских католических общин от Рима и обсуждали вопросы, тесно связанные со свободным пониманием Священного Писания, догматов, морали и канонического права [3, р. 48]. Деятельность «Академии» сопровождалась довольно-таки радикальными реформистскими проектами, в частности, они считали не соответствующими христианскому учению догмат о папской непогрешимости, выступали за отмену celibата, активное использование английского языка в литургической практике, упрощение обрядности. Многие институты католичества, как считали в «Академии», представляют собой анахронизмы и не соответствуют нынешнему времени. Поднимаемые «академиками» вопросы имели большое созвучие с положениями материковых католических модернистов в части их критики догматов Церкви и требований литургических реформ; как и в Европе, где эти идеи встречались порицанием со стороны церковных властей, проекты «Академии» оказались в противоречии с официальной церковной идеологией католицизма в США. Заметим, что наиболее ригористические требования «Академии», вроде пересмотра догмата папской непогрешимости, отмены celibата, не разделяли большинство «американистов» за исключением У. Салливана, чей случай, впрочем, представляется исключительным.

Собственно доктрина «американизма» — если сумму этих взглядов можно условно называть «доктриной» — была заложена католическим священником, монахом о. Айзеком Томасом Хекером (Isaac Thomas Hekker, 1819–1888), задваившимся грандиозной целью эвангелизировать протестантскую Америку. В 1858 г. Хекер организовал «Миссионерское общество св. Павла», которое при помощи созданных миссионерами средств массовой информации способствовало проповеди католичества в Америке. Одной из проблем, препятствующих успешной миссии католиков, Хекер считал европейское происхождение большинства католических священников. По мнению Хекера, приоритет в церковных структурах должны были иметь американцы (заметим, что это утверждение теолога будет присутствовать в качестве важного составляющего элемента и у других «американистов») [11, р. 38].

«Американизм» Хекера провозглашал постепенность раскрытия Божьего Откровения — в соответствии с духовным уровнем развития человека в его историческом становлении [9, р. 26–28, 202]. Кульминация христианства в истории религии, согласно Хекеру, состоит в обобщении религиозных поисков человечества, оно «связывает воедино все рассеянные истины, содержащиеся в каждой религиозной системе в абсолютный, всеобщий божественный синтез» [9, р. 322]. Соответственно, рассуждает далее Хекер, в современную эпоху необходимо применять и новые формы Богопознания, преобразовывать христианство на принципах плюрализма мнений, экуменизма, реформы институтов Церкви [9, р. 20]. Христианство на своем новом этапе развития, считал Хекер, должно до известного предела переосмыслить прежнюю, внешнюю, институциональную сторону и больше стремиться к реализации своей внутренней божественной сути [9, р. 36]. Хотя глобальное противоречие между внешней церковностью и внутренней жизнью христианина в действительности отсутствует: «Достаточно знать, что действие Бога в Церкви и действие Бога в душе

никогда не находились в противоречии и также никогда не могут приходить в противоречие» [9, р. 220].

Наряду с традиционными христианскими добродетелями, особенно смирением и послушанием, которые, в зависимости от исторической эпохи приобретали особенное звучание, в американском обществе, полагал Хекер, должны внедряться и новые, «активные» добродетели, имеющие свою специфику: борьба с социальной несправедливостью, утверждение демократических принципов [9, р. 107; 201–202].

Идеал «свободного католицизма» Америки Хекер противопоставлял протестантизму, религиозное учение которого, по его мнению, строится на отрицании религиозной свободы и независимости человека [9, р. 72]. В связи с этим Хекер прямо заявлял о своем неприятии протестантизма как такового, говоря, что «мы осуждаем протестантизм, как учение, недостаточное для удовлетворения желаний сердца человека, которое не в состоянии удовлетворить требования интеллекта человека, и как неверное в представлении власти Христа» [8, р. 130]. Данное обстоятельство отличает Реформу от католицизма, декларирующего духовную ценность личности. На этом основании Хекер противопоставлял европейское христианство, враждебное к интеллектуальным достижениям человечества, и собственно американский католицизм, воплощающий в себе наиболее адекватное раскрытие истин Откровения на современном этапе истории [9, р. 95–99]. Более того, он задавался целью соединить традиционное христианское учение о естественных добродетелях с принципами американской демократии; мессианство католичества в Америке, согласно религиозно-политическим взглядам Хекера, заключается в соединении идей христианства и республиканства [29, р. 79]. Будущее христианства он рассматривал в том смысле, что реализация христианства нового века будет происходить в контексте американской цивилизации: «Америка является страной будущего. Живой Бог над нами, и благословения Небес с нами... Американский народ чувствуют необходимость такой религии, необходимость ее божественной санкции, ее благословения и руководства» [7, р. 48]. При этом Хекер добавляет, что «американский католицизм не должен пропагандировать себя в любой другой стране» [9, р. 109]. Таким образом, Хекер являет интересную попытку построить католическую идентичность в типичное для Америки мессианство, принимавшее и религиозные, и светские формы.

Необходимо отметить, что доктринальные установки Хекера оказали важное влияние и на других представителей либеральных американских католиков. То же американское «мессианство» мы находим в творчестве известнейшего представителя либерального американского католицизма Джона Айрленда (1838–1918), архиепископа города Сент-Пол, штат Миннесота. Перед американской Церковью, считал Айрленд, стоят грандиозные задачи евангелизации всего мира, а самих американских католиков он считал обладателями нестигаемого характера и стойкости духа; не в последнюю очередь это связано с их исключительной преданностью католической вере, авторитету папы (имеется в виду Лев XIII, которого Айрленд наделял многочисленными духовными добродетелями: культурностью, открытостью к современному миру и его науке. Понтификат Льва расценивался теологом

чуть ли не как высшее достижение католицизма конца XIX — начала XX в.) [14, р. 325–326; 329, 332].

Также как и Хекер, Айрленд провозглашал необходимость для католицизма быть открытым современному миру, подчеркивая важность и неотложность проведения церковных реформ [13, р. 235–236]. Айрленд снискал в движении «американизма» репутацию модерниста, однако его модернизм представляется достаточно умеренным. Известно, что Айрленд был не во всем согласен с доктринальными крайностями своих европейских коллег, в частности, выступал с осуждением главных представителей европейского модернизма — о. А. Луази, о. Л. Лабертоньера, о. Дж. Тиррелла. Главное заблуждение модернизма, говорил Айрленд (отказываясь называть модернистом самого себя), «заключается в том, что он исключает много функций интеллекта, или, по крайней мере, минимизирует их, тем самым сводя сущность теодицеи лишь к субъективизму» [12, р. 492]. Точно такое же заблуждение модернисты демонстрирую по отношению к догматике, объясняя ее в качестве относительного и эволюционирующего феномена христианства. Нет, продолжал Айрленд, догматика, хотя проходит процесс ее исторического развития, однако при этом «смысл не меняется» [12, р. 495].

В общем, как отмечает современный американский религиовед Нил Сторч, подытоживая религиозно-философские взгляды Айрленда, его место и вклад в католичество начала XX в., архиепископ Сент-Пола оказался в сложном и неоднозначном положении, вынужденно лавируя между двумя противоположностями — ортодоксией и либерализмом [31, р. 365].

Либеральные тенденции католической теологии «американизма» находят свое отражение в богословии другого представителя этого движения, о. Уильяма Лоуренса Салливана (1872–1935). Модернистские взгляды Салливана во многом схожи с теологическими и научными концепциями европейских модернистов, такими как эволюция догматов и обрядов Церкви, использование научных методов, прежде всего исторической критики, в интерпретации христианского вероучения, и некоторыми злободневными вопросами церковной реформы.

Салливан разделял многие концепции Хекера и Айрленда, такие как идеи избранничества американской нации и особого пути католицизма в Америке. При этом американское «мессианство» рассматривается Салливаном одновременно с демократическими ценностями и с патриотизмом [32, р. XV].

В отличие от Айрленда, сдержанно относившегося к европейскому модернизму, Салливан позиционировал себя как его горячий приверженец. Теолог подчеркивал те положения католического модернизма, которые, как ему виделось, характеризуют это движение: «...он нацелен на пересмотр вероисповедания, на революционные изменения во внешнем государственном устройстве, и регенерацию внутреннего духа матери-Церкви христианского мира» [32, р. XV]. Необходимо отметить, что богословские, социальные воззрения Салливана контрастируют с общим фоном достаточно умеренной критики католического мейнстрима у остальных «американистов» и характеризуется достаточно резким обличением его консерватизма и догматизма. Именно папство, указывал Салливан, ответственно за кризис христианства в современную эпоху; оно реакционно по отношению к любым свободным



выражениям современного общества и его либеральным учениям, в том числе к модернизму [32, р. XXV.I].

Салливан подвергал переоценке и ряд католических догматов: учение о папской непогрешимости, учение об индульгенции, которые воспринимались им как исторические пережитки католичества [32, р. 45–46; 87–90; 92–96]. Критически рассматривал Салливан и учение о целибате (безбрачие духовенства), имеющее, с точки зрения модерниста, языческие корни, — подобным же образом он объявлял его извращением церковной доктрины, «ибо ни в каком другом вопросе Рим не показал более явным свой жестокий деспотизм и нечестивое суевере» [32, р. 105].

Эти и ряд других высказываний теолога во многом продиктованы оппозицией к папству, искажившему, по мнению Салливана, основы католичества. При этом Салливан декларировал свою принадлежность к Римской церкви, оставаясь в ней вплоть до 1919 г., когда он сменил вероисповедную принадлежность, перейдя в протестантизм (Унитарную церковь) по моральным соображениям, в ответ на гонения Ватикана на католический модернизм [28, р. 97–99]. В целом взгляды Салливана на многие проблемные вопросы современного ему католичества достаточно пессимистичны, их корень кроется в предельном традиционализме католицизма; выход виделся теологу в проведении комплексных реформ, которые, однако, стали возможными лишь 50 лет спустя, в рамках II Ватиканского Собора (1962–1965), положившего начало модернизации католичества в XX в.

Ряд других «американистов», прежде всего епископ Джон Кин (1839–1918), ректор Католического университета Америки, кардинал Дэнис О'Коннелл (1849–1927), архиепископ города Балтимора, кардинал Джеймс Гиббонс (1834–1921), уделяли много внимания другим вопросам католической реформы. Так, Джон Кин придавал большое значение роли образования в Америке, при этом, патриотизм американских католиков, взаимопонимание школы и государства, с точки зрения епископа, будут способствовать укреплению католицизма в Соединенных Штатах [15, р. 16]. Образовательная система Америки, подчеркивал Кин, ориентирована на свободное развитие личности; в науке она пропагандирует методы свободных исследований, которые не должны преследоваться Церковью [16, р. 525–526]. Собственно говоря, подобные проекты были характерны для многих деятелей «американизма», которые «поддерживали не только большинство целей, но и многие из методов современных образовательных реформ» [2, р. 132].

Другой, не менее известный покровитель идей «американизма», прогрессивно настроенный кардинал Джеймс Гиббонс, приобрел известность в качестве защитника рабочего движения в Америке, создал организацию «Рыцари труда» (Knights of Labor), деятельность которой, в начале настоятельно встреченная Ватиканом, впоследствии получила признание благодаря стараниям самого Гиббонса. Балтиморский архиепископ был сторонником всестороннего христианского образования в Америке и считается одним из основателей Католического университета Америки. Гиббонс быстро приобрел репутацию прогрессивного католического иерарха, однако некоторые его «американистские» идеи, касающиеся государственно-церковных отношений, стали известны в Риме и получили там негативную оценку.

Вскоре обо всех этих свободных тенденциях в американской Церкви было высказано официальное мнение и самого папы Льва XIII, в нескольких энцикликах подвергнувшего осуждению доктрину «американизма». В 1895 г. папа издал энциклику «*Longinqua Oceani*» (англ. «Через просторы океана...»), адресованную американскому епископату, в которой «американизм» прямо еще не осуждается. Одной из тем энциклики, среди которых можно выделить утверждения традиционных христианских добродетелей, рабочий вопрос становится проблема государственно-конфессиональных отношений: понтифик, отмечая успехи католической миссии в Америке, в то же время делает предупреждение либеральным католикам, приверженным секулярной модели сосуществования Церкви и государства, и предлагает не переносить принципы американской демократии в религиозную сферу и не стремиться к поиску «уникальности или универсальности статуса католической Церкви в Америке» и не способствовать «разъединению и разведению Церкви и государства» [33, р. 323]. В пику «американистам», в доказательство ошибочности их концепции разделения Церкви и государства, с точки зрения папы, миссия Церкви в США будет наиболее плодотворной как раз благодаря покровительству светских властей [33, р. 323–324].

После обнародования энциклики Ватикан начал кампанию против «американистов». В том же 1895 г. в результате непрестанной критики со стороны церковных властей ушел в отставку кардинал О'Конелл, а в 1896 г. его судьбу разделил и епископ Кин.

Окончательное осуждение «американизма» произошло в 1899 г. в связи с обнародованием энциклики Льва XIII «*Testem Benevolentiae Nostrae*» (лат. «Свидетельство нашего благоволения»), адресованной кардиналу Джеймсу Гиббонсу. Поводом для энциклики, в которой «не говорится об американских социальных и политических реалиях» [19, р. 275], стал французский перевод книги У. Эллиота «Жизнь о. Хекера» (1897), где основоположнику «американизма» приписываются такие представления, как «превосходство современных естественных добродетелей над сверхъестественными», «активных добродетелей над пассивными» (к проявлениям последних, согласно энциклике, Хекер относил монашескую жизнь, религиозные ордена), «мессианство» и обособленность американского католицизма [33, р. 447–449; 452], которые, как отмечает исследователь «американизма» Дж. Фогарти, были «карикатурой на теорию Хекера» [5, р. 7]. Однако Св. Престол не сомневался в принадлежности этих идей Хекеру, и в папском послании они отвергались как неканонические. В энциклике порицались также некоторые либеральные формы американского католицизма, выражающиеся в ослаблении учительного авторитета Церкви, предоставлении мирянам излишней самостоятельности и активности [33, р. 447]. Также в энциклике проводилась мысль об относительности человеческой природы, не освященной действием благодати, передаваемой Церковью. Данное обстоятельство напрямую связано с невозможностью интеллекта применять критический подход к толкованию догматов, в частности Откровения [5, р. 8].

При этом энциклика не затрагивала других вопросов, связанных непосредственно с «американизмом», таких как проблема государственно-церковных отношений, свободы вероисповедования, которые будут интерпретироваться

католичеством в XX в. в духе традиции [5, р. 7–8]. Впрочем, данная проблематика, также как и правомочность библейской критики, станут вновь актуальными в годы проведения II Ватиканского Собора, положившего начало реформированию католичества [5, р. 10].

Наконец, документ подводил итог либерализму американских католиков, который получал официальное осуждение в папском послании: «...мы не в состоянии дать согласие на те взгляды, которые, по общему согласию, называются некоторыми “американизмом”» [33, р. 452]. Реакция ведущих «американистов» на папское послание не заставила себя долго ждать. В своем ответе Льву XIII кардинал Гиббонс опровергал еретичность взглядов Хекера, которые были ему очевидно просто приписаны; столь жесткую позицию Святого Престола Гиббонс объяснял ошибочным восприятием идей Хекера европейскими церковными критиками [35, р. 261], полностью исказившими взгляды «американистов».

По замечанию американского религиоведа Кевина Шмизинга осуждение «американизма» оказало незначительный эффект на главных лидеров движения, которые отрицали правомочность всех обвинений [30, р. 7], однако, не желая обострения конфликта, они подчинились папским указаниям по нераспространению либеральных взглядов, идущих вразрез с католической ортодоксией. На этом историческое существование «американизма» закончилось, а его судьба предварила исход модернистского кризиса в Европе, завершившегося таким же его осуждением в энциклике папы Пия X «*Pascendi dominici gregis*» в 1907 г.; окончательно модернизм перестал существовать как религиозно-философское движение в 1910 г. в связи с «Антимодернистской присягой» (лат. «*Sanctorum Antistitum*»), введенной с целью выявления и пресечения «ереси» модернизма.

Итак, ознакомившись с краткой историей «американизма», перейдем к его сравнительным характеристикам с континентальным католическим модернизмом. Прежде всего бросается в глаза общность базовых религиозно-философских установок модернистов США и Европы по ряду вопросов, таких как преодоление консерватизма католичества и приспособление его к новым реалиям времени; изменение характера государственно-церковных отношений (прежде всего, разграничение светской и религиозной сторон); литургические новации (введение и широкое использование на службе национальных языков); критика отдельных догматических положений, например, celibата, папской непогрешимости (присущая, впрочем, лишь отдельным представителям «американизма», в частности У. Салливану, у европейских модернистов — А. Луази, Дж. Тиреллу, А. Утэну) и др.

На сходство европейского и американского модернизма указывали и его идеологи. Так, французский модернист Альбер Утэн прямо объявляет о взаимосвязанности учения европейских католических реформаторов и американских либералов [11]. Точно такие же параллели между ними усматривает и английский модернист Лесли Лилли [17]; кроме того, представления о взаимном влиянии и пересечении идей европейских и американских модернистов придерживается известный историк модернистского движения Алек Видлер [34]. Наконец, нельзя не упомянуть и о признании общих истоков католи-

ческих модернистов у их оппонентов, прежде всего выше цитировавшихся Делассюза и Меиньена.

Сближает идеи католических модернистов и «американистов» их общий социокультурный контекст, с его атмосферой свободных теологических исследований по ряду вопросов, связанных с интерпретацией христианской догматики (как, например, у ряда французских и английских модернистов — А. Луази, Л. Лабертоньера, Э. Леруа, А. Утэна, Дж. Тирелла) и социально-политических проектов, затрагивавших различные аспекты общественных отношений. Например, признание светского характера американской системы образования, присущее многим «американистам», разделял и ряд европейских модернистов (в частности Л. Лабертоньер), также полагавших необходимость разграничения школы и Церкви.

Религиозно-политические концепции католических модернистов, базировавшиеся на принципах свободы совести, отделения Церкви от государства, которые находят свое выражение в представлениях А. Луази и Р. Мурри, также имеют параллели со схожими теориями «американистов». При этом достаточно сложно судить о большей или меньшей либеральности этих проектов у европейских модернистов и их заокеанских коллег, которые во многом совпадали, скорее, речь может идти о единой, с позволения сказать, парадигме критических методов исследования разнообразных аспектов христианского вероучения.

Показательна история прямых взаимоотношений между европейскими модернистами и «американистами». С целью ознакомления европейских модернистов со своими взглядами, во Франции в 1897 г. при значительном участии Айрленда был опубликован французский перевод книги Эллиота «Жизнь отца Хекера». Она сразу же встретила сопротивление (что, впрочем, и следовало ожидать) со стороны церковных властей. Критики утверждали, что идеи «американизма» только внесли дополнительную смуту в умы католиков, а сама система Хекера является эклектичным учением, в котором «смешиваются мнения относительно догмы, учения, христианства и религиозной жизни, демократические и социальные доктрины» [23, р. 421].

Также можно упомянуть, что еще одна причина неудачи в распространении идей «американизма» на европейской почве заключалась в «невозможности перевести один культурный опыт в состав другого» [6, р. 77]. В том же 1897 г. реформистские идеи Хекера получили известность и распространение благодаря стараниям кардинала Дэниса О' Коннелла, пытавшегося популяризировать учение Хекера в Европе. В 1897 г. он сделал на 4-м Международном конгрессе во Фрайбурге, где присутствовали либеральные европейские католики, такие как Мари Жозеф Лагранж, барон Фридрих фон Хюгель, Джон Зам, доклад под названием «Американизм в жизни о. Хекера». В числе тем, выносимых на обсуждение, значилась проблема государственно-церковных отношений, при которой традиционная система конкордата, определяющая взаимоотношения власти и католической Церкви и наделяющая ее приоритетом, согласно О' Коннеллу, утратила свою силу в США, где католики не занимали лидирующего положения в религиозной жизни страны [6, р. 77]. Эти идеи О'Коннелла сразу же встретили критику со стороны католиков-ортодоксов, усмотревших во взглядах теолога «американскую форму рационализма, с которым боролась

европейская Церковь» [5, р. 4]. При очевидном сходстве этой проблематики с политическими теориями европейских модернистов, интерес последних ограничивался лишь поверхностным восприятием этой и других доктрин «американизма» ввиду разного культурного контекста.

Дважды на протяжении нескольких лет (в 1892 и 1901 гг.) Европу посетил архиепископ Айрленд. В частности, в 1901 г. он встретился с одним из главных французских модернистов, о. Альфредом Луази. Сходясь в основном, они придерживались различных взглядов по вопросу о правомочности критических исследований в католичестве: Айрленд настаивал на более деликатном решении этой проблемы и не принимал гиперкритицизма Луази [28, р. 88].

Другие католические модернисты поддерживали постоянные контакты с американскими коллегами, находясь в процессе непрерывного поиска и взаимного обогащения разнообразными идеями. Однако при всем сходстве этих идей в основных вопросах по реформированию католичества, между представителями этих ветвей либерального католицизма наблюдалась известное различие, обусловленное национально-культурным контекстом. Так, в европейском католическом модернизме сравнительно слабо был выражен национальный фактор, который, наоборот, получил свое законченное выражение в доктрине «американизма» с его претензией на ведущую роль католической Церкви в США. Однако данный вопрос требует некоторого уточнения, поскольку весьма похожие представления были заметны в итальянском модернизме. Согласно концепции его главного представителя, о. Ромоло Мурри, будущее католицизма тесно связано с Италией и новым Римом, который воплотит в себе идеалы модернизма и станет центром вселенского христианства [21, р. 381; 22, р. 74].

Также можно отметить, что в «американизме» гораздо слабее представлен весь спектр критических исследований европейских модернистов, включая библейскую экзегетику, спор о месте и роли догмата в истории христианства, что особенно характерно для фундаментальных теорий таких модернистов, как А. Луази, Л. Лабертоньер, Э. Леруа, Дж. Тиррелл. Впрочем, эта индифферентность к доктринальным спорам присуща большинству «американистов», за исключением У. Салливана, чья теология ориентирована на полемическое противостояние католической ортодоксии.

Подводя итог нашему исследованию заметим, что вся совокупность разбивавшихся здесь религиозно-философских идей католического модернизма в Европе и Америке свидетельствует об их общем происхождении, влиянии на них распространенных в то время учений либеральной ориентации; таким образом, «американизм» и католический модернизм, при различии различных страновых контекстов, являются тем не менее звеньями единого процесса демократизации религиозной жизни в католичестве конца XIX — начала XX вв., они связаны с поисками ответов на магистральные тенденции общества «модерна». Духовное наследие католического модернизма, несмотря на его осуждение, смогло преодолеть свои временные рамки и дало начало новым попыткам реформирования католичества, начавшим осуществляться с середины XX в., когда католичество восприняло отдельные проекты социальных реформ «американизма» (в сфере образования, языковой инкультурации

католиков-иммигрантов и проч.) [20, р. 366], которые обогатили прежде всего католическую Церковь в США, превратив ее из маргинальной религиозной организации в одну из ведущих христианских конфессий [29, р. 84], и критических принципов европейского модернизма, как, например, свободы теологических исследований, продолжающие иметь свое непреходящее значение для католичества сегодняшних дней.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Catholicism Contenting with Modernity / Ed. by D. Jodock. — Cambridge, 2000. 345 p.
2. Cross R. D. The Emergence of Liberal Catholicism in America. — Cambridge, 1958. 328 p.
3. Curran R. E. Prelude to «Americanism»: The New York Academia and Clerical Radicalism in the Late Nineteenth Century // Church History. — 1978. — Vol. 47, N. 1.
4. Delassus H. L' Américanisme et La Conjuration Antichrétienne. — Paris, 1899. — 447 p.
5. Fogarty G. P. Reflections on the Centennial of «Testem Benevolentiae» // U. S. Catholic Historian. — 1999. — Vol. 17, N 1.
6. Fogarty G. P. The Holy See, Apostolic Delegates, and the Question of Church — State Relations in the United States // U. S. Catholic Historian. — 1994. — Vol. 12, N2.
7. Hecker I. T. Aspirations of nature. — New York, 1857. — 360 p.
8. Hecker I. T. Questions of the Soul. — New York, 1855. — 294 p.
9. Hecker I. T. The Church and the Age. An Exposition of the Catholic Church in view of the needs and aspirations of the present age. — New York, 1887. — 322 p.
10. Houtin A. Histoire du Modernisme Catholique. — Paris, 1913. — 458 p.
11. Houtin A. L'Américanisme. — Paris, 1904. — 497 p.
12. Ireland J. The Dogmatic Authority of the Papacy. The Encyclical on Modernism // The North American Review. — 1908. — Vol. 187, N. 629.
13. Ireland J. The Pontificate of Pius X // The North American Review. — 1907. — Vol. 184, N. 608.
14. Ireland J. The Church and the modern society. — New York, 1903. — 433 p.
15. Keane J. Christian education in America. — Washington, 1892. — 27 p.
16. Keane J., O'Byrne M. C. What is the Catholic School Policy? // The North American Review. — 1885. — Vol. 140, N. 343.
17. Lilley L. Modernism. A record and review. — London; New York, 1908. — 277 p.
18. Maignen C. Nouveau Catholicisme et Nouveau Clergé. — Paris, 1902. — 524 p.
19. Mc Avoy T. Americanism and Frontier Catholicism // The Review of Politics. — 1943. — Vol. 5, N. 3.
20. McAvoy T. The Great Crisis in American Catholic History. 1895–1900. — Chicago, 1957. — 402 p.
21. Murri R. An Italian Modernist's Hope for the Future // The Harvard Theological Review. — 1916. — Vol. 9, N 4.
22. Murri R. Il cristianesimo e la religione di domani. — Roma, 1908. — 75 p.
23. Péchenard P. L. The End of «Americanism» in France // The North American Review. — 1900. — Vol. 170, N 520.

24. Petre M. *Modernism*. — London, 1918. — 249 p.
25. Ranchetti M. *The Catholic Modernists*. — London, 1969. — 230 P.
26. Ratte J. *Three modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William Sullivan*. — New York, 1967. — 370 p.
27. Reardon B. *Roman Catholic modernism*. — Stanford, 1970. — 251 p.
28. Reher M. *Americanism and Modernism — Continuity or Discontinuity?* // *U. S. Catholic Historian*. — 1981. — Vol. 1, N 3.
29. Reher M., Sullivan J. *Catholic Intellectual Life in America. Retrospect and Prospect (with Response)* // *U. S. Catholic Historian*. — 1989. — Vol. 8, N 4.
30. Schmiesing K. *American Catholic Intellectuals and The Dilemma of Dual Identities, 1895–1955*. — New York, 2002. — 319 p.
31. Storch N. T. *John Ireland and the Modernist Controversy* // *Church History*. — 1985. — Vol. 54, N 3.
32. Sullivan W. L. *Letters to His Holiness Pope Pius X by a modernist*. — Chicago, 1911. — 280 p.
33. *The great encyclical letters of Pope Leo XIII*. — New York; Cincinnati; Chicago, 1903. — 580 p.
34. Vidler A. *The Modernist Movement in The Roman Church. Its Origins & Outcome*. — London, 1934. — 286 p.
35. Will A. S. *Life of James, cardinal Gibbons*. — New York, 1911. — 414 p.

## РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ В СОЦИАЛИЗАЦИИ ПРАВОСЛАВНО ОРИЕНТИРОВАННЫХ РУКОВОДИТЕЛЕЙ ОРГАНИЗАЦИЙ

Статья посвящена изучению религиозных (православных) ценностей, носителями которых выступают как представители РПЦ, так и руководители коммерческих организаций. Православные ценности изучаются в нормативном и субъективном аспектах; если нормативные ценности консервативны и практически не меняются, то субъективная интерпретация христианских ценностей подвержена трансформации в процессе социализации их носителей. Анализируя опыт осознания религиозных ценностей православными и рыночными агентами, автор статьи приходит к следующим выводам: мотивом, определяющим выбор православного мировоззрения, является стремление к религиозно-нравственному отношению к жизни.

**Ключевые слова:** социализация, ценности, нравственность.

*O. A. Pesetsky*

*Religious values in socialization of orthodox-oriented business managers*

The article examines the correlation of different value approaches in the activity of business managers, where value systems contradict or complement each other, which influences business activity and personal choice of the given social group. The problem is in defining the combination of church (Orthodox) values and market values in professional and personal activity of market managers in the process of socialization. The research objectives include the analysis of religious needs formation in managerial environment as well as identification of the factors that influence the formation of needs for religious beliefs. In the process of study the underlying reason for the choice of the Orthodox outlook was identified — it is the search for harmony, for the rational balance of value approaches with the purpose of managers' self-actualization in business and social life.

**Keywords:** socialization, values, moral.

---

\* Песецкий Олег Анатольевич — преподаватель Политехнического техникума Санкт-Петербургского государственного университета экономики, аспирант факультета социологии Санкт-Петербургского государственного экономического университета, Po0858@bk.ru



Ценности православия определяют в настоящее время жизнь не только общественно-конфессионального сообщества верующих, но во многом влияют на социальную жизнь основных институтов общества в целом.

В сфере образования дискутируется вопрос о преподавании религиозных предметов, в армии священники духовно окормляют, исповедают и причащают верующих военнослужащих, многие осуществляют религиозное воспитание, отдавая своих детей учиться в воскресные школы при Храмах и монастырях. В сфере коммерции и предпринимательства все большее число менеджеров разного уровня разделяют православные ценности, руководствуются религиозными нормами в деловой и личной жизни.

В чем привлекательность православия для руководителей коммерческих организаций, в недавнем прошлом бывших атеистами, надеявшимися только на себя и разделявшими естественнонаучную картину мира? Чем является для многих из них религия? Идеологическим фоном жизнедеятельности? Нравственным поиском? Религиозным мировоззрением или модным подражанием? И, наконец, что такое православные ценности, в чем их содержательная особенность?

Для того чтобы разобраться в этих вопросах, было проведено социологическое исследование православных ценностей и рыночных агентов, разделяющих эти ценности в предпринимательской среде. Исследовательской задачей стало изучение специфики религиозных (православных) ценностей, а также определение механизмов и факторов первичной и вторичной социализации, обеспечивших предпринимателям усвоение роли православного бизнесмена.

Целью исследования являлся социологический анализ условий формирования религиозной потребности коммерческих руководителей и определения их мотивации к активной религиозной деятельности, а также анализ факторов сохранения консервативных, религиозных ценностей в обществе потребления, формирования религиозной потребности в среде предпринимателей в процессе социализации.

Проблемной ситуацией исследования было определение взаимодействия православных и рыночных ценностей в профессиональной деятельности и личной жизни коммерческих руководителей, влияния религиозных норм на деловую активность предпринимателей.

При изучении содержательной специфики православных ценностей было предпринято видеointервьюирование группы духовенства Русской Православной Церкви, чье детство прошло в советский период, когда открылись возможности вертикальной мобильности, обеспечившие усвоение роли священника и монаха вместе с активной религиозной и общественной деятельностью.

В экспертном интервью с иеромонахами и священниками автор ставил задачу: исследовать православные ценности как систему, в которой присутствует как нормативный аспект (который практически не меняется) так и социально-поведенческий (который меняется), что требует изучения.

В качестве критериев репрезентативной выборки для духовенства было определено служение в РПЦ не менее 20 лет, а для православных предпринимателей — сформулированы следующие требования:

— возраст — 35–50 лет;

— социальный статус — предприниматель, руководитель организации рыночной сферы деятельности с капиталом от 1000000 \$;

— участие в церковной жизни: регулярное (еженедельное) посещение Храма, соблюдение постов, чтение молитв, исповедование, причащение, благотворительная деятельность и другие формы религиозной активности.

Размер выборки, обеспечивающий объективность результатов исследовательских задач, был определен в 15–25 предпринимателей.

В российской социологической литературе вопросы религиозной социализации изучены недостаточно полно: среди появившихся за последние десять лет публикаций непосредственно касаются указанной темы работы В. Г. Безрогова, В. А. Козырева, А. В. Мудрик, Е. Д. Руткевич, Т. А. Склярской, Т. А. Фолиевой, Т. А. Чесноковой, И. Н. Яблокова [2; 4; 6; 7; 8], однако трудов, связанных с изучением религиозной социализации руководителей рыночной сферы, автору обнаружить не удалось.

Изучение именно этой социальной когорты обеспечивает научную новизну исследования, заметно расширяет понимание сущности религиозной социализации.

Для уточнения специфики православных ценностей летом 2012 г. были проведены качественные, экспертные видеointerview с представителями духовенства Русской Православной Церкви: с настоятелем Свято-Успенского мужского монастыря в Пушкинских горах, архимандритом о. Макарием; иеромонахом и духовником монастыря о. Ионой; иеромонахом о. Саввой; иеромонахом о. Василием и приходским священником храма Казанской иконы Божьей матери в Пушкинских горах о. Михаилом на тему «Ценностные ориентиры православных предпринимателей».

Вопросы социологического интервью относились главным образом к проблеме понимания христианских, православных ценностей разными слоями православного сообщества, а также того, какие ценности являются основополагающими в жизнедеятельности Русской Православной Церкви и как они определяют отношения Церкви и общества.

Следует отметить, что под ценностью понимается совокупность норм (содержательная составляющая) и целей (инструментальная составляющая), формирующих выборы (требования), которые обращены к воле личности и определяют процесс ее социального взаимодействия. Ценность, это норма, которая значима для социального субъекта. Ценности формируются на основе потребностей и мотиваций личности, они проявляются как выбор значимого и важного в жизни человека или группы людей. Ценность — это «объект» (в том числе и идеальный), имеющий жизненно важное значение для субъекта или группы субъектов. В качестве ценностей могут выступать как абстрактные религиозные смыслы, заключенные в понятиях, так и конкретные материальные блага.

Исходя из вышеизложенного, ценности социальных институтов, каковыми являются как Церковь, так и рынок, — это совокупность декларируемых и реализуемых норм, которые исполняются в коммуникациях и взаимодействиях агентов социальных институтов и контрагентов социальной среды. Совокупность институциональных ценностей выступает как единая ценностная систе-

ма, обеспечивающая взаимодействие и предметно-практические результаты деятельности общества.

В экспертном видеоинтервью с духовенством, определяя ценности, необходимо было отличать общественные, личные и православные ценности и исследовать содержание преимущественно православных ценностей, понимая в тоже время, что православные ценности также могут быть как личные, так и общественные. К ним относятся: Бог как абсолютная ценность, Церковь, семья, православная этика, аскетизм, декалог (десять заповедей), постулаты и догматы христианского вероучения.

Выбор качественного метода исследования опирался на стремление понять восприятие респондентами внешней реальности в контексте той социальной группы, которую они представляют. Следовало определить надындивидуальные, типизированные закономерности и смыслы, когда информант рассматривался как представитель социальной группы и носитель ее объективных ценностных установок, что позволяло оценить как объективный, так и субъективный аспект современной церковной практики, выражающейся во взглядах и убеждениях конкретных представителей интервьюированной группы, что позволяло уточнить содержательную специфику православных ценностей.

Опыт построения структуры и программы социологического исследования показывает, что использование методов и методик не может быть самоцелью, они могут и должны видоизменяться в ходе исследования, а выбор способа должен определяться прежде всего целью, качественной направленностью и предметом исследования, его конкретными особенностями и специфическими условиями. Поэтому в проведенном исследовании были использованы различные техники качественного метода.

Методика экспертных видеоинтервью определялась техникой «Биографического интервью» и «Нарративного интервью», что позволяло в свободном повествовании респондентов выявлять субъективную ценность смыслообразующих значений ключевых понятий интервью, после чего видеоинтервью были расшифрованы, обращены в рукописную форму, а их протоколы стали основой для последующего анализа и резюмирующего раздела эмпирической части исследования.

Задачей обработки и расшифровки экспертных видеоинтервью были типизация ответов респондентов, структурирование материала и приведение протоколов интервью в доступный для чтения вид, сохраняя при этом оригинальность и смысловые значения мысли информантов.

Вопросник экспертного интервью содержал двадцать шесть вопросов, объединенных в три блока: вопросы, раскрывающие понимание респондентами смысла православных ценностей; вопросы взаимоотношения Русской Православной Церкви и общества, включая и государство; вопросы соотношения православной этики с рыночными целями, достижение которых является критерием успешности в деловой жизни руководителей различных сфер бизнеса.

Определяя критерии надежности полученной первичной информации, следует указать на обоснованность, устойчивость и повторяемость одних и тех же смысловых значений в ответах респондентов по ключевым проблемам исследования. А также на совпадение смыслов ответов духовенства с офици-

альной позицией Русской Православной Церкви, которые сформулированы в высказываниях Святейшего Патриарха Кирилла, архиепископа Волоколамского Илариона (Алфеева) — председателя ОВЦС (Отдела внешних церковных связей) и ведущего программы «Церковь и мир» на канале «Россия 24». А также на трактовку затронутых в исследовании церковных понятий, которые даны в Православном катехизисе епископа Александра (Семёнова-Тян-Шанского).

Объектом изучения в предпринятом исследовании стали ценностные установки (как религиозные, так и рыночные) коммерческих руководителей — предпринимателей в возрасте от 35 до 50 лет. Это поколение социализировалось в советское время, их юность прошла в кризисные 1990-е гг., а формирование ценностных предпочтений определялось как советскими, общественными ценностями, так и теми либеральными и диссидентскими ценностями которые всё более и более наполняли общественное сознание. В 1990-е гг. предприниматели приобрели опыт циничного отношения к любым общественным ценностям, но в то же время, разочаровавшись в общественных идеалах, сформировали сакральное отношение к ценностям религиозным. Поиск нравственной опоры и стабильности, которые были бы в состоянии системно удовлетворить «гармонию внутреннего мира человека», его душевное и духовное равновесие, определило обращение к религиозным ценностям. Разочарование в несостоятельных общественных, семейных и профессиональных ценностно-идеологических концепциях того времени приводило к поиску «истинных», «вневременных» ценностей, которые смогли бы обеспечить стабильное равновесие нравственного сознания и осознание жизни как морально оправданного процесса.

Коллективная биография представителей православно ориентированных руководителей определяется условно однородной возрастной когортой. Социальное происхождение изучаемой страты (место рождения, профессия родителей, материальное положение родительской семьи и ее образовательный уровень и т. д.) различно: представители группы происходят из рабочих семей и семей интеллигенции, выросли в городах и в провинции. Важным для формирования мировоззрения и критического мышления изучаемой когорты стали события и процессы периода вторичной социализации — встречи, влияние лиц, которые были носителями новой информации, столкновения и конфликты с носителями ценностей советской системы, а также активная общественная, профессиональная, а порой и теневая деятельность самих предпринимателей.

Определив свой религиозный выбор, православные предприниматели опирались на церковные нормы в жизни и бизнесе, интерпретируя ценности Русской Православной Церкви в желательном для себя жизненном и рыночном контексте. Так появляется новая религиозная страта, которая заметно отличается как от духовенства и монахов, так и от традиционных верующих и сочувствующих Церкви людей.

Формирование религиозной потребности определяется духовными исканиями, кризисом прежних убеждений, переоценкой естественнонаучной картины мира, сменой мировоззренческой парадигмы. Усвоение роли предпринимателя и определение этой роли через осознание нового статуса — православного предпринимателя, выявляет факторы формирования новой

православной когорты и механизмы функционирования в обществе православных предпринимателей.

В практической деятельности, в образе действий руководителей православные ценности стали влиять на договорные отношения между партнерами, на деловое целедостижение, на формирование персонала, а также на весь комплекс формальных и неформальных систем коммуникаций, которые существуют в коммерческих организациях.

Объективное противоречие между двумя концептуально разными типами мировоззрения, религиозным и рыночным (в его потребительском варианте), формирует оригинальные и динамичные объяснительные модели истолкования противоположных ценностных систем, общественных, церковных и рыночных событий и явлений и социальных взаимосвязей, что делает исследуемый вопрос актуальным и наполненным общественно значимым содержанием.

Проводя сравнительный анализ экспертных интервью представителей духовенства и официальной позицией Русской Православной Церкви, которую выражают, прежде всего, высшие должностные лица в РПЦ, следует отметить единство взглядов как рядовых священников, так и руководства Церкви в понимании целевых и инструментальных православных ценностей.

Приведем пример сравнительного соотношения высказанных взглядов по поводу этических норм православного человека и христианской нравственности: Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл:

Если понятия добра и зла в России не такие как в Америке, то нравственности действительно не существует. Фильтр, необходимый для того, чтобы критически воспринимать обрушивающийся на нас поток информации — это в первую очередь наш нравственный голос, а нравственность — универсальная категория для всего человечества [3, с. 12].

Председатель Отдела внешних церковных связей архиепископ Волоколамский Илларион:

Реставрация смысла нравственных норм должна опираться на христианскую любовь. Нравственные ценности не могут быть относительны — это абсолютные категории.

Концепция прав человека должна дополняться критерием нравственной оценки тех или иных событий, поэтому права человека нельзя рассматривать без ответственности человека за свои поступки. У человека есть права, но у него есть и ответственность перед собой, Богом, обществом, своими близкими. Как гармонизировать эти начала, это задача которую нужно решить в диалоге между религиозными конфессиями и обществом. Абсолютные нравственные нормы, которые заложены в религиозных традициях, должны иметь место не только в личной жизни человека, но и в общественном пространстве [1, с. 35].

Настоятель Свято-Успенского Святогорского монастыря, архимандрит Макарий:

Мораль — это производное того, чем человек должен быть в Боге.

Иерей о. Василий:

Нужно отказаться от того, что удаляет нас от Бога, то, что содействует нашему сближению с Богом — нравственно, а то, что удаляет — безнравственно.

Иерей о. Иона:

Человек должен подражать Спасителю, должен стремиться к совершенству и поступать по совести, исполняя заповеди Божьи, законы Моисея и евангельские блаженства.

Иерей о. Савва:

Человек должен учиться хранить память о Боге, учиться каяться и молиться. Церковь это институт, который положительно влияет на нравственное здоровье общества. Человек должен быть «Словек» — то есть образ Божий, носитель Бога в себе, так как вначале было Слово. Бог стал человеком в образе Христа для того, что бы человек стал Богом.

Священник о. Михаил:

В Евангелии сказано — что суд принадлежит Христу, не будем судить людей. У каждого есть возможность и падения и покаяния. Если бы было государство у нас, тогда бы мы сказали со святым Иоанном Кронштадтским: «земное Отечество — преддверие Небесного».

Священник о. Иаков (Яков Амбарцумов):

Родить сознательных христиан можно только посредством правильного духовного воспитания и руководства. Как сказал наш русский философ Иван Ильин, «мир управляется из детской». Христианин всегда понимает, что талант — это дар Божий, а не личное качество человека, эту истину понимают христиане, поэтому православные бизнесмены всегда готовы помогать нуждающимся людям.

Определяя такую ценность, как «Церковь», респонденты формулировали ее функцию в обществе как соединительную между Богом и человеком. Церковь выступает важным фактором восстановления и возрождения нравственного сознания не только верующих, но и всего российского общества.

Жизнь человека в Православии важна ее «Обожением» — спасительным воздействием на людей Святого Духа, пребывающего в Церкви. Стяжание Благодати Святого Духа и спасение Души — это христианские цели земной жизни. Вера — это осуществление грядущего и уверенность в невидимом [5, с. 124].

Приведенные высказывания иерархов Русской Православной церкви и рядового духовенства указывают на совпадение в понимании базовых общественных и религиозных ценностей, одной из которых является мораль, нравственный закон.

Религиозные и этические требования, которые Церковь предъявляет тем, кто занимается и руководит бизнесом, можно сформулировать следующими тезисами:

«Следует отказаться от того, что удаляет человека от Бога, от его учения»;

«Нельзя осуждать, так как осуждение убивает любовь, а Бог и есть любовь»;  
«Нравственное преобразование социального мира возможно только тогда, когда деятельность общества и его рыночных агентов, определяется религиозными и моральными нормами».

Обобщая результаты проведенного исследования, можно утверждать, что эмпирически полученные выводы обоснованы и репрезентативны и заключаются в том, что основные ценности православия можно определить как канонические правила и моральные нормы церковной жизни, которые должны разделять не только ортодоксальные православные христиане, но и нравственные граждане, которые руководствуются иными религиозными или светскими мировоззренческими установками.

В заключение можно сказать, что ценностные стратегии как института Русской Православной церкви и ее представителей, так и агентов рынка, православных коммерческих руководителей, стремятся к гармонизации ценностных систем на основе православной нравственности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Архиепископ Иларион (Алфеев). Диалог в программе «Церковь и мир» с журналистом Максимом Шевченко на канале «Россия 24». 12.01.2013.
2. Безрогов В. Г. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенческих отношениях: XX век и перспектива развития личности // Москва. — 2002. — № 4.
3. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. В режиме диалога // Православный журнал «Фома». — 2009. — № 5.
4. Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro et contra // Вестник Института социологии. — 2013. — № 6.
5. Семёнов-Тян-Шанский А. В. (Епископ Александр). Православный катехизис. — Киев, 2010.
6. Складорова Т. В. Религиозная социализация: проблемы и направления исследований // Вестник ПСТГУ. — 2011. № 4.
7. Филагорова О. Г. Методика и техника социологического исследования. Конспект лекций. — СПб., 2000.
8. Фолиева Т. А. Религиозная социализация: понятия и проблемы // Известия Иркутского государственного университета. — 2012. — № 2.
9. Хеллевик О. Социологический метод. — М., 2002.
10. Ядов В. Я. Стратегия социологического исследования. — М.: Институт социологии РАН, 2003.

## ХРЕСТОМАТИЯ ПО «ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕДАГОГИКЕ» В СИСТЕМЕ ПОДГОТОВКИ СПЕЦИАЛИСТОВ ДУХОВНОЙ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СФЕРЫ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПОДХОД

Хрестоматия по православной педагогике создается впервые, хотя потребность в таком учебном пособии назрела давно и обусловлена необходимостью ознакомления с одним из существующих в современной педагогике направлений — духовно-нравственными основами образования. Совокупность проблем, отраженных в материалах хрестоматии позволяет считать, что это учебное пособие может быть широко использовано как в подготовке будущих специалистов-теологов, так и в общей системе подготовки учителей школ, работников внешкольных учреждений.

**Ключевые слова:** православная педагогика, христианская антропология, духовно-нравственные основы воспитания, хрестоматия, социализация.

*L. V. Zagrekova, L. V. Kilyanova*

*An anthology of Orthodox pedagogy in the system of training specialists spiritual and educational sector: a conceptual approach*

An anthology of Orthodox pedagogy is created for the first time, although the need for this tutorial is long overdue and is caused by necessity of acquaintance with one of the existing in modern pedagogy directions — the spiritual and moral foundations of education. The set of issues, reflected in the materials of the course reader allows you to read that this manual can be widely used in the training of future specialists-theologians, and in the General system of teacher training schools, childcare workers.

**Keywords:** Orthodox pedagogy, Christian anthropology, spiritual and moral foundations of education, reader, socialization.

---

\* Загрекова Лилия Васильевна — доктор педагогических наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, zagrekovalv@yandex.ru

Кильянова Лилия Викторовна — кандидат педагогических наук, доцент Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, lvk2014@bk.ru



## Актуальность проблемы исследования

Актуальность проблемы составления хрестоматии по «Православной педагогике» обусловлена необходимостью ознакомления будущих учителей, воспитателей, специалистов в области теологии, практических работников общеобразовательных школ с одним из существующих в современной педагогике направлений: духовно-православными основами образования, которые базируются на православных культурных традициях. Сегодня образование, как никогда, нуждается в духовно-нравственной основе. Это подчеркивается и в новом «Федеральном государственном образовательном стандарте общеобразовательной школы» (2010) [12, с. 19]. Согласно данному документу впервые за последние двадцать лет задачи духовно-нравственного воспитания школьников рассматриваются в качестве ключевых. Сегодня ставится задача подготовки нового учителя для новой российской школы, при этом стратегия подготовки учителей должна включать в себя и обновленную морально-этическую, духовно-нравственную составляющую [13, с. 5], что объективно создает предпосылки для углубленного овладения новым поколением учителей традиционной для России (христоцентричной) основой образования и воспитания. На воссоздание опыта духовной жизни нашего общества ориентировано православное направление педагогической мысли.

Особенности современной секуляризованной педагогики заключаются в отрицании Бога при воспитании ребенка. Эта традиция воспитания ребенка без религии, идущая еще со времен эпохи Просвещения, на место Бога ставит исключительно силу разума. Вместе с тем опыт духовной жизни людей говорит о том, что человека нельзя сводить к сознанию, мышлению и рассудку. Забота о развитии ума часто бывает источником душевных искривлений и заболеваний (С. Ю. Дивногорцева). Поэтому православный подход к решению педагогических проблем предполагает прежде всего духовное и нравственное осмысление педагогических процессов, следование религиозным представлениям о человеке. Все это актуализирует проблему изучения сущности православной педагогики, ее целей, задач, содержания, методологических основ, категориального аппарата. Вместе с тем обозначенная проблема может быть достаточно полно и глубоко раскрыта только при условии составления хрестоматии по данной отрасли педагогического знания, в содержание которой будут включены систематически подобранные материалы из творений Отцов Церкви, работ известных светских и православно-ориентированных философов, психологов и педагогов, посвященных теоретико-методологическому и практическому осмыслению проблем образования растущего человека (питомца).

### **Православная педагогика как теоретическая основа составления хрестоматии по данной отрасли педагогического знания**

В последние годы в нашей стране растет интерес к национальным истокам культуры и просвещения, специфическим особенностям русской педагогики, ее концептуальным основам как теоретической базе практической деятельности учителей по воспитанию растущего человека. Анализ результатов

исследований отечественных ученых (Л. Н. Беленчук, С. Ю. Дивногорцева, О. Л. Янушкявичене и др.) показал, что русская педагогика отражает в своем развитии общие закономерности мировой педагогики и образования. Но она имеет и свойственные ей одной характерные основания и особенности. Одно из таких оснований — ее древнее, восходящее к христианским православным истокам понимание просвещения как возрастания всего человека и всех его сил — духа, души и тела. Православие было базовой основой развития школы и педагогики в Древней Руси и стало основой русского образования на долгие века. Оно высветило особую природу детства, утвердила любовь к ребенку в качестве главного средства воспитательного воздействия. Учение апостолов, а затем и отцов Церкви развило христианскую педагогическую мысль, укрепило ее в сознании современников и последующих поколений. Углубленное развитие русская педагогика получила в XIX в. Это было связано с зарождением в первой половине XIX в. русской религиозной философии. Представители религиозно-философского направления — И. А. Бердяев (1874–1948), В. В. Зеньковский (1881–1962), В. В. Розанов (1856–1919), И. А. Соловьев (1907–1983), П. А. Флоренский (1882–1937) оказали большое влияние на разработку педагогических проблем. Идеологическим ориентирами этого направления были: любовь, софийность, соборность, общий дух, идеалы православия, целостный человек. При этом базовыми ценностями их философских концепций были: свобода личности, Бог как абсолютный источник истины, творчество.

Выявление целей, задач, закономерностей русской педагогики, которая оформилась в XIX в. в самостоятельную отрасль знания, предполагает раскрытие ее методологических основ. Исследование показало, что методологической основой русской педагогики конца XIX и начала XX вв. является христианская антропология, христианская концепция возникновения и развития мира. В основе христианской антропологии лежит учение об образе Божиим в человеке. Это ее центральная и основная мысль. Русский христианин философствующий педагог XX в. В. В. Зеньковский писал: «В основе христианской антропологии, как ее центральная и основная идея, лежит учение об образе Божиим в человеке.... Но откровение об образе Божиим в человек есть главное и основное в христианской антропологии» [9, с. 235–236]. Христианская антропология послужила основанием для развития русской педагогики. Отечественная педагогика, согласно К. Д. Ушинскому (1824–1870), выросла из православного мировоззрения. В современных исследованиях православная педагогика рассматривается как «воцерковленная педагогика и педагогика воцерковления» [10, с. 44].

Важной особенностью русской педагогики является ее философско-богословская направленность. Поэтому в современных учебных пособиях по истории отечественной педагогики [1; 2 и др.] включена характеристика материалов, отражающих развитие философии образования. В них представлена и светская, и церковная православная педагогическая мысль, которые рассматриваются в тесной взаимосвязи и взаимовлиянии. «Именно в этом единстве (нарушенном в годы советской власти), — пишет Л. Н. Беленчук, — выявилась культурно-историческая специфика российской теории и практики образования и воспитания ...» [2, с. 5]. Достижения светской педагогики

достаточно высоко оцениваются и в работах православных педагогов. Так, В. В. Зеньковский, критикуя «просвещение» и секуляризм, в то же время соглашается с тем, что секуляризация в целом и зарождение светских начал в педагогике сыграли положительную роль [см.: 8]. Игумен Георгий (Шестун) отмечает, что ни в теоретическом, ни в практическом плане нельзя считать потерянными прошедшие десятилетия, так как светская педагогика и психология привнесли в дело воспитания много полезного. Необходимость учета достижений педагогической теории советского периода при рассмотрении проблем истории отечественной педагогики обосновывается в работах Л. Н. Беленчук. По ее мнению,

эпоха советского строя важна для понимания многих особенностей российской педагогической традиции, трансформировавшихся под влиянием времени, однако возрождающихся в наши дни в российской воспитательной теории и практике [2, с. 8].

Анализ современной отечественной философской, психологической, педагогической научной литературы показал, что в работах ученых обосновывается идея о необходимости возрождения и утверждения в российской общественной жизни, в воспитании детей и молодежи основных базисных национальных ценностей. По мнению Е. П. Белозерцева и В. М. Меньшикова,

сегодня нам чрезвычайно важно понять, что современная педагогика должна вырастать на христианской почве, ибо, как сказал Ушинский, «для нас нехристианская педагогика есть вещь немыслимая — безголовый урод и деятельность без цели, предприятие без побуждения позади и без результата впереди». И если мы это сможем понять, тогда мы возвратимся к такой фундаментальной категории, как человек — составная часть Природы, от разумной жизнедеятельности которого устанавливаются взаимоотношения общества и космоса; мы возвратимся к таким ключевым словам, как святость, совесть, стыд, и многим другим забытым русским словам и понятиям; мы согласимся с тем, что в конечном итоге сознание и быт человека определяется не политической, не экономической, не конституцией, а культурой, духовной жизнью и добрыми деяниями каждого из нас [3, с. 182].

Обозначенная идея получила углубленное развитие в современных исследованиях Е. П. Белозерцева, В. В. Вараввы, С. Ю. Дивногорцевой, В. И. Слободчикова, Л. С. Шеховцовой и др. Согласно Е. П. Белозерцеву и В. В. Варавве, российскому обществу еще предстоит осмыслить, понять все трагические последствия секуляризованной России, секуляризованного образования, секуляризованного человека. Ученые утверждают, что не обращать внимания на религиозный компонент нашего бытия не просто ошибочно, но и методологически не верно. Педагогика, привитая к религиозному корню, вообще к духовной традиции культуры, благодаря своей внутренней бытийной стабильности заведомо избавлена от множества несущественных антиномий, неопределенностей и несуразиц, связанных с обоснованием цели, принципов воспитания, разработкой и иерархичным выстраиванием ведущих категорий и т. д. Православное христианство предлагает нам целостный взгляд на человека, культурно-образовательную среду, взаимодействие человека с окру-

жающим миром. Идеология, содержание и технология совершенствования современного российского образования может быть правильно сформулировано в одном единственном случае — если выстроить траекторию развития современного общества как органически продолженное развитие предыдущей истории и культуры [4, с. 3–13]. На обозначенные выше идеи мы опирались при разработке теоретико- методологических основ составления хрестоматии по «Православной педагогике», ее целей, задач, содержания.

### Сущность понятия «хрестоматия»

Анализ научной — философской, психологической, педагогической литературы показал, что термин «хрестоматия» используется преимущественно для обозначения таких понятий, как «учебное пособие» (В. М. Полонский); «учебная книга» (Е. С. Рапацевич); «сборник систематически подобранных материалов каких-либо отраслей знаний» (Г. М. Коджаспирова, А. Ю. Коджаспиров). В исследованиях ученых подчеркивается образовательное значение хрестоматии, ее предназначение главным образом для «школьного употребления». Так, в «Энциклопедическом словаре» Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона отмечается: «...хрестоматия, *греч.*, в древности и в эпоху Возрождения сборник избранных литературных отрывков, ныне предназначается, главным образом, для школьного употребления» [5, с. 549]. Приведем другие определения понятия «хрестоматия» с целью выявления ее существенных признаков. Согласно Е. С. Рапацевичу,

хрестоматия — учебная книга, представляющая собой сборник систематически подобранных материалов какой-либо отрасли знаний — художественных, мемуарных, научных, публицистических произведений или отрывков из них, а также различных документов. Обычно материалы, включаемые в хрестоматию, подбираются в соответствии с целями обучения определенному учебному предмету в данном типе школы [15, с. 862].

По мнению В. М. Полонского,

хрестоматия — учебное пособие, представляющее собой сборник систематически подобранных художественных, мемуарных, научных, учебных материалов или отрывков из них, а также других документов. В сочетании с учебниками и учебными пособиями позволяют добиваться более глубокого восприятия и осмысления научных и исторических текстов, произведений художественной литературы. Формируют научное мировоззрение учащихся, способствуют развитию их устной и письменной речи, самостоятельности мысли. Для студентов и учителей дают ценный методический и справочный материал [14, с. 83].

Согласно Г. М. Коджаспировой и А. Ю. Коджаспирову,

хрестоматия — сборник систематически подобранных в учебных целях или для самообразования текстов по какой-либо отрасли научного знания [11, с. 380].

На основе анализа приведенных и других определений можно сделать вывод о следующих существенных признаках, входящих в содержание обозначенного понятия:

— хрестоматия — это сборник систематически подобранных материалов какой-либо отрасли знаний (художественных, мемуарных, публицистических произведений или отрывков из них, а также различных документов);

— материал, включаемый в хрестоматию, подбирается в соответствии с целями обучения определенному учебному предмету в данном типе школы, а также для самообразования обучающихся;

— тексты хрестоматии дают для студентов и учителей ценный методический и справочный материал.

Исследованиями отечественных ученых выявлено следующее теоретическое и практическое значение хрестоматии по какому-либо учебному предмету: сборник систематически подобранных материалов позволяет добиваться в сочетании с учебниками и учебными пособиями более глубокого восприятия и осмысления научных и исторических текстов, произведений художественной литературы; материалы хрестоматии формируют научное мировоззрение, стимулируют развитие устной и письменной речи, самостоятельности мысли обучающихся.

В контексте вышеизложенных подходов в настоящем исследовании под хрестоматией «Православная педагогика» понимается учебная книга (учебное пособие), представляющая собой сборник систематически подобранных материалов из документов об образовании, творений святых Отцов Церкви, работ дореволюционных и современных светских и православно ориентированных философов, психологов и педагогов, раскрывающие теоретико-методологические основы русской педагогики, ведущих проблем обучения, воспитания и социализации растущего человека и обеспечивающие осмысление в русле православной мысли достижений отечественной русской и современной светской педагогики.

### **Научные основы моделирования и конструирования хрестоматийного материала по «Православной педагогике»**

Анализ результатов исследования по обозначенной проблеме, опыта работы высшей и общеобразовательной школы показал, что моделирование и конструирование хрестоматийного материала с последующим применением его в образовательном процессе может осуществляться только на основе и в тесной взаимосвязи с учебными программами, учебниками и учебными пособиями по данному учебному предмету (в нашем случае по «Православной педагогике»), в которых определены цели обучения, структура и содержание учебного курса, концептуальные основы его построения. Таким учебным пособием стало для нас пособие Л. В. Загрековой «Православная педагогика. Ч. 1: Общие основы педагогики. Теория и методика воспитания» (2011), рекомендуемого студентам вузов, обучающимся по специальности «033400 — Теология», преподавателям учебного курса «Основы православной культуры» для учащихся общеобразовательной школы, а также студентам духовных учебных заведений, священнослужителям, студентам педвузов, педагогам школ, колледжей, родителям и всем интересующимся проблемами воспитания детей [7]. (Автор учебного пособия

доктор педагогических наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина награждена за него Дипломом лауреата Всероссийского конкурса на лучшую научную книгу 2011 г.). В связи с вышеизложенным материалы текстов, включаемые в содержание хрестоматии «Православная педагогика», мы подбирали с учетом учебных целей, сформулированных в учебной программе по данной дисциплине и отраженных в учебном пособии. Такими целями являются: 1) развитие и углубление у будущих специалистов знаний о современных направлениях развития педагогики, одним из которых является обращение к духовно-нравственным традициям дореволюционного отечественного образования и воспитания; показ перспективности данного направления; 2) расширение общепедагогического кругозора студентов, формирование у них ценностного отношения к духовно-нравственным традициям отечественного образования и воспитания, создаваемым в России на православной основе; 3) формирование у будущих специалистов системы знаний об историко-церковных основах православной педагогики; о ее общих теоретических проблемах; особенностях духовного становления человека в разные годы его жизни и воспитания ребенка в православной семье; об основных проблемах светского и духовного образования в современной школе; развитие у студентов историко-педагогического подхода к педагогическим явлениям, умения мыслить педагогическими категориями в контексте основных идей православной педагогики, оказывать помощь православно-ориентированным родителям по воспитанию детей, учитывать мировоззренческие позиции этих детей в своей образовательно-воспитательной деятельности.

Исследование показало, что при отборе для хрестоматии текстов из огромного наследия русской философской, психологической и педагогической мысли целесообразно учитывать и использовать ведущие концептуальные идеи, лежащие в основе конструирования содержания обозначенного выше учебного пособия. Такими концептуальными идеями являются:

— теоретико-методологическое осмысление всех излагаемых в учебном пособии проблем, касающихся целей, задач, содержания, форм и методов воспитания детей в семье и в школе, функций семейного воспитания, профессиональной деятельности учителя, с позиций и в контексте христианской антропологии, христианской концепции возникновения и развития мира;

— утверждение идеи любви и всемерного уважительного отношения к личности ребенка как ведущего средства воспитания растущего человека;

— обусловленность специфических черт отечественного образования и школы православием как органической религией для русского народа и православной педагогикой как историческим фундаментом традиционной российской школы;

— рассмотрение светской и церковной православной педагогической мысли в тесной взаимосвязи и взаимовлиянии.

В соответствии с обозначенными концептуальными идеями в хрестоматию целесообразно включить творения святых Отцов Церкви (преподобный Серафим Саровский чудотворец; святитель Феофан (Говоров) Вышенский Затворник; архиепископ Фаддей (Успенский); архиепископ Евсевий (Ор-

линский); схииерарх Иероним (Маслов) и др.), труды религиозных философов (протоиерей В. В. Зеньковский, И. А. Ильин и др.), психологов (протоиерей В. В. Зеньковский, священник Б. В. Ничипоров и др.), православно ориентированных педагогов (К. В. Ельницкий, Н. А. Олесницкий, К. Д. Ушинский и др.), в которых раскрывается сущность христианской антропологии как методологической основы русской педагогики и рассматриваются ключевые проблемы воспитания растущего человека в данном контексте. В хрестоматию целесообразно включить также наиболее значительные статьи, фрагменты из сочинений современных светских ученых (философов, психологов и педагогов). Это позволит, одной стороны, познакомить читателя с достижениями светской педагогики и психологии в исследовании актуальных проблем воспитания, развития и социализации детей и молодежи, с другой стороны, осмыслить эти достижения в русле православной педагогической мысли.

Весьма важна при составлении хрестоматии проблема структурирования подобранных составителями текстов. Исследование показало, что с целью успешного решения данной проблемы целесообразно учитывать прежде всего структуру учебника (или учебного пособия), в сочетании с которым подобранные тексты позволяют добиваться более глубокого восприятия и осмысления обучающимися изучаемого материала. В настоящем исследовании моделирование содержания хрестоматии «Православная педагогика» обеспечивалось путем подбора и расположения материала в соответствии с логикой и структурой учебного пособия Л. В. Загрековой. В связи с этим хрестоматия по «Православной педагогике» должна состоять, как и учебное пособие по данному курсу, из двух разделов (раздел 1 «Общие основы педагогики»; раздел 2 «Теория и методика воспитания») и одиннадцати глав. Текстовой хрестоматийный материал внутри глав должен быть расположен в соответствии с логикой содержания и структурой названного учебного пособия. Данный подход обеспечивает такой позитивный аспект в составлении и расположении хрестоматийного материала, как глубоко продуманный и обоснованный отбор материала, раскрывающий проблемы христианского воспитания детей с философских, психологических и педагогических позиций, логичность и взаимосвязь в расположении первоисточников.

Хрестоматийный материал предполагает различные формы самостоятельной работы читателя с книгой: анализ текстов, объяснение причин возникновения той или иной концепции, определение ее сущности и методологических основ, выявление связей между теорией и практической учебно-воспитательной деятельностью соответствующего временного периода.

Подобранный таким образом хрестоматийный материал познакомит будущих специалистов духовной и образовательной сферы с богатейшим наследием русской и современной педагогической мысли по проблемам воспитания детей, что ориентирует их на восстановление традиций, уклада жизни, духовное обогащение воспитанников. Кроме того, хрестоматия даст студентам, учителям, родителям обучающихся ценный методический и справочный материал.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Беленчук Л. Н. История отечественной педагогики. — М.: ПСТГУ, 2005.
2. Беленчук Л. Н., Янушкявичене О. Л. История зарубежной и русской педагогики. — М.: ПРО-ПРЕСС, 2011.
3. Белозерцев Е. П., Меньшиков В. М. Место Ушинского в российской и мировой педагогике // К. Д. Ушинский и русская школа. Беседы о великом педагоге / Под общ. ред. д. п. н., проф. Е. П. Белозерцева. — М.: Роман-газета, 1994. — С. 176–184.
4. Белозерцев Е. П., Варавва В. В. «Должное» как вектор преодоления кризиса современного российского образования // Педагогика. — 2013. — № 7. — С. 3–13.
5. Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Философия и литература. Мифология и религия. Язык и культура. — М.: Эксмо, 2001.
6. Воспитание здорового ребенка. Хрестоматия в двух частях / Сост. к. мед. н. В. В. Ильющенко, к. п. н. Т. А. Берсенева. — М.: Паломник, 2007.
7. Загрекова Л. В. Православная педагогика. Ч. 1: Общие основы педагогики. Теория и методика воспитания. — Н. Новгород: НГПУ, 2011.
8. Зеньковский, протоиерей. Педагогика. — Клин, 2004.
9. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // Зеньковский В. В. Педагогические сочинения / Сост. Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский. — Саранск: Красный Октябрь, 2002. — С. 206–339.
10. Игумен Георгий (Шестун). Православная педагогика. 4-е изд, испр. и доп. — М.: ПРО-ПРЕСС, 2010.
11. Коджаспирова Г. М., Коджаспиров А. Ю. Словарь по педагогике (междисциплинарный). — Москва: ИКЦ «МарТ»; Ростов н / Д: Изд. центр «МарТ», 2005.
12. Кондаков А. М. Федеральный государственный стандарт общего образования и подготовка учителя // Педагогика. — 2010. — № 5. — С. 18–23.
13. Магросов В. Л. Новый учитель для новой российской школы // Педагогика. — 2010. — № 5. — С. 3–9.
14. Полонский В. М. Словарь по образованию и педагогике. — М.: Высшая школа, 2004.
15. Психолого-педагогический словарь / Сост. Е. С. Рапацевич. — Минск: Современное слово, 2006.



## *Социальные аспекты культуры*

УДК 725.812 + 304.3

*А. Ю. Крамер\**

### КОНЦЕРТНЫЙ ЗАЛ КАК АРХИТЕКТУРНЫЙ ОБЪЕКТ В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В статье рассматриваются некоторые теоретические проблемы описания концертного зала во взаимосвязи архитектурных и социокультурных аспектов. Предлагаются уточненное определение понятия «концертный зал» как архитектурного типа, а также четырехкомпонентная модель описания концертного зала в структуре культурного пространства.

**Ключевые слова:** концертный зал, концертная ситуация, архитектура, культурное пространство.

*A. Yu. Kramer*

*Concert hall as architectural object in cultural space*

The article explores some theoretical issues concerning problems of description of 'concert hall' concept in interrelations of its architectural and socio-cultural aspects. The recently verified definition of 'concert hall' as architectural class and the four-component descriptive model for concert hall classification within cultural space are suggested.

**Keywords:** concert hall, concert, concert situation, architecture, cultural space.

Систематическому рассмотрению концертного зала как архитектурного объекта (сооружения определенного архитектурного типа) посвящена весьма обширная зарубежная литература. Многие из зарубежных исследователей также рассматривают концертный зал в связи с развитием музыкальной культуры [16; 17; 19]. Работ, посвященных отечественным концертным залам, на удивление мало, они фрагментарны и немногочисленны; систематическое рассмотрение архитектуры концертного зала во взаимосвязи с развитием отечественной музыкальной культуры практически отсутствует. Литература, посвященная концерту (как музыкальному жанру) и концертной жизни, чрезвычайно обширна как в отечественном, так и в зарубежном музыкознании, однако рассмотрение

---

\* Крамер Александр Юрьевич — методист Центра технического творчества и информационных технологий Пушкинского района Санкт-Петербурга, aykramer@gmail.com

конкретных физических обстоятельств места создания или исполнения музыки не входит в предмет музыкознания (и тем самым выпадает из освещения) — равно как конкретика событий, имевших место в архитектурном сооружении, не входит в предмет истории архитектуры (с аналогичными последствиями). Кроме того, взаимосвязь и взаимозависимость архитектуры концертного зала и художественных, а также (более широкого круга) социокультурных обстоятельств находятся в междисциплинарном поле и требуют разработки такой исследовательской методологии, которая позволила бы вовлечь и адекватно включить в изыскание сведения из строительной физики, архитектурной акустики, истории «индустрии развлечений», социологии, истории права, истории техники и т. д.

Любой концертный зал — это архитектурный объект определенного типа, функции которого раскрываются только в момент события концерта, в связи с событием концерта и в конкретных художественных и социокультурных обстоятельствах. Говоря об «архитектурном типе», мы расширяем разработанное Ж. Н. Л. Дюраном и А. Х. Катремером де Кинси понятие, используем идеи Е. И. Кириченко и вводим в рассмотрение, помимо функциональности (в т. ч. градостроительной) историко-культурный контекст, «иначе говоря, тот содержательно-социологический аспект, который связывает утилитарную функцию зданий с функцией идейно-художественной» [6, с. 130].

В России концертный зал (впрочем, и сам концерт как музыкальный жанр или как тип события) является порождением европейской культуры XVI–XVIII столетий; он был привнесен в Россию в ходе петровских (и особенно послепетровских) преобразований XVII–XVIII веков. На «внедрение» его в ткань отечественной культуры и дальнейшее развитие оказывали влияние как обстоятельства, общие для отечественной и мировой культуры, так и специфические для России.

В данной статье мы рассмотрим лишь некоторые обстоятельства, имеющие значение для рассмотрения концертного зала как комплексного явления культуры.

## 1.

Концерт как публичная исполнительская форма существования музыкального искусства в европейской культуре присутствует с рубежа XVI–XVII вв (концерт как жанр музыкального произведения возник примерно в тот же период). Объем понятия «концерт» (как события) с течением времени значительно расширился. Так, в словаре аббата Фери (1765) концерт — это «собрание музыкантов, которые поют или играют на музыкальных инструментах» [18]. Из монографии Е. Дукова (2003) читатель может узнать, что концерт — это «устойчивая поливариантная форма сценического существования искусства, феноменально неуловимая», для поэтики которой характерна «несвязанность с замкнутой и ограниченной площадкой» [4]. Интересно, что, как бы ни трактовалось понятие концерта, в европейской культуре (по крайней мере со времен трактата М. Мерсенна «*Harmonie Universelle*» (1636)) постепенно формируется требование особых условий для места

концерта. Концертный зал как специализированное (сначала в социальном, а затем и в архитектурном смысле) общественное помещение для проведения концертов появился в Европе в последней трети XVII в., в России — во второй половине XVIII в. Что интересно, в музыкальных словарях и справочниках до последней четверти XIX в. статья «концертный зал» отсутствовала. Архитектурные же словари и справочники начинают выделять концертный зал как особое помещение только после выхода фундаментального двухтомника «Акустика» лорда Рэля (1870).

До настоящего времени не существует общепринятого теоретического представления о том, такое концертный зал в архитектурном смысле. Если обобщить разрозненные определения признаков концертного зала с последней четверти XIX столетия и по наше время, мы получим следующее определение: концертный зал — это общественное помещение зального типа, отличающееся функциональным и конструктивным разделением единого объема на зоны исполнителей и слушателей и предназначенное для исполнения музыки на акустических музыкальных инструментах (и для слушания такой музыки). В версиях XX в. вторая часть определения выглядит так: «предназначенное для исполнения музыки на акустических или электронно-акустических инструментах и для слушания такой музыки без дополнительного звукоусиления».

В середине XVIII в. в Оксфорде появляется первое специализированное здание концертного зала, и далее в течение примерно столетия в Европе складывается специфический тип общественного здания, в котором, если следовать формуле Л. Салливана «форма следует функции» («Where function does not change form does not change» [24]), собственно помещение концертного зала является единственным и/или главным функциональным центром здания (в силу чего само здание получает имя «концертного зала»). Проходит столетие, и с середины XIX в. как в Европе, так и в России концертный зал оказывается местом систематических музыкальных «увеселений»; формируется массовая культура — и концертный зал выступает уже как фактор культурной политики (поначалу локальной), что в свою очередь формирует потребность в градостроительном осмыслении места строительства новых залов (таких как, к примеру, Concertgebouw в Амстердаме или Koncerthus в Стокгольме). К числу важных объективных факторов, способствовавших росту значения концертных залов, следует отнести все возрастающую мобильность концертантов и слушателей (особенно бурное строительство железных дорог в XIX в. и появление гражданской авиации в XX в.).

Концерт как событие за три с лишним века существования изменился весьма сильно, концертный зал как архитектурный объект в течение этого времени также претерпел изменения: расширился репертуар планировочных схем — однако в базовой своей части это все тот же единый объем с функциональным его разделением. По сути это означает, что архитекторы-проектировщики концертных залов ориентируются (помимо требований заказчика и строительных нормативов) на весьма стабильный «идеальный образ» не только внешней архитектурной формы здания в контексте городского пространства, но и на достаточно устойчивый «идеальный обобщенный

образ» звука, который будет воспринят внутри зала (это важное для архитектора существенное различие «внутри» и «вовне» [23, р. 169]). Д. Ховард и Дж. Ангус [22] высказали гипотезу, согласно которой наиболее стабильным остается в культуре эстетический эффект специфического архитектурного структурирования объема концертного зала, порождающий «эффект двойного акустического преобразования», который заключается в следующем: звук порождается и преобразуется музыкальным инструментом, после чего попадает в зал и второй раз преобразуется его архитектурными элементами (а также декором, мебелью и естественными звукопоглотителями — слушателями). При этом и исполнители, и слушатели оказываются как бы внутри музыкального инструмента, которым становится зал во время концерта. Гипотеза весьма любопытная и достойная экспериментального подтверждения или опровержения.

## 2.

Исследование концертного зала — это всегда в той или иной мере изучение восприятия самой обстановки концерта слушателем или исполнителем. Отечественные исследователи еще в 1985 г. заметили:

Когда архитектура сама по себе является объектом человеческого внимания, на психику тех, кто находится среди архитектурных произведений, влияет множество различных факторов, и выделить из них собственно архитектурные затруднительно. Но самое важное — определить характер эмоционального воздействия архитектуры как раз тогда, когда внимание направлено не на архитектуру, когда она играет роль фона [5, с. 56].

Здесь есть тонкий момент психологического воздействия архитектуры на слушателя во время концерта, которому, к сожалению, в наши дни уделяется мало внимания. Проблема в том, что субъективные переживания могут быть прямо вызваны архитектурой, а могут и не быть. В оценках мы почти всегда имеем дело со смесью впечатлений от музыки, общей реакции аудитории, визуальности события, вплоть до удобства кресел или запахов, с поправками на самоцензуру и ожидания, «спекшихся» в единый образный конгломерат, в каждом случае нуждающийся в расшифровке.

Так, Р. Шуман пишет о Большом зале Дворянского собрания в Санкт-Петербурге, что он «роскошный» [13, с. 164], — о чем идет речь: о роскоши отделки зала, мехах и бриллиантах аудитории, о «роскоши» акустики? Или вот еще пример. П. И. Чайковский писал в дневнике о концерте в честь открытия Карнеги-холла в присутствии пяти тысяч зрителей: «...освещенная и наполненная публикой, она (зала. — А. К.) имеет необыкновенно эффектный и грандиозный вид» [14, с. 251]. Казалось бы, все понятно и очевидно — если не забывать о том, что Чайковский видит зал с места дирижера (он принимал участие в концерте как приглашенная звезда) и если не учитывать его же запись в дневнике о репетиции тремя днями раньше: «Расположен оркестр в ширину всей громадной эстрады, вследствие чего звучность скверная, неровная» [14, с. 247].

Проблема в том, что мы не можем сказать, как на самом деле (т. е. объективно) «звучал зал» (психоакустика как систематическая дисциплина возникла только в середине, а адекватные средства звукозаписи — в конце XX в.). Анализируя мемуары и письма музыкантов, а также рецензии критиков XVIII–XIX вв, мы неизбежно будем иметь дело с вероятностной реконструкцией слушательской субъективности. Дело осложняется еще и тем, что музыкальная критика (до появления как минимум качественной звукозаписи) фиксировала акустические свойства концертных помещений в связи с музыкальными событиями либо в ситуациях однозначно безобразной акустики, либо в случаях открытия нового зала (отталкиваясь от определенных ожиданий и опыта).

Еще один пример. В 1900 г. Только что открытый Концертный зал И. Маклецкого в Екатеринбурге корреспонденту «Уральской жизни» напомнил «отчасти зал Кредитного общества в Петербурге» [2] (чем именно — автор не уточняет). Очевидно, репортер предпочел сравнение с одним из престижных столичных камерных залов; однако проблема в том, насколько его собственный образ петербургского зала соответствовал опыту его провинциальных читателей (или существовавшему на тот момент у них образу «идеального зала»).

И здесь есть еще один тонкий момент. Концерт и концертный зал возникли в связи с появлением симфонического оркестра, первоначально в оперном театре, а затем ставшего самостоятельной исполнительской «единицей». При этом имплицитно существовавшее в ранней опере требование «сосредоточенности настроения, той же остроты и глубины реакции, которые на протяжении веков были особенностями восприятия духовного искусства» [7, с. 24], предъявляемое к слушателю, сохранилось и для самостоятельной симфонической (и вообще инструментальной) музыки. Инструментальная («чистая») музыка сравнительно недолго оставалась «музыкой для слышания» — уже с первой трети XIX в. гастрольная практика «романтических виртуозов» обозначила поворот события концерта в сторону зрелищности. Концертные практики XX в. уравнили в правах концерт академической музыки, концерт, составленный из произведений массовых жанров, а также «сборный» концерт, в который могли включаться номера вплоть до цирковых (на конец XX в. выделялось семь основных типов концерта [8; 12]). Как следствие — концертный зал обретает многофункциональные разновидности, а к концу XX в. многофункциональный зал становится наиболее используемым в архитектурной практике типом концертного сооружения.

Однако существует (на данный момент только в России, а до середины XX в. — практически повсеместно) единственная институция — консерватория, — сохранившая подход к слушанию музыки не как к «потреблению напоказ», а как к «поклонению». Причем этот подход воспроизводится как комплекс специфических практик, под которые создавались концертные залы самих консерваторий. В отечественной культуре, подчеркнем, это явление сохраняется и в наши дни, а в Европе и Америке позиции «поклонения музыке» сильно пошатнул авангард 1960-х гг. и главное — принципиально новая эстетика электроакустической и компьютерной музыки.

Тем не менее есть некоторые основания согласиться с Р. Тарускиным в том, что концерт как событие временами действительно выглядит анахронизмом [25, р. 93].

### 3.

При этом все еще недостаточно изученной представляется связь между «событием концерта» и тем, где именно он происходит: когда на самом деле начинается концерт как событие: в момент начала звучания музыки, в момент входа зрителя в зал или сразу после пересечения им внешней границы здания?

Мы предлагаем расширить понятие «событие концерта» до «ситуации концерта» (или «концертной ситуации»). Э. Гофман трактует понятие «ситуация» так:

Любое окружение, содержащее возможности взаимного наблюдения, которое длится, пока два или более человека находятся в непосредственном физическом присутствии друг друга, и распространяется на всю территорию, на которой это взаимное наблюдение возможно [3, с. 199].

В «концертную ситуацию» входят не только сам концерт, но и события, непосредственно предшествующие или следующие за ним, причем не только в концертном зале, но и в других помещениях вокруг него. Структура концертной событийности подчинена архитектурной упорядоченности концертного зала, с одной стороны, и системе правил поведения — с другой, что в целом дает нам описание концерта как определенного способа концертного взаимодействия.

Концерт и концертный зал — событие и архитектурный объект — взаимосвязаны и взаимозависимы; они должны рассматриваться как единое явление культуры. Исследовать эволюцию и воспроизводство концертного зала как архитектурного типа имеет смысл только в единстве архитектуры и концертной событийности в определенном культурном пространстве. В качестве методологической базы мы используем модель культурного пространства А. Быстровой [1], где различаются:

**(а) Пространство реального мира** — «территория, на которой существует, осуществляется и воспроизводится культура живущего сообщества» [1, с. 137]. Эта территория (имеющая географические координаты и размерность [20]) представлена в равной степени как природное (географическое, климатическое, ландшафтное) и архитектурное пространство, — прежде всего через концепты его «границ», «замкнутости» и «проницаемости» [26].

Применительно к концертному залу — это комплекс материальных архитектурных (а также строительных и градостроительных) решений и средств, в том числе: способы «навигации» [17] внутри здания или в зале, акустическая среда зала, дизайн интерьеров, иные средства «сенсорного регулирования» (по терминологии К. Линча [10]).

**(б) Пространство социума** представлено в культуре в формах социальности [1, с. 170], таких как социальные институты, формы и способы

организации общества, — прежде всего через ценностные аспекты «общественного», «личного» и «публичного». Применительно к концертному залу — это различные аспекты городской музыкальной жизни, «свернутые» в способ взаимосвязи между концертом как публичным событием и концертным залом как общественным помещением. Для каждого концертного зала в любой социокультурной ситуации необходимо уточнять свойства самого помещения, определяющие «рамку сцены человеческого поведения» [11] и взаимно определяемые ею. К таким свойствам относятся как минимум способы размещения музыкантов на сцене, способы взаимодействия артистов в процессе исполнения, территориальное разделение исполнителей и слушателей (включая реальную или воображаемую «красную линию» эстрады). В известной степени это также факторы взаимосвязи между планировкой концертного зала и актуальными правилами этикета («концертного церемониала», разного для разных типов концерта [4])

**(в) Пространство коммуникативное** (или информационно-знаковое) выявляет «сущностную особенность человеческого мира — смысл» [1, с. 184] и представлено в культуре через знаковые системы, языки, формализмы, методы, структуры и функции, благодаря которым мир выступает как носитель информации и смысла [1, с. 182]. Применительно к концертному залу — это типичные архитектурные способы решения символических и/или функциональных «центров притяжения» в структуре зала/здания, с одной стороны, и способы «перемещения человека и ценного места навстречу друг другу» [9, с. 12] в контексте концертной ситуации — с другой.

**(г) Интеллектуальное пространство** (которое есть «результат культуры и ее условие» [1, с. 200]) — пространство сознания (включая воображение, отыскание смысла, вопрошание, поиск ответа и иные формы мышления), в т. ч. эстетического, являющееся универсальным, в силу того, что оно «вобрало в себя и познание, и систему ценностей, и систему действий» [1, с. 207]. Одновременно это способы формирования и ретрансляции определенных культурных норм и идеалов, и прежде всего — образа «идеального» для данной социокультурной ситуации концертного зала [15] (может быть описан с помощью категориального аппарата, разработанного К. Линчем для «образа города» (элементы, пути, границы, районы, узлы, ориентиры)). Это норма соответствия жанра исполняемой музыки акустическим свойствам помещения [21], а также стереотипы проектирования и архитектурного оформления. В этом же пространстве находятся философские, научные, психологические, критические и т. п. способы интерпретации содержания концертной событийности.

При этом весь комплекс «культурного пространства концертного зала» находится во взаимодействии с широким спектром внешних по отношению к концертному залу социокультурных факторов: музыкальным образованием, концертным бизнесом, журналистикой и критикой, архитектурными конкурсами, юридическими и политическими обстоятельствами и т. д.

Как представляется, данная четырехкомпонентная модель описания может служить основой последующей типологии «культурного пространства концертного зала» через сочетание типа места концертной ситуации и типа

структуры концертной событийности. Предложенный метод комплексного описания концертного зала в контексте определенных культурно-исторических условий позволяет представить его и как особый архитектурный тип, отражающий и выражающий специфику культурного пространства концертного зала.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Быстрова А. Н. Проблема культурного пространства (опыт философского анализа). — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2004. — 240 с.
2. В добрый час! // Уральская жизнь. — 1900. — № 272 (03.10). — С. 2.
3. Гофман Э. Где находится действие // Гофман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу. — М.: Смысл, 2009. — 319 с.
4. Дуков Е. В. Концерт в истории западноевропейской культуры. — М.: Классика XXI, 2003. — 256 с.
5. Забельшанский Г. Б., Минервин П. Б., Раппапорт А. Г., Сомов Г. Ю. Архитектура и эмоциональный мир человека. — М.: Стройиздат, 1985. — 207 с.
6. Кириченко Е. И. Романтизм и историзм в русской архитектуре XIX века (к вопросу о двух фазах развития эклектики) // Архитектурное наследство. — 1988. — Вып. 36. — С. 130–143.
7. Конен В. Д. Третий пласт: новые массовые жанры в музыке XX века. — М.: Музыка, 1994. — 160 с.
8. Концертные залы / Под ред. М. Р. Савченко. — М.: Стройиздат, 1975. — 152 с.
9. Лапшина Е. Г. Архитектурное пространство: очерки. — Пенза: Изд. ПГУАС, 2005. — 127 с.
10. Линч К. Образ города. — М.: Стройиздат, 1982. — 328 с.
11. Раппапорт А. Г. К пониманию архитектурной формы: дис. ... д-ра искусств. — М., 2000. — 53 с.
12. Рекомендации по проектированию концертных залов. — М.: Москомархитектура, 2004. — 136 с.
13. Сапонов М. А. Русские дневники и мемуары Р. Вагнера, Л. Шпора, Р. Шумана. — М.: Дека-ВС, 2004. — 344 с.
14. Чайковский П. И., Дневники. — М.; Екатеринбург: Наш дом — L'age d'homme У-Фактория, 2000. — 296 с.
15. Янковская Ю. С. Архитектурный объект: образ и морфология: автореф. дис. ... д-ра архитектуры. — М., 2006. — 56 с.
16. Beranek L. L. Concert halls and opera houses: music, acoustics, and architecture. [2nd ed.]. — New York: Springer, 2004. — 661 p.
17. Blesser B., Salter L.-R. Spaces Speak, Are You Listening? Experiencing Aural Architecture. — Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2007. — 437 p.
18. Feraud J.-F. Nouveau dictionnaire universel des arts et des sciences françois, latin et anglois. — T. 1. — Avignon: Fr.Girard et Guillyn, 1756. — 604 p.
19. Forsyth M. Buildings for music. — Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985. — 398 p.
20. Gieryn T. F. A space for place in sociology // Annual Review of Sociology. — 2000. — N 26. — P. 464–466.



21. Gracyk T. Listening to music: performances and recordings // Performance: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies. — Vol. IV [ed. P. Auslander]. — London: Routledge, 2003. — P. 332–350.
22. Howard D. M., Angus J. Acoustics and Psychoacoustics. 4th ed. — Oxford: Focal Press, 2009. — 488 p.
23. Schumacher P. The Autopoiesis of architecture. — Vol. 1: The new framework for architecture. — Chichester: Wiley & sons Publ., 2011. — 466 p.
24. Sullivan L. H. The tall office building artistically considered // Lippincott's Magazine — 1896. — N 57 (march). — P. 403–409.
25. Taruskin, R. The Pastness of the Present and the Presence of the Past // Text and Act: Essays on Music and Performance. — New York: Oxford University Press, 1995. — P. 90–154.
26. Venturi R. Complexity and Contradiction in architecture. 3rd ed. — New York: Museum of modern art, 1987. — 136 p.

## РЕВОЛЮЦИЯ МЕДИА: ФОТОГРАФИЯ В ЦИФРОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В статье проводится социально-философский анализ основных сущностных отличий цифровых и аналоговых средств коммуникации на примере фотографии. На примере последствий перехода от аналоговых медиа к цифровым демонстрируются глубинные изменения как социальных практик, так и способов восприятия мира, организации памяти и структурирования опыта человеком. Способы внедрения цифровых средств коммуникации рассматриваются как имитация предшествующих им медиа.

**Ключевые слова:** фотография, цифровые медиа, революция медиа, философия фотографии, фотографический акт, общество и фотография, фотография и опыт.

*A. A. Khoroshilov*

*Revolution in media: Photography in the digital environment*

The article carries the social and philosophical analysis of the main differences between the nature of digital and analog media, by the example of photography. Analysis of consequences of the transition from analogue to digital, which can be seen in our time, demonstrates the profound changes in social practices, ways of perceiving the world, memory organization and structuring of human experience. The article demonstrates the way of the digital media implement based on simulation of previous media.

**Keywords:** photography, digital media, revolution of media, philosophy of photography, photographic act, society and photography, experience and photography.

Фотографии, такой, как мы ее знаем, приходит конец, но одновременно мы являемся свидетелями ее второго рождения.

Как любое средство коммуникации, фотография — это отражение общества, которое ее создало и приняло. Она может выступать как мощный стимул социальных и персональных перемен, действуя как очевидно, так и еле

---

\* Хорошилов Андрей Алексеевич — аспирант кафедры социальной философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, andrew-khoroshilov@yandex.ru

заметно. Этот процесс диалектичен, эволюционен и в значительной степени бессознателен, он открывает новые возможности, тогда как другие блокирует.

Цифровая фотография была сконструирована как однородная, эффективно воспроизводящая прошлое, легко продаваемая потребителю часть «цифровой революции». Имя «цифровая фотография» направлено на передачу серьезных изменений, при этом оно же парадоксальным образом ссылается на медиа, относящееся к механической эпохе. Неслучайно, что эта двусмысленность приводит к тому, что мы не берем на себя ответственности за собственное изобретение.

Двусмысленность необходима для того, чтобы снизить чувствительность к действительной революции, на которую лишь намекает слово «цифровая». Нам даются термины из природы и бытовой повседневности — apple (яблоко), мышь, веб (сеть), windows (окна), рабочий стол, word (слово), личный помощник — для того, чтобы описывать окружающий мир без вкуса, запаха, в котором прикосновения сведены к кликанью и набору текста, а взгляд постоянно ограничен новыми и новыми прямоугольниками.

За этим также скрывается выдающееся самоограничение, присущее этой новой технологической вселенной. Условный рабочий стол, который присутствует в любой современной операционной системе, превратился в нечто большее, чем просто дружелюбное и хитрое приспособление для продажи компьютеров дилетантам (как было на заре персональных компьютеров). Он привнес новый вид мышления, который выдвигает на первый план манипуляции с поверхностью и работу с устройством при полном незнании того, как оно функционирует внутри. Персональные компьютеры позиционируют себя как нечто оппозиционное и даже враждебное традиционному модернистскому представлению о том, что можно понять технологию, подняв крышку любого устройства и увидев его содержимое. Отличительной чертой современного компьютера, является то, что он не поощряет подобных фантазий, он превратил экран в самостоятельный мир.

Это мир, в котором человек часто чувствует свою ущербность, где машина считается умной, а человек может оказаться глупым. Компьютер обещает земную сверхприроду, в которой реальность — это не более чем удобная мера сложности, и эту сложность можно симулировать при помощи компьютерной графики, а впоследствии полностью превзойти.

Обманчивая внешность компьютера с его программами типа «рисование» и Веб «страницами» сводит к минимуму основные отличия цифровых средств коммуникации от их предшественников. Основанные на определенных сегментах, просчитанных вариантах выбора, бинарных стратегиях и на битах вместо атомов, цифровые медиа работают на репрезентативной модели, которая, будучи в состоянии симулировать аналоговые медиа, в итоге приобретает большую способность к трансформации в сравнении со всем, что было до нее. Рычагами действия цифровых медиа является абстракция, алинейность, асинхронность, превалирование кода над структурой, мультиавторствование, и, что самое важное, — обман природы в том виде, в котором мы ее знаем, путем переопределения пространства и времени. Они стимулируют другую логику и абсолютно новую философию жизни, двигаясь от авторитета

Ньютона к вероятности кванта, и от визуализации фенотипа к предпочтению закодированного генотипа.

Цифровые медиа переводят все в данные, которые ждут автора или публику (или машину) для своего реконструирования. Изображения можно превратить в музыку, а музыку — в текст. Их можно создать по алгоритму, а также редактировать обширной сетью анонимных пользователей. Синтезатор может воспроизводить музыкальные звуки, почти неотличимые от звуков флейты, но он может также объединять звуки, издаваемые лягушкой и гусем, при этом добавляя случайную функцию, результатом которой является создание голосов совершенно новых существ. Цифровая технология наполняет мир изнутри и за его пределами.

Секции, сегменты и шаги — это то, что наполняет цифровую технологию; аналоговые медиа соотносятся с такими же аналоговыми непрерывностью и потоком. Цифровое включает в себя закодированное означающее — данные, абстрагированные от их источника, данные, с которыми можно легко играть. Аналоговое проистекает от ветра и деревьев, из осязаемого мира. Цифровое основано на архитектуре бесконечно повторяемых отрывков, в которых оригинал и его копия являются одним и тем же; аналоговое стареет, дряхлеет и убывает через поколения, оно меняет свое звучание, свой внешний вид и запах. В аналоговом мире фотография ведет к утрате предыдущего поколения, она становится размытой, не такой, как оригинал; цифровая копия цифровой фотографии неотличима от оригинала настолько, что само понятие оригинала теряет свой смысл.

Подобно романам и нашим земным жизням, виниловые записи создавались с интенцией, что их можно постичь, следуя той логике, по которой все, у чего есть начало, идет к своему концу; музыкальный CD или iPod созданы для того, чтобы переключать и перемешивать. В цифровых медиа, нелинейных и интерактивных, два разных человека не обязательно будут читать одни и те же слова в книге, слушать ту же музыку или смотреть фильм и фото альбом в одном порядке.

Причина и следствие, даже жизнь и смерть ностальгически мелькают в зеркале заднего вида, в том, что сейчас является двадцатым веком. Согласно истории, когда мир создавался за семь дней, то этот процесс не начался на четвертый день, завершился на седьмой, а потом перескочил назад, на второй день. Свет был отделен от тьмы до того, как были созданы животные. Но в цифровом варианте сотворения мира можно перемешать события по собственной воле или в произвольном порядке, компоненты истории могут быть изменены, соединены, их можно наложить на другие медиа и реагировать на них в режиме «реального времени». Все это выливается в бесконечное количество действий, которые мало общего имеют с повседневными понятиями тьмы, света, воды, дыхания или Бога. Творение может быть переделано, присоединено к скорости полета бабочки над Гонконгом или температуре воздуха в Санкт-Петербурге.

Так, у цифровых часов нет стрелок, которые подражают восходу и закату солнца, движению от света к тьме (сумерки — это нецифровое понятие), но они являются самореферентными и отсылают к их собственному, более абстрактному миру целых чисел. При переходе на цифровую технологию любое

творение должно быть переделано, стать гибким и удобным в использовании для человека.

Фотография в цифровом пространстве приводит к изменению структуры изображения, превращая его в мозаику из миллиона изменяемых пикселей, нечто непохожее на постоянный характер изображения видимого мира. Вместо того чтобы передавать внешний вид, цифровая фотография служит предварительной записью, подготовительным текстом, который может быть легко перетасован. Цифровой фотограф потенциально исполняет роль пост-модернистского диджея.

На следующем рубеже код торжествует над внешним видом. Фенотип, содержание фотографии, уже превзойден генотипом. В информационном веке ДНК становится решающим показателем сущности человека. Настанет день, когда мы спросим у изображения: «Откуда взялись эти голубые глаза?» — ожидая, что ответ будет выражен в коде.

Более того, фотографический акт, который раньше требовал присутствия смотрящего и объекта, создания ауры [см. 1], фокуса не только объектива, но и интуиции, теперь эволюционировал в быструю и повсеместную стратегию коммуникации, мимоходом использующую смартфон, веб-камеру и другие сопутствующие устройства. Добавленный к изобилию текстовых сообщений и электронной почте, фотографический акт вносит значительный вклад в состояние, которое Линда Стоун назвала «продолжительное частичное внимание»<sup>1</sup>[6]. Можно задаться вопросом, какую диалектическую роль играют синдром дефицита внимания и другие психиатрические расстройства? В какой степени они являются симптомами и насколько их провоцирует несдержанное использование цифровой мультизадачности?

Как современный солдат, у которого один глаз смотрит на небольшой экран, показывающий, что происходит за много миль от него, а другой глаз сконцентрирован на поле боя перед ним, так и мы находимся во множестве пространств: разговариваем с находящимися далеко друзьями и знакомыми, смотрим их фотографии, одновременно прогуливаясь по улице. Таким образом, события сливаются.

В XIX в. живописи, основанной на предварительной подготовке и вдохновении, стала угрожать фотография — механическое встало против рукотворного. В XXI в. цифровой вариант фотографии — часть мультимедиа, основанная на проводах, мгновенности, автоматике и гибкости — может в итоге оказаться более отдаленным от своего предшественника, основанного на пленке и химикатах.

Нельзя думать, что всегда существовал лишь один вид фотографии. С самого начала у фотографии было множество стратегий, от фантазмагорического запечатления призраков до обыкновенной съемки преступников. Ее использовали как утилитарный инструмент для документации, как способ трансцендентального искусства и как жизнеспособный гибрид того и другого. Несмотря на множество подходов, фотография достигла парадоксального доверия к себе

---

<sup>1</sup> Continuous partial attention (CPA) — тип, одновременно фокусирующийся на множестве каналов поступающей информации, при этом работающий на поверхностном уровне.

в качестве субъективного и содержательного средства коммуникации, которое в конечном счете приносит пользу как социальный и личный судья.

То, что фотография вызывала доверие, считалась достоверной, оказалось полезным, особенно когда ее требовалось предъявить в качестве доказательства. С тех самых пор как средства коммуникации стали использовать для политических и коммерческих целей, этим доверием стали пользоваться для манипуляции общественностью. Появление легко изменяемой цифровой фотографии дает возможность поставить вопрос о том, можно и нужно ли вообще сохранять за фотографией эту доказательную функцию?

Для тех, кто думает, что цифровые медиа просто снабжают нас более эффективным инструментарием, происходящее сейчас является эволюцией медиа. Эту вполне естественную точку зрения разделяет большинство. А для тех, кто считает, что цифровые медиа обладают совершенно иной природой, нежели аналоговые, происходящее по меньшей мере является революцией. И это более верная точка зрения.

Все новые медиа поначалу многое заимствуют от предшественников, главным образом потому, что им требуется время, чтобы накопить энергию и аккумулировать творческую фантазию перед введением решающих инноваций. (Маршал Маклюэн утверждал, что «содержанием одного средства коммуникации всегда является другое средство коммуникации» [3, с. 10]). Ранние фильмы выглядели как запечатленное на экране театральное действие. Телевидение вначале походило на простую визуализацию радио, где мужчины в белых сорочках и в галстуках, ставшие вдруг видимыми для зрителя, читали новости, сидя за микрофоном. Ранние фотографии стеснительно и неуверенно имитировали своеобразие художественных живописных техник, примером может послужить пикторализм.

Мы должны с подозрением относиться к легкому слиянию классической фотографии с цифровой, основанному на их изначальном родстве. Такое восприятие по сути то же, что восприятие автомобиля как безлошадной повозки. Реклама современных автомобилей: скоростных, оснащенных климат контролем, GPS, ABS, DVD, MP3, пожирающих бензин и компьютеризованных, сообщает нам, что они ездят за счет «лошадиных сил» (одна из реклам, например, говорит о мощности в 263 лошадей). Метафора безлошадной повозки даже век спустя минимизирует то многообразие параметров, в которых автомобиль с самого начала превзошел своих предшественников.

Лошади ограничены своей биологией, не могут выйти за определенные границы; автомобили, как и киборги, не имеют таких ограничений. Опясанная асфальтированными дорогами планета, разрастание пригородов, также как исчезновение и упадок большой семьи — все это в значительной степени можно списать на автомобили. Разросшиеся торговые центры, бесчисленные смерти в автокатастрофах, произошедших из-за превышения скорости, бесконечная одержимость нефтью — все это не имеет ничего общего с лошадьми. Разве кто-нибудь стал бы вторгаться в Ирак ради сена? И какие бы неприятности ни доставляли лошади, они ничто по сравнению с загрязнением атмосферы, болезнями легких и огромной разрушительной опасностью, связанной с переменной климата.

Автомобиль со временем усиливает наше чувство контроля, а также, что, возможно, еще важнее, наше чувство права. Растущие ожидания мощи и мобильности идут от автомобиля и его моторизованных потомков. Все: семья, работа, досуг и война — может произойти на расстоянии, днем или ночью и при любой погоде. Мобильность 24/7 на обширной сети дорог стала смысловой метафорой для того, что раньше называлось «информационный хайвей»<sup>2</sup>. Сейчас вместо этого термина используется другой, более централизованный — паутина, или сеть (Веб). Он так же, как и «безлошадная повозка», содержит натуралистический отсыл, который заслоняет от нас его природу. Интернет может претендовать на частичное происхождение от планетарной дорожной системы. В нем воплотилась мечта об отсутствии светофоров, платы за проезд и необходимости заправляться. Здесь люди могут мгновенно переключаться с одного веб-адреса на другой.

Подобным же образом автомобильная культура породила скоростное полубессознательное переключение телеканалов, или зеппинг, и управление джойстиком в видео играх. Когда ты движешься на высокой скорости, внешний мир, находящийся за лобовым стеклом, становится все более отдаленным и несущественным.

Фотография, как и автомобиль, создает новую действительность. Часть проблемы в различении этой действительности заключается в том, что для многих из нас мир в значительной степени начинает восприниматься фотографически, даже в отсутствии камеры.

Множество фотографий пристально вглядываются не в окружающий мир, не в своих близких, сочетающихся браком или заканчивающих школу, но в камеры или телефоны, выискивая изображение на маленьком экране или вызывая прошлое как архивное изображение. Показательно превосходство изображения над действительностью, которую оно должно изображать. Это как если бы мы взяли весь своей текущий опыт и втиснули его в небольшой прямоугольник, предпочитая его коммодифицию в виде выставки изображений. Мы тяготеем к изображению не потому, что оно делает «реальность» более непосредственной, но потому, что оно делает ее нереальной. В этой нереальности мы надеемся найти трансцендентное бессмертие и свободу.

Мы изменились — превратились в потенциальное изображение. Даже до повсеместного распространения телефонов с функцией камеры мы уже находились в состоянии репетиции позы, внешнего вида и ограничения чувства частной жизни. В мире YouTube, дом — это уже не место для уединения, а всего лишь контейнер для веб-камеры. Войны, спортивные соревнования, свадьбы, выпускные и даже похороны постановочны. Реклама обещает отпуск, в котором можно сделать отличные фотографии. Молодые люди вновь и вновь воображают, как им лучше себя представить в своих аккаунтах на Facebook и Вконтакте. Свидание можно описать с точки зрения его фотогеничности.

---

<sup>2</sup> Information superhighway — термин, популярный в 1990-е гг. Обозначал революционное развитие информационных сетей, в частности Интернета.

Фотографирование превосходит красоту в том смысле, что все разнообразие существования подавляется строгой двумерной фотографической валютой. В романе «Белый шум» Дон Делилло описывает фотографический разрыв:

Несколько дней спустя Марри захотелось взглянуть на местную достопримечательность, известную как наиболее часто фотографируемый амбар в Америке. Мы проехали двадцать две мили и оказались в сельской местности под Фармингтоном, среди лугов и яблоневых садов. Через холмистые поля тянулись белые ограды. Вскоре стали появляться указатели: **НАИБОЛЕЕ ЧАСТО ФОТОГРАФИРУЕМЫЙ АМБАР В АМЕРИКЕ**. По дороге мы насчитали пять указателей. На временной стоянке было сорок машин и туристский автобус. По коровьей тропе мы поднялись на небольшой пригорок, откуда было удобно смотреть и фотографировать. У всех были фотоаппараты, у некоторых — треноги, телеобъективы, комплекты светофильтров. В киоске продавались открытки и слайды — снимки амбара, сделанные с пригорка. Мы встали на опушке рощи и принялись наблюдать за фотографами. Марри долго хранил молчание, время от времени что-то поспешно записывая в маленькую книжечку.

— Амбара никто не видит, — сказал он наконец.

Последовало продолжительное молчание.

— Стоит увидеть указатели, как сам амбар становится невидимым.

Он снова умолк. Люди с фотоаппаратами покинули пригорок, и на их месте тут же появились другие.

— Мы здесь не для того, чтобы запечатлеть некий образ, а для того, чтобы его сохранить. Каждая фотография усиливает ауру. Вы чувствуете ее, Джек? Чувствуете, как аккумулируется неведомая энергия?

Наступило длительное молчание. Человек в киоске продавал открытки и слайды.

— Приезд сюда — своего рода духовная капитуляция. Мы видим лишь то, что видят все остальные. Тысячи людей, которые были здесь в прошлом, те, что придут в будущем. Мы согласились принять участие в коллективном восприятии. Это буквально окрашивает наше зрение. В известном смысле — религиозный обряд, как, впрочем, и вообще весь туризм. Вновь воцарилось молчание.

— Они фотографируют фотографирование, — сказал он.

Некоторое время он не произносил ни слова. Мы слушали, как непрестанно щелкают затворы, как шуршат рычажки, перемещающие пленку.

— Каким был амбар до того, как его сфотографировали? — сказал Марри. — Что он собой представлял, чем отличался от других амбаров, чем на них походил? Мы не можем ответить на эти вопросы, потому что прочли указатели, видели, как эти люди делают снимки. Нам не удастся выбраться за пределы ауры. Мы стали частью этой ауры. Мы здесь, мы сейчас.

Казалось, это приводит его в безмерный восторг [2, с. 7].

Аура, которую описывает ДеЛилло, становится повсеместной, т. к. основной задачей фотографии является не только сохранение ауры, но и ее расширение. Когда Сьюзен Сонтаг пишет: «...фотоснимок не только изображение (в отличие от картины), интерпретация реальности; он также и след, прямо отпечатанный на реальности, — вроде следа ноги или посмертной маски» [4, с. 201], «реальность» к которой она отсылает, есть событие само по себе, а не его симуляция.



Где же «реальность» теперь? Все чаще мы смотрим на фотографии карты, которая не отсылает ни к какой территории: фотографии фотографий, фотографии, инсценирующие события из жизни политиков и звезд, журнальные фотоиллюстрации, призванные доказывать точки зрения, реклама продуктов слишком глянцевых, чтобы существовать, медийные фильтры, которые сводят жизнь к стенограмме шока и вуайеризма... Все эти снимки неизменно сделаны с ощущением собственного превосходства, как если бы, создавая изображения, мы каким-то образом получали бы опыт. Рекламный слоган Kodak от 1990 г. «Let the memories begin» стал еще одним приемом, скрывающим вытеснение настоящего.

Из всего вышесказанного становится понятно, что фотография, как и другие автоматические средства коммуникации, структурирует нашу жизнь. Как 1983 г. писал Вилем Флюссер, «повсюду мы наблюдаем, <...> как роботизируются наши мысли, чувства, желания и действия» [5, с. 94]. Философский анализ фотографии может выступать как эффективный способ мысли об обществе. И в наступившей «цифровой революции» фокус внимания исследователя должен переместиться на новые возможности, предоставляемые цифровым пространством. Другими словами, как фотография в ее цифровом измерении, так и весь цифровой универсум должны быть осознаны, их использование должно быть поднято до уровня сознания, что даст человеку возможность для самоопределения и наметит путь к свободе. Свободе мысли, чувства, желания и действия.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Беньямин В. Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. — М.: РГГУ, 2012. — С. 190–234.
2. ДеЛилло Д. Белый шум. — М.: Эксмо, 2003. — 624 с.
3. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. — М.: Кучково поле, 2011. 464 с.
4. Сонтаг С. О фотографии. — М.: Ад Маргинем, 2013. — 272 с.
5. Флюссер В. За философию фотографии. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. 146 с.
6. Stone L. Continuous Partial Attention.. — URL: <http://lindastone.net/qa/continuous-partial-attention/> (дата обращения: 23.02.2014).

## *Культура и язык*

УДК 800

*Е. Г. Андреева\**

### **СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СЕМАНТИЧЕСКИХ КЛАССОВ ГЛАГОЛОВ, ВВОДЯЩИХ ПРЯМУЮ РЕЧЬ (АНГЛИЙСКИЙ И РУССКИЙ ЯЗЫКИ)**

Статья посвящена сопоставительному анализу английских и русских глаголов, не относящихся строго говоря к речевым, но способных вводить, оформлять или сопровождать прямую речь. На основе обширного корпуса примеров делается попытка выявить основные классы глагольных лексем такого рода в двух языках, проводится сравнение их состава, частотности употребления и функционального веса в сопоставляемых языках. Проведенный контрастивный анализ дает возможность говорить о наличии определенных преобладающих тенденций в употреблении таких глаголов носителями английского и русского языков, что в свою очередь свидетельствует о национально-специфических особенностях в оформлении прямой речи.

**Ключевые слова:** сопоставительный анализ, прямая речь, глагол, классы глаголов, глаголы речи, неречевые глаголы, культура.

*E. G. Andreeva*

*Contrastive English-Russian Analysis of Non-Speech Act Verbs Introducing the Direct Speech*

The paper centers around verbs capable of introducing and/or accompanying the direct speech in English and Russian. The analysis presented includes mainly non-speech verbs which nonetheless tend to introduce the direct speech in literatures of these cultures. The classes of verbs revealed in both languages allow to compare and to contrast their semantics, frequency of occurrence and functional value. The classification suggested in the paper demonstrates some basic similarities as well as differences between English and Russian which in turn may also reflect certain ethno-linguistic peculiarities between the two cultures.

**Keywords:** contrastive analysis, the direct speech, verb, speech act verb, non-speech act verb, classes of verbs, culture.

---

\* Андреева Екатерина Георгиевна — кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой английского языка для востоковедов филологического факультета Санкт-Петербургского университета.

Изучение способов и особенностей передачи чужой речи является многоаспектной проблемой, привлекающей к себе внимание лингвистов. Особая сложность изучения и лингвистического описания чужой (неавторской) речи заключается в том, что она напрямую связана со многими вопросами прагматики и стилистики, в частности с теорией речевых актов. Передачу чужой речи определяют как проблему, выходящую далеко за пределы собственно синтаксиса, имеющую огромное общелингвистическое значение. «Русская грамматика» понимает чужую речь как «речь, не принадлежащую говорящему, а лишь воспроизведенную (пересказанную) им с возможным указанием на ее цель, источник и ситуацию, в которой она реализовалась» [11, с. 485]. По способу оформления и характеру передачи чужой речи различают три основных класса: прямую, косвенную и несобственно-прямую речь. Все эти виды чужой речи выделяются на фоне авторской, в которую они различным образом вплетаются, выполняя разнообразные стилистические функции.

Если прямая речь — это непосредственная передача чужого высказывания от лица говорящего, то косвенная речь обычно определяется как способ передачи автором текста отрывка чужой речи в форме придаточного предложения, вводящего ее и комментирующего. Косвенная речь, следовательно, характеризуется в первую очередь изменением субъективно-модального плана. В свою очередь, несобственно-прямая речь оказывается экспрессивной формой передачи речи другого (по отношению к повествователю) лица. Формально она входит в состав речи повествователя, но представляет собой чужую речь, как в плане выражения, так и в плане семантики. По Н. Д. Арутюновой, «переплетение «своей» и «чужой» речи, явное и имплицитное, принимает самые разнообразные формы, к числу которых относятся: цитирование, прямая, косвенная и несобственно-прямая речь, повторы, подхватывы и переспросы, литературные реминисценции, цитатные вопросы и прочие виды заимствований и близких или далеких переключек с чужой речью» [1, с. 669].

В данной статье представлена попытка сопоставительного анализа семантических классов английских и русских глаголов, вводящих прямую речь. Интерес к этому вопросу обусловлен тем, что, с одной стороны, до сих пор еще не получили полного освещения все глаголы, способные вводить прямую речь, а с другой — многие вопросы, такие как структура и семантика прямой речи в сопоставительном аспекте, остаются еще далеко не полностью изученными. В работе сопоставляются классы глаголов, вводящих прямую речь в английском и русском языках, и выявляются основные сходства и различия между ними. В качестве источника практического материала использовались тексты современной англоязычной и русскоязычной художественной литературы.

Прямая речь в художественной прозе является важнейшим средством реализации авторских задач, поскольку позволяет передавать индивидуальный стиль речи каждого персонажа, сохраняя все интонационные, грамматические и лексические особенности его речи, давая возможность услышать «живой голос» героя, почувствовать его характер, понять его личность. При этом слова автора, вводящие и комментирующие саму прямую речь, также обладают серьезным прагматическим потенциалом, оказывая воздействие на эмоции читателя и его восприятие описываемых событий. Иными словами, текст,

содержащий прямую речь, представляет собой сложную прагматическую единицу, а конструкции, вводящие прямую речь, имеют двоякую направленность. С одной стороны, они вводят и поясняют диалогический компонент текста, с другой — входят в его монологическую часть, становясь прагматическим маркером, поскольку вводящий компонент с неизбежностью обозначает не только адресата вводимой речи, но и фиксирует факт речепроизводства, содержит описание речи и факультативно может включать характеристику адресата, манеру произнесения, а также обстоятельства, сопутствующие говорению.

Следует учитывать, что коммуникация не ограничивается исключительно вербальным аспектом, она нередко сопровождается разного рода «шумами» (призывками, плачем, смехом, шепотом и пр.) или различными способами невербального общения (кивком, взглядом, жестом, и пр.). Паралингвистика и кинетика как вторичные коммуникативные системы, сопровождающие собственно вербальное общение, участвуют в процессе коммуникации и могут подчеркивать или ослаблять коммуникативную силу сообщения [5, с. 56]. Вторичная коммуникативная система «отражает особенности речевого поведения коммуникантов, реализуемые ими стратегии и тактики, которые охватывают и общее построение диалога, и социальные и психологические роли коммуникантов» [6, с. 20].

Вопрос о классификации глаголов, вводящих чужую речь, достаточно серьезно проработан в лингвистике. Наиболее подробно и глубоко эти вопросы освещаются в работах русистов (М. К. Милых, З. В. Ничман, Л. В. Уманцева, В. И. Кодухов и др.). Во всех предлагаемых вариантах на первом этапе глагольные единицы выделяются на основе выполняемой ими функции — введения несобственной речи, и уже далее для разнесения на классы привлекается семантический критерий, так что глаголы, вводящие прямую речь (далее — ГПР), объединяются в микросистему в первую очередь на основании функциональной, а не семантической близости. Так, Л. В. Уманцева [12] выделяет два разряда ГПР: 1) глаголы, не квалифицирующие прямую речь, и 2) глаголы, квалифицирующие ее. Применение семантического критерия далее разбивает ГПР на три класса: а) непосредственно глаголы речи, б) глаголы, в которых сема речи является периферийной и реализуется только в определенном контексте, и в) глаголы без данной семы, которые условно назовем неречевыми глаголами, но в которых в определенных ситуациях может появляться контекстно-обусловленное значение, связанное с говорением. Это перекликается с тем, что отмечает З. В. Ничман в отношении лексического значения глаголов, сопровождающих прямую речь, — в них отражается не только само говорение, но и другие действия, либо обнаруживающиеся посредством говорения, либо протекающие параллельно с ним. Вследствие этого, очень трудно отграничить собственно глаголы речи (далее — ГР) от глаголов, характеризующих смежные с этим процессы, и в первую очередь глаголов ментальных или передающих чувства и эмоции [10, с. 34]. Еще более подробная семантическая классификация ГПР была предложена в свое время М. К. Милых и включала следующие рубрики: 1) глаголы речи (*сказать, заметить, сообщить, заорать, затараторить* и др.); 2) глаголы со значением внутреннего состояния и чувств (*спохватиться, недоумевать, обидеться, усомниться* и др.); 3) глаголы мимики,

жеста, телодвижений и других способов выражения внутреннего состояния говорящего (*простонать, всхлипнуть, подмигнуть, поморщиться* и др.); 4) глаголы мысли (*подумать, сообразить, решить* и др.); 5) глаголы восприятия (*улыбаться, уловить* и др.) [9, с. 105].

Нередко на звуковую сторону ГПР обращают особое внимание, так что вместо группы глаголов, выражающих внутренне состояние (у Милых — третья), отдельно разграничиваются глаголы звучания и не-звучания, а также выделяются разные по типу звучания глаголы. Помимо этого среди глаголов не-звучания могут учитываться такие характеристики, как «интеллектуальность» глагола (ментальные глаголы), «фазовость» (фазовые глаголы), «механичность» (глаголы, характеризующие физическое действие), «эмоциональность» (единицы, описывающие чувства человека) и др. Иными словами, вводить прямую речь могут и глаголы, в семантике которых сема речи не выражена даже имплицитно. Поэтому логично смотреть на ГПР шире и выделять помимо предлагаемых выше разрядов еще и фазовые глаголы, глаголы паралингвистики, глаголы звучания, глаголы движения и некоторые иные, как потенциально способные вводить прямую речь, так и вводящие ее в художественных текстах окказионально.

По сути тот же самый критерий при отграничении класса ГР Е. А. Мельникова называет лексико-семантическим, хотя и прибегает к несколько иной терминологии. Согласно этому, к глаголам речи относятся все глаголы, содержащие в своем значении сему речи и мета-семи, открывающую валентность на пропозицию. Элементами семантического окружения ГР являются «агенс» (говорящий), «адресат» (слушающий) и «содержание речи». Тогда любой глагол, оказывающийся в таком окружении, может считаться ГР. Далее применяется функционально-синтаксический критерий, учитывающий, что ГР способны выполнять мета-функцию и этим обусловлено их синтаксическое поведение (оформление прямой и косвенной речи). Последним критерием могут служить типы конструкций, в которые входит глагол в качестве их ядра, и их сочетаемость, тогда как способность глагола входить в синонимические ряды ГР может рассматриваться в качестве вспомогательного семантического критерия [8, с. 9]. Заметим, что по данным критериям к ГПР будут относиться не только глаголы речи, но и многие другие, служащие для ее оформления.

Разнообразие критериев выделения ГПР и их классификаций объясняется сложностью семной структуры ГР, значение которых включает в себя указание на три стороны речи — на то, что это акустический акт (1); на то, что это вид деятельности, осуществляемый при помощи речи (2); и наконец на мета-языковую функцию языка (3). Часть противоречий и сложностей снимается, если подходить ко множеству ГПР как к полевой структуре. В таком случае можно распределить глаголы этого поля на основе иерархии сем в значении каждого конкретного глагола (Ю. Д. Апресян, И. В. Арнольд, Л. М. Васильев и др.). Иными словами, те глаголы, в значении которых сема речи является единственным или доминирующим элементом и занимает главенствующую позицию в семантической иерархии, образуют ядро поля. Те глаголы, в значении которых есть речевая сема, но она не является главной в структуре их значения, находятся на некотором удалении от ядра. Наконец, те глаголы,

в составе сем которых нет элемента говорения, хотя они окказионально могут использоваться для введения прямой речи, оказываются на периферии поля. При таком широком понимании семантики ГР границы самого класса существенно расширяются (Л. М. Васильев, З. В. Ничман).

Очевидно, что по своей структуре классификация ГПР для английского и русского языков принципиально различаться не будет, так как оба применяемых критериях (и лексико-семантический, и функционально-синтаксический) одинаково релевантны и действенны для обоих языков. Однако списки глаголов по языкам могут существенно различаться, как и частотность употребления глаголов того или иного семантического класса, тем самым выявляя различия в способах передачи прямой речи в сопоставляемых языках и, возможно, различия в языковых картинах мира. Ответ на этот вопрос может дать лишь анализ реального употребления глаголов, используемых для введения прямой речи. Для этого был составлен корпус примеров таких глаголов в двух языках объемом свыше 400 единиц, который был почерпнут методом частичной выборки из произведений современных русскоязычных и англоязычных авторов (594 страницы на английском языке и 556 страниц на русском языке) [2; 4; 13–15]. Семантические классы глаголов выделялись на основе анализа окружающего их контекста, статус каждой единицы проверялся по английским и русским толковым словарям — Collins Cobuild Dictionary (CCD), Merriam-Webster Dictionary (MWD), словарю под редакцией Д. Н. Ушакова и Большому толковому словарю русского языка под редакцией С. А. Кузнецова.

В соответствии с предлагаемыми классификациями, все отобранные глаголы распадаются на три большие группы: глаголы говорения или речи, у которых сема говорения зафиксирована в толковых словарях и проявляется во всех контекстах употребления данных единиц; узуально-текстовые ГПР, для которых сема говорения актуализируется в определенном контексте, в основном при введении ими прямой речи; окказионально-текстовые ГПР, не имеющие в своей семантической структуре значения говорения, но использующиеся, тем не менее, для введения прямой речи.

Первая группа глаголов речи и для английского, и для русского языков является самой обширной, что обусловлено их частотностью. Достаточно указать на то, что глаголы *сказать* и *говорить* являются третьим и четвертым по частотности [7], тогда как в английском глагол *to say* — пятый по частотности [16]. Заранее оговоримся, что к ГР мы относим лишь те фонические глаголы, у которых есть словарно зафиксированная сема речи, тогда как «чисто» фонические глаголы будут рассматриваться отдельно, равно как и фазовые глаголы.

Все ГР разбиваются пять основных подгрупп: (1) глаголы сообщения и передачи информации; (2) глаголы речевого общения и обмена информацией; (3) глаголы речевого воздействия; (4) глаголы речевого поведения; (5) глаголы этикетного поведения. Общее количество ГР оказалось чуть меньше для русского, чем для английского языка (71 и 81 глагол соответственно), и наблюдается некоторая разница в распределении глаголов по конкретным подгруппам.

В первую группу глаголов сообщения и передачи информации вошли такие глаголы, как русские *сказать*, *говорить*, *заявлять*, *констатировать*,

признавать, подчеркивать, произносить, заверять, объявлять, подытожить и др.; английские *to say, to explain, to state, to announce, to declare, to inform, to note, to confide*. Примеры их употребления в текстах весьма единообразны: «*That's enough prattle,*» *the woman declared*, или «Неприятное ты существо», — **резюмировал** наш разговор Калугин.

Внутри этой подгруппы можно выделить глаголы передачи информации с эмоциональным или оценочным значением: *сетовать, жаловаться; to complain, to boast, to lament, to moan*; а также глаголы, характеризующие особенности звучания речи: *шептать, тараторить, мямлить, буркнуть; to whisper, to mutter, to drawl, to mumble, to lisp, to slur, to singsong*. В них сема речепроизводства является главенствующей, поскольку нельзя ни тараторить, ни мямлить, ни шептать что-либо, не связанное с речью: «*Ты Томе своей спасибо скажи,*» — **пробурчала** Мария; «*Baby's turn now,*» *she lisped, reaching for him*.

При общем внешнем сходстве этих глаголов в двух языках их количественный состав значительно различается — 32 английских глагола (четыре с оценочным значением и семь — звучания) и 20 русских глаголов (два с оценочным значением и четыре — звучания), что свидетельствует о большей функциональной нагрузке на эти глаголы в английском языке по сравнению с русским. В отношении выражения «оценочности» или «звучности» языки, по-видимому, не различаются — и в том, и в другом описать громкость речи и ее внятность или невнятность оказывается важнее, нежели передать оценочную характеристику речи персонажа.

Следующую подгруппу — глаголов речевого общения — составляют глаголы со значением обмена мнением, вопроса, ответа, выражения собственного мнения, установления контакта и пр.: *спросить, ответить, откликнуться, парировать, комментировать, отзывать, возражать, осведомиться, уточнять; to ask, to reply, to respond, to object, to question, to comment, to dispute*, как, например, в следующих репликах: «*I don't beg for nothing,*» *she retorted sharply*; «*Чем это ты занята, скажи на милость?*» — **полюбопытствовал** я. Здесь, напротив, русский язык демонстрирует большее многообразие — 24 русских глагола по сравнению с 16 английскими.

Ситуация с глаголами речевого воздействия, в число которых входят глаголы побуждения и глаголы эмоционального воздействия, в обоих языках численно более или менее единообразная — 14 единиц русского языка (*советовать, настаивать, велеть, командовать, наставлять, учить, просить, приказывать, требовать*) и 10 английского (*to insist, to counsel, to demand, to command, to suggest, to plead, to instruct, to urge, to order, to beg*). Среди них можно выделить два подвида: глаголы положительного эмоционального воздействия (выражающие похвалу, лесть) и глаголы отрицательного эмоционального воздействия (выражающие насмешку, иронию, упрек, угрозу, окрик, брань и т. д.). Например: «*You nearly drowned me!*» *she accused*; «*А ну тихо!*» — **одернула** нас Валентина Степановна.

Соотношение русских и английских глаголов весьма любопытно: если в «положительной» зафиксировано по два глагола в каждом языке (*to wheedle, to encourage; хвалить, льстить*), то во второй — на три русских глагола (*связать, одергивать, прикрикнуть*) приходится 12 английских

(*to threaten, to scold, to taunt, to tease, to scoff, to quip, to mock, to reproach*), так что соотношение между языками принципиально изменяется. Совершенно очевидно, что в русском языке это далеко не все глаголы такой семантики (есть еще *ругать, передразнивать, издеваться, запугивать* и многие другие), но то, что они не вошли в выборку примеров, все же позволяет сделать вывод о большей употребительности отрицательно окрашенных английских глаголов.

В четвертую подгруппу глаголов речевого поведения вошли те, которые так или иначе характеризуют поведение субъекта речи: «*What, and bring the plague back with you?*» — *she snapped*. «*Certainly not. Are you mad?*»; «*Какие деньги?*» — *заюлил Николай*; «*Да чтоб вам пусто было!*» — *чертыхнулась Мария*. Эта подгруппа демонстрирует удивительное количественное единообразие (по пять глаголов в каждом языке) и семантическую близость (отражая примерно одни и те же поведенческие характеристики).

По четыре глагола каждого языка оказалось и в последней подгруппе глаголов этикетного поведения, которые к тому же семантически идентичны: *приветствовать, поблагодарить, извиняться, поздравлять* и *to greet, to thank, to excuse, to congratulate*.

Отдельная часть примеров отражает употребление словосочетаний и выражений, использующихся исключительно для описания речевой ситуации и оформления прямой речи, что позволяет включить их условно в группу речевых, хотя глаголов речи как таковых в их составе нет: «*What about the key to the studio?*» *Catharina finally found an argument*; «*A little,*» *came the faint reply*; «*I divide men into two categories,*» *Lucky broke the silence*; *I tried a different question*. «*Why are there paintings in Catholic churches?*»; «*What did she say?*» — *I tried to sound unconcerned*; «*Стой смирно,*» — *непроизвольно перешла на армянский язык Валя*.

Можно заключить, что глаголы первой группы — собственно речевые глаголы — функционируют в английском и русском языках, проявляя больше сходств, чем значительных различий. Большим разнообразием в использовании глаголов сообщения отличается английский язык, тогда как русский превосходит его в отношении глаголов общения, что может свидетельствовать о некотором различии в удельном весе «ролей» при общении в двух культурах — большем значении «информативности» в английском социуме и большем значении «общительности» в русском.

Гораздо более интресную картину в сопоставительном плане представляют узуально-текстовые ГПР, в которых сама говорения потенциальна и актуализируется лишь в контексте, и которые разбиваются на следующие подгруппы: (1) глаголы звучания; (2) глаголы, обозначающие различные виды деятельности человека; (3) фазовые глаголы.

Бросается в глаза то, что оба языка активно используют фонические глаголы для введения прямой речи, однако в английском языке их список значительно более широкий (23 глагола по сравнению с 13 в русском языке) и более активно используются глаголы, характерные для описания звуков, издаваемых животными и птицами, чаще всего подчеркивая такие эмоции, как гнев или раздражение: «*Y'dirty stinkin' little rat,*» *Zeko snarled*; «*I'm sure!*» *bellowed*



Aldo; «What is it, girl?» Maria **grunted**; «Have they gone?» Catharina **hissed**; Maria **snorted**: «He's been working on it for three months.»

Нередко глаголы этой группы выступают маркерами специфической манеры речи или особенностей характера персонажа: «You like the joint, fellas?» she **squeaked**; «What's your name?» she **purred**; «How absolutely marvelous!» **chirped** Jennifer; «I'm gonna be a married man!» he **hooted**; «Come back again, sonny,» the whore **cackled**.

В русском материале встречаются такие глаголы, как *фыркать*, *пищать*, *выть*, *взречь*, *щебетать*, *шипеть*, но их круг заметно уже, нежели в английском, и нередки случаи, когда английские глаголы этой группы при переводе на русский язык теряют главный компонент «звучности» в своей семантике, как в следующем примере: «Go on, girl,» Maria **growled impatiently**. — «Ну иди же!» — **поторопила** меня Мария Тинс.

Кроме того, английский язык отличается от русского и тем, что для обозначения визга и крика или сочетаний, описывающих тон голоса, используется целый ряд глаголов, тогда как в русском материале их всего лишь три: «Get off him, leave him alone!» — he **yelled**; «Go on, then!» Catharina **cried to me**; «Who are you?» she **shrieked**; «This is so exiting!» Jennifer **squealed**; «A fuckin' cop,» Aldo **screamed**; A woman was **wailing louder than anyone**. «My husband! My husband!»; «Damn it!» he **whooped, standing up and watching Mrs. Duke depart**; «That's enough prattle,» the woman **shouted**; She **lowered her voice**. «The master doesn't paint enough to make the money for servants, you see»; «Oh, sorry.» Her **voice dripped sarcasm**. «I'll never say kidding again»; She **raised her voice**: «Catto! Come and see who we got here!»; «Tomorrow might be too late.» Her **voice trembled**. «He threatened to kill me again»; «Are you telling me I can't come in?» Her **tone shifted from amused to icy**; «Смотри, оторвут когда-нибудь бабку», — **крикнул** ему в спину Степан; «Да отпусти ты меня!» — **заорал** на него Тетерин; «Ну что?» — громогласно **возопил** Михаил; «Батя, у меня звезды закончились», — **подал голос** Степан.

Весьма обширную группу составляют фонические глаголы, в которых признак звучности сопряжен не с голосовыми связками, а с работой иных органов, так или иначе задействованных при артикуляции. Из английских глаголов в эту группу вошли такие глаголы, как *to breathe*, *to spit*, *to swallow*, *to wheeze*, *to gasp*, *to sigh*, *to gurgle*, у которых сема говорения зафиксирована в переносных значениях словарных дефиниций: *to breathe* — to speak softly, whisper; *to spit* — to utter (short sharp words or syllables); *to swallow* — to enunciate words indistinctly, mutter; *to wheeze* — utter something with a rasping or whistling sound; *to gasp* — to utter or emit breathlessly. В словарных дефинициях аналогичных русских глаголов (в нашей выборке это *сплунуть*, *вздохнуть*, *выдохнуть*, *задохнуться*) сема говорения не указывается, хотя носителями языка она четко распознается. В русском языке при вводе прямой речи эти глаголы, скорее, характеризуют внутреннее состояние человека и проявляемые им чувства, нежели издаваемые звуки, так что их «фонический» статус может представляться спорным.

Для многих звуковых глаголов, используемых в качестве глаголов речи, характерна метафоричность. В основе метафоризации большинства глаголов, описывающих акты речи, лежат не только крики животных (*гаркнуть*,

гавкнуть, мурлыкать и проч.), но и звуки окружающего мира и явлений природы (зудеть, греметь, бушевать и др.): «Безобразие!» — **зазудели** гости; «So,» **boomed** the grey-haired man, speaking for the first time, «these are friend of yours»; «Я врач!» — **бушевал** Тетерин; «No, madam,» I **echoed**.

В целом можно заключить, что хотя оба языка обладают большим количеством фонических глаголов, используемых для введения прямой речи, английский язык все же в этом отношении явно превосходит русский как по числу и многообразию глаголов, так и по их употребительности.

В оформлении прямой речи в обоих языках достаточно часто задействованы глаголы, обозначающие начало, продолжение или конец какого-либо действия. Такие глаголы, судя по словарным дефинициям, не содержат в своем значении сему речи (исключение составляет глагол *to begin: to start to say or speak*), однако она легко актуализируется в контексте. Формирование окказионального значения говорения в этом случае происходит под влиянием семантического эллипсиса. Это может подтверждаться и переводом глаголов с английского языка на русский, когда сема речи эксплицитруется: «Please, sir,» I **began**, «can you help me get that pot?»; «Пожалуйста, сударь, — покраснев, **заговорила** я, — вы не можете мне выловить это ведро?». Функциональная значимость таких глаголов в обеих культурах, как показывают примеры, весьма близка.

В меньшей степени метафоризация характерна и для «полуфазовых» и совершенно «не-фазовых» глаголов, описывающих в первую очередь неречевые действия человека: *бросить, оборвать, выдавливать, тянуть, пригвоздить, отрезать, to falter, to drop, to return*. Среди примеров их употребления для введения прямой речи встретилось 11 русских глаголов и всего лишь три английских. Можно заключить, что для русского языка это более типичное явление, нежели для английского: «Так и сказал?» — **дожимала** его Томка; «Isn't it?» I **faltered**. Можно предположить, что и в английском языке возможно использование глагола *to press* в значении *нажимать, дожимать*, однако таких примеров в проанализированной литературе не встретилось. Некоторые из русских глаголов приобрели сленговое значение с семой говорения. Таков, например, глагол *наехать*: «Слушай, ты чего устроил?» — **наехала** на него Томка. Большой толковый словарь русского языка 1998 г. фиксирует такое значение глагола *наехать*, как «искать ссоры, вступить в конфликт», в котором сема речи выражена имплицитно (в конфликт вступить без вербализации намерений невозможно).

Последняя группа включает в себя окказионально-текстовые ГПР, т. е. глаголы, не имеющие в своей структуре семы говорения, которые разбиваются на: (1) глаголы мимики; (2) глаголы жеста и кинетики; (3) глаголы интеллектуальной деятельности; (4) глаголы, выражающие характер реакции; (5) глаголы эмоционального и психического состояния.

Поскольку мимика является самым выразительным способом невербальной коммуникации, то естественно, что глаголы мимики широко используются для ввода прямой речи: «Я?» — он беспомощно **поморгал**. — «Так это...»; «Да, конечно», — **скривился** Перельман; «А что за тема?» — **покопился** на Димку Степан; I **frowned**. «I have not seen his son»; The woman **raised her eyebrows**: «I

*didn't know Frans came from a family so high on their throne you can see up their noses»; My mother **pulled in the corners of her mouth**. «They are saying your master is going to paint you»; He **winked** at me. «It was worth it just to hear you call me sir». Встретившиеся в текстах примеры, их семантика свидетельствует о фактически полном соответствии между языками в отношении употребления этих глаголов.*

Интересно, что ситуация с глаголами жеста и кинетики, используемые для введения прямой речи, в английском и русском языках складывается иная по сравнению с глаголами мимики, хотя они им подобны и на первый взгляд выполняют сходные функции. Они могут характеризовать эмоциональное состояние персонажа или непосредственную реакцию говорящего на предыдущие реплики собеседника: «Чего сказал?» — **склонился** к нему Степан; «Да... что-то задумалась», — **вздрыгнула** Галина Семеновна; «Очень просто», — **выпрямился** Степан; «У него все есть!» — **подскочила** мама; **I jumped up**. «No, madam. Just a little tired»; «Can I get you anything, Mr. Santangelo?» Another stewardess **was bobbing** past; **I turned** toward her. «You know I don't want to leave. I have to»; **I nodded**: «Yes, madam»; He **lifted the receiver**. «Yes?»; «Do you see this?» He **pointed to the round object at the end of the smaller box**. «This is called a lens.»

Неудивительно, что многие «физические» глаголы могут вводить прямую речь, поскольку, как считает В. В. Богданов, «позы и расстояния между коммуникантами выполняют контактоустановочную и контакторегулирующую функцию» [3, с. 20], следовательно, и сами такие глаголы могут замещать глаголы речи, устанавливая контакт между говорящими: «Андрюша!» — **теребила** меня мама; «Да оставь ты его», — **дернул** жену за рукав Степан; «Да вы не удивляйтесь», — **погладил** ее по плечу Николай; «Oh, Gino!» She **flung her arms around his neck**. «That's was wonderful!» Тот факт, что корпус насчитывает 18 русских глаголов жеста и 11 — для английских, возможно, отражает большую эмоциональность носителей русского языка и их большее стремление к выражению чувств с помощью жестикуляции.

Глаголы интеллектуальной деятельности также могут обладать способностью приобретать дополнительные «речевые» семы, не свойственные их прямым значениям. Наличие таких потенциальных сем у английских глаголов интеллектуальной деятельности, судя по имеющейся выборке, проявляется чаще, чем у русских: **I thought for a moment**: «So one of Delft's wealthiest men takes pleasure in looking at you each day.» Вместе с тем отметим, что, несмотря на одинаковый количественный состав (по шесть глаголов в обоих языках), русским глаголам свойственна несколько большая выразительность, например: «Тогда пусть Старостин значок сдаст!» — **нашлась** Оля; «А давай для мамы лекарство сделаем», — **вдруг осенило** ее.

Эмотивность и экспрессивность являются важнейшими характеристиками языка, поэтому и класс глаголов, обозначающих эмоциональные и психические состояния человека, естественным образом может использоваться не только для описания этих состояний, но и для оформления прямой речи. Для русских ГПР эта группа оказалась самой многочисленной (35 глаголов). В подавляющем количестве случаев они выражают отрицательные эмоции (70%): «Петренко — дурак!» — **разозлился** Старостин; «А вдруг не сработает?» — **испугалась** Гулбахор; «Почему это не умею?» — **обиделся** я; «Эй, эй! Ты

кому звонишь?» — **заволновался** Степан. Аналогичные примеры встречаются и в английском языке: «*These guys are in real snug'n'tight with the cops,*» **she fumed**; «О. К.» **Olympia sulked**. «*But if I meet a better-looking dude don't expect me to hang around*»; «*What is it?*» **Tanneke grew suspicious**. «*Have you done something wrong?*»

Нередко сильные эмоции описываются опосредованно — с помощью глаголов типа *краснеть, бледнеть* и пр.: «Ну и что?» — **побагровел** Еж; «Где он?» — **побледнел** вдруг Иван Александрович; «*What news?*» **The color drained from Gino's face**. Встречаются примеры, когда прямую речь вводят «физические» глаголы и иные выражения, в значении которых, тем не менее, выражено переживание эмоции: «Я?» — **сердце** Тетерина **ушло в пятки**; иногда эмоция сопрягается с «фоничностью» глагола: «Ты что, не слушал?» — **в голосе** Димки **завзвучала обида**; «Чтобы вы тут ее опять закармили?» — **голос** Марии **стал строже**; «Как это “нельзя”?!» — **взвился** молодой человек. Глаголы, выражающие положительную эмоцию, также способны оформлять прямую речь: «*A в Китае,* — **воодушевлялся** Димка, — *у меня есть человек, который всю партию может пошатнуть по триста баксов*»; «Ну, вот видите», — **смягчилась** секретарь; **Catharina brightened**. «*Yes, she will take you.*»

Различие между языками в отношении эмотивных глаголов оказывается впечатляющим — 35 русских глаголов по сравнению с 16 английскими. Подобное различие, возможно, в очередной раз подчеркивает значительно большую эмоциональность русской культуры и большую сдержанность английской.

Несколько встретившихся «неречевых» глаголов нельзя, строго говоря, отнести ни к одной из выделенных ранее групп — отчасти это происходит по той причине, что в них есть и физическая составляющая, и эмоционально-психическая. Глаголы такого рода в русском материале опять же численно превосходят английский, поскольку в силу своей эмоциональной окрашенности они, скорее всего, более типичны для русского языка: «*Которая у Женьки в альбоме!*» — Катя **не унималась**; «*Иду, иду!*» — **заспешила** Томка; Но Димка **не сдавался**: «*Да это месяц всего*»; «*Куда спрятал?*» — **повысила голос** Мария; «*Да погоди ты*», — **засуетился** Димка; «*I'll come back later*», **he managed**; «*Where are your balls, big man?*» **Carrie challenged him one day in the parlor**; «*I got my own plans,*» **he hedged**.

По своему оформлению прямая речь в английских и русских художественных текстах проявляет сходства в структуре. И для английского, и для русского языков характерен ввод прямой речи с использованием глаголов, функционально замещающих глаголы говорения. Несмотря на совпадение основных функционально-семантических групп ГПР в русском и английском языках, способы введения прямой речи в русском языке обладают большей эмотивностью и экспрессивностью, нежели в английском, это проявляется, в первую очередь, в том, что в русском языке чаще, чем в английском, дается непосредственное указание на эмоции, реакции или психические состояния. Английский язык, в свою очередь, чаще использует нейтрально окрашенные глаголы, семантически связанные с передачей информации.

Что касается соотношения в двух языках фонических глаголов, фазовых глаголов и глаголов, обозначающих действия, то очевидно, что английский язык превосходит русский во всех группах, где производное значение говорения

актуализируется за счет семы звучания, тогда как русский богаче английского, когда речь идет о метафоризации глаголов, обозначающих действия, так что можно заключить, что русский язык является более «эмоционально» ориентированным, в то время как английский «сфокусирован» на характере звучания и вследствие этого оказывается более «фоническим».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. — М.: Языки русской культуры, 1999. — 895 с.
2. Аствацатуров А. Люди в голом. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2010. — 304 с.
3. Богданов В. В. Функция вербальных и невербальных компонентов в речевом общении // Языковое общение: Единицы и регулятивы: Межвуз. сб. н. трудов. — Калинин: КГУ, 1987. — С. 18–25.
4. Геласимов А. Дом на Озерной. — М.: Эксмо, 2009. — 256 с.
5. Горелов И. Н. Невербальные компоненты коммуникации. — М.: Наука, 1980. — 104 с.
6. Кушкарлова Г. К. Коммуникативно-прагматические функции глаголов, вводящих прямую речь, в немецком художественном тексте XX в: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Алматы, 1999. — 30 с.
7. Ляшевская О. Н., Шаров С. А. Частотный словарь современного русского языка (на материалах Национального корпуса русского языка). — URL: <http://dict.ruslang.ru/freq.php>
8. Мельникова Е. А. Синтаксические конструкции с глаголами речи в современном английском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — СПб., 1992. — 21 с.
9. Милых М. К. Прямая речь в художественной прозе. — Ростов-на-Дону: Ростовское книжное издательство, 1958. — 240 с.
10. Ничман З. В. К вопросу об определении границ группы глаголов устной речи (говорения) в современном русском языке // Проблемы русской лексикологии: Науч. тр., вып.137. — Новосибирск: НГПИ, 1977. — С. 31–42.
11. Русская грамматика. — Т. II. М.: Наука, 1980. — 714 с.
12. Уманцева Л. В. Лексико-грамматические свойства глаголов и глагольных словосочетаний, вводящих прямую речь: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Ростов-на-Дону, 1980. — 27 с.
13. Шевалье Т. Девушка с жемчужной сережкой / Пер. Р. Бобровой. — М.: Эксмо, 2011. — 288 с.
14. Chevalier T. Girl with a Pearl Earring. — London: Harper Collins Publishers, 1999. — 248 p.
15. Collins J. Chances. — New York: Warner Books, 1982. — 346 p.
16. The frequency lists // Word Frequencies in Written and Spoken English. — URL: <http://ucrel.lancs.ac.uk/bncfreq/flists.html>.

**ПРЕДПОСЫЛКИ ПРИМЕНЕНИЯ  
ПРОПЕДЕВТИЧЕСКОГО ПОДХОДА  
К ИЗУЧЕНИЮ СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ГНЕЗДА  
В ИНОСТРАННОЙ АУДИТОРИИ**

В статье предпринята попытка представить словообразование в аспекте русского языка как иностранного в новом свете. Словообразовательное гнездо, стоящее в центре исследования, анализируется с точки зрения его подачи как учебного материала и как пропедевтический элемент изучения словообразования в целом.

Словообразовательное гнездо рассматривается как вербализованный в языке концепт, а создание понятия «активное номинативное поле концепта» и определение его границ позволит работать в аудитории с теми единицами, которые представляют непосредственную ценность для носителя языка.

**Ключевые слова:** русский язык как иностранный, словообразовательное гнездо, активное номинативное поле, пропедевтический курс.

*D. A. Nekrasova*

*Background of applying the propaedeutic approach to the study of Family  
of root words in a foreign audience*

The article attempts to present a word formation in terms of Russian as a foreign language in a different way. Family of root words, which is in the center of the research, is analyzed in terms of its presentation as a material in the classroom and as a propaedeutic element of general word formation study.

Family of root words is considered as a verbalized concept, and the creation of the «active nominative concept field» notion and the designation of its boundaries makes it possible to work in the classroom with the units, which are valuable to the native speakers.

**Keywords:** Russian as a foreign language, Family of root words, active nominative field, propaedeutic course.

Исследование процессов современного русского языка не ограничивается лишь формальным их описанием. Поиск связей между языковыми явлениями

---

\* Некрасова Дарья Александровна — преподаватель РКИ АНО ДПО «ЯЦ «Инглиш Лайф»», аспирант филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, nigoltenadd@bk.ru

и их отражением в сознании носителя языка находится сейчас в центре внимания многих наук: прагматики, психолингвистики, антропологической лингвистики, когнитивной лингвистики и др. Данный процесс коснулся и словообразования: среди новейших исследовательских тенденций выделяется, к примеру, изучение словообразовательной семантики.

Однако, как можно заметить, большинство из перечисленных областей знания имеет теоретическую направленность, а элементы словообразовательной структуры рассматриваются в качестве потенциально возможного отражения «языкового знания».

У нашего исследования несколько иная задача: построить цепочку между лингвистическим явлением, анализом восприятия его в сознании носителя языка и способами представить материал, основанный на лингвистических и когнитивных данных, в иноязычной аудитории.

Культурологически, страноведчески «насыщенный» материал обретает особую ценность в аспекте РКИ. При этом «насыщенным», как правило, становится тот материал, который имеет концептуальное значение, прежде всего для носителя языка, который может считаться составляющей языковой картины мира.

Традиционно во главе угла оказывается лексика как наиболее маркированный в плане специфики пласт языка: систематизация ее преподавания не раз освещалась в научных трудах.

Нами была выбрана сфера словообразования в качестве потенциально возможного отражения «языкового знания»: могут ли единицы, входящие в определенное словообразовательное гнездо, не только представлять интерес для формального изучения и описания функционирования в языке, но и обладать ценностью для носителей языка в качестве фрагмента картины мира?

Исходя из данной проблематики мы посвящаем исследование словообразовательному гнезду, анализу его функционирования в современном русском языке, попытке охватить многогранность семантики единиц, входящих в него, пониманию меры вхождения данного гнезда в область когнитивной лингвистики и особенностям преподавания данного материала на уроке русского языка как иностранного.

Прикладное использование потенциала словообразовательного гнезда в процессе формирования коммуникативной компетенции у иностранных учащихся приобретает сейчас новые грани актуальности. Мы полагаем, что использование этого потенциала несколько затруднено тем, что методических работ, посвященных преподаванию словообразовательного аспекта в целом и словообразовательного гнезда в частности, недостаточно.

Анализируя вопрос истории преподавания словообразования в аспекте РКИ, мы считаем необходимым обращаться к изучению словообразования как такового, т. е. его лингвистическому аспекту. Это объясняется:

- во-первых, сравнительной «недавностью» начала описания словообразовательной системы;
- во-вторых, исключительной фрагментарностью представления словообразования в методической литературе и учебных пособиях;
- в-третьих, фактором изменчивости самого языка: словообразовательные форманты и способы словообразования «реагируют» на активные языковые

процессы, неологизмы и появление в языковой системе тенденции к упрощению языка; какие-то из них становятся более актуальными, какие-то, напротив, отходят на второй план.

Мы попытались проследить развитие подхода к представлению словообразовательного материала в иноязычной аудитории и рассмотрели некоторые учебные пособия по русскому языку как иностранному (М. В. Всеволодова, Л. П. Юдина (1963), Н. К. Венедиктова, Г. Г. Городилова (1977), М. П. Аксенова, Л. А. Нестерская (1984), В. В. Добровольская, А. Н. Барыкина (1987, 2001), А. Н. Барыкина, В. В. Добровольская, С. Н. Мерзон (1989), А. Ю. Кожевников, Л. П. Кожевникова (2004) и др.). Была рассмотрена модель подачи материала как в специально ориентированных на обучение словообразованию пособиях, так и в комплексной учебной литературе.

При анализе этой литературы видно, как на протяжении нескольких десятилетий словообразование прошло путь от несколько несправедливо считавшейся неактуальной области до приобретения культурологической наполненности при представлении в иноязычной аудитории [см., напр., 4].

Мы отметили различные подходы к обучению словообразованию и полагаем, что основным принципом подачи словообразовательного материала следует избрать четкое распределение материала по уровням (согласно принципам минимизации лексического материала) и разнообразию формулировок заданий. К сожалению, следует признать, что нередко словообразовательные задания могут быть неинтересны, а это, в свою очередь, не может способствовать мотивации студентов.

Словообразовательное гнездо с корнем *-слад-* мы рассматриваем как один из характерных примеров сочетания языковых особенностей, способствующих пониманию гнездовой системы в целом. Это словообразовательное гнездо было выбрано неслучайно: мы полагаем, что ряд факторов доказывает его значимость для понимания некоторых особенностей русской культуры.

Так, его лингвокультурологический потенциал отражен в многочисленных отсылках к различным культурно значимым сферам: метафоры и образы (*сладкая жизнь, сладкая женщина, сладкий поцелуй, сладкие грезы, сладкие воспоминания, сладкая парочка, сладкий сон, сладкий стол, сладкое чувство*), фразеологический фонд языка (*подсластить пилюлю*), прецедентные феномены («*Сладкая женщина*» — фильм, «*Сладкий ноябрь*» (англ. *Sweet November*) — фильм, «*Сладкоежка*» — кафе).

Основой для семантического описания материала являются на настоящий момент контексты его употребления, проявившие его метафорическую насыщенность. Стоит отметить, что сферы метафорического переноса очень разнообразны: сфера сна (*сладкий сон, сладкие грезы*), наименование человека, в том числе обращение к нему (*сладенький*), сфера звучания (произведение звуков) (*сладко пропел*), физических ощущений (физической близости), мыслительных процессов, действий, мотивированных определенными соображениями (*сладость места*), перенос в сферу времени (*сладкий миг, мгновение, час* и т. д.).

Рассмотреть все единицы, входящие в состав данного гнезда, и использовать их в создании учебного материала, на наш взгляд, не представляется возможным: это обусловлено, в первую очередь, объемом самого гнезда. Поэтому, представ-



ляя изначально словообразовательное гнездо как вербализованный в языке концепт [3, с. 42–72], мы вводим границы актуального материала, выраженные **активным номинативным полем**.

Что именно считать номинативным полем словообразовательного гнезда, претендующего на право считаться вербализованным в языке концептом? Мы считаем, что как таковое номинативное поле обозначить невозможно. В этом случае все единицы словообразовательного гнезда будут включаться в это поле. Однако нецелесообразно, к примеру, считать отражением концепта *термины*, входящие в состав словообразовательного гнезда с корнем *-слад-*, а также единицы, практически не встречающиеся в контекстах и не обладающие оценкой у носителей языка, т. е. не представляющие для носителей языка определенной ценности или воспринимаемые носителем как устаревшие (*сластушка, сладостник, сладковещательный, сладкоглаголивый, сладкопечец, сладкопечный, сладкопечность, сладконожник, сладкоплодный, сладкоягодный, сладкоягодниковый (ые), несладкий, пресладкий*).

Также предлагается не включать в номинативное поле единицы, обладающие прямым значением выражения вкуса (пр. *горьковато-сладкий, горько-сладкий, кисло-сладкий, солено-сладкий*), за исключением случаев, когда единица наделена частотными (т. е. не индивидуально-авторскими) метафорическими коннотациями (пр. *сладкий*: Сладкий сон, приятное пробуждение и прилив сил утром ему гарантированы!).

Помимо прилагательных и наречий не включаются в активное номинативное поле и глаголы, выражающие значение изменения вкуса и не нашедшие широкого употребления в контекстах: *сластить, сластиться, засластить, заслащивать, заслащиваться* (плюс отглагольное существительное *заслащивание*), *насластить, наслащивать, наслащиваться* и др. При этом единица *подсластить* (НСВ — *подслащивать*) будет входить в активное номинативное поле, т. к. входит в состав фразеологической единицы *подсластить пилюлю*.

Таким образом, формируются границы активного номинативного поля. Внутри по частеречной принадлежности группируются единицы словообразовательного гнезда (пр., *слащавый — слащавенький — слащаво — слащавость; сладковатый — сладковато*).

В **центр** данного поля войдут такие единицы как:

*сладкий — сладко — сладко-пресладко — сладость (и)*

*сладкое (субст. сущ.)*

*сладчайший — сладчайшие*

*сладковатый — сладковато*

*сладенький — сладенько*

*сладенькое (субст. сущ.)*

*слащавый — слащавенький — слащаво — слащавость*

*сладостный — сладостно*

*сласть (и) — всласть*

*сластёна*

*подсластить — подслащивать*

*сластолюбец*

*сластолюбивый — сластолюбиво — сластолюбие*

*сладкогласный — сладкогласно — сладкогласие*

*сладкоголосый*

*сладкоежка*

*сладкозвучный — сладкозвучно — сладкозвучие*

*сладкоречивый — сладкоречиво*

*сладострастный — сладострастно — сладострастность — сладостра-*  
*стие — сладострастник — сладострастница*

Данные единицы наиболее частотны в контекстах и в большинстве случаев обладают дополнительными переносными значениями. Эти два фактора дают нам право отнести их именно к центральной части активного номинативного поля.

На **периферии** активного номинативного гнезда находятся следующие единицы:

*сладкоречие — сладкоречивость* (данная единица находится на самой границе поля, так как единица *красноречие* позиционируется как синоним и употребляется чаще).

*сладкозвучность*

*сластолюбивец*

*сластоежка*

*сластолюбивость*

*усластить — улащивать*

*несладко*

*сладковатость*

Единицы периферийной области не вызывают затруднений у носителей языка, т. е. являются узнаваемыми, однако, согласно контекстам употребления, многие из них воспринимаются как устаревшие, стилистически маркированные и зачастую встречаются в контекстах с «высоким» слогом:

*Любимый ученик Аристотеля, которого учитель за его **сладкоречивость** прозвал Теофрастом-то есть «богоречивым»...* — стоит отметить, что данная единица (как и **сладкоречие**) находится почти у границы номинативного поля — в большинстве случаев предпочтительнее замена этой единицы на **красноречие**.

Кроме того, сами единицы, отнесенные к периферийной области, не надежны той частотностью в контекстах, которой обладают единицы центральной области.

Единица **сладковатость** также в основном используется в значении вкусового качества (*Смешиваем мед, соевый соус, перец, уксус, не боимся что будет солено, или остро, так как яблоки дадут **сладковатость**, которая сбалансирует вкус*). Однако ее производность от *сладковатый* и активный словообразовательный формант *-оват-*, сам по себе обладающий серьезной семантической нагрузкой, не позволяет нам окончательно исключить ее из активного номинативного поля.

Единицы *усластить — улащивать* не входят в центральную область, так как понимаются, в основном, как устаревшие, производные от не указанной в словообразовательном словаре единицы *улада* [6].

Таким образом, основными критериями для определения центра и периферии активного номинативного поля стали:

- 1) частотность употребления в контекстах (ruscorpora.ru, yandex.ru, google.ru);
- 2) стилистическая отнесенность единицы;

3) семантическая наполняемость единицы и ее реализация в контекстах употребления;

4) возможность единицы обладать переносным значением.

Безусловно, особый интерес представляли единицы, обладающие переносными метафорическими значениями. Они, на наш взгляд, также могут стать причиной возникновения сложностей пояснения в иноязычной аудитории. Одним из видов представления словообразовательного гнезда на уроке РКИ, основой для составления упражнений может являться, по нашему мнению, тематическое распределение единиц.

Крайне актуальны широкие возможности единиц вступать в тематические подгруппы, которые при анализе материала помогают определить не только семантические связи единиц, но и систематизировать лингвокогнитивные интерпретации этих единиц в сознании носителя языка и иностранного студента.

За основу тематической классификации единиц, входящих в исследуемое словообразовательное гнездо, мы взяли выделяемые по тематическому признаку группы, несущие в себе общее для каждой группы значение, а также включающие в себя единицы, способные устанавливать определенного рода семантические отношения между собой, быть косвенно или непосредственно связанными с единицами, входящими в другую тематическую группу.

Из составляющих словообразовательный ряд 101 единицы в Тематическом словаре представлены лишь две — *сладкий* и *сладкое*. Обе единицы встречаются в разделе *Питание* — *Кушанья*. Первая выступает в сочетании *сладкий чай*, вторая также входит в подгруппу *Третье*, и указывается наряду с единицами *десерт, компот, кисель, сахар, конфеты, варенье, пирожки, оладьи, блины, кулич, кекс, ромовая баба* [5].

Стоит отметить, что другие единицы, входящие в данное словообразовательное гнездо, в словаре не представлены.

Принимая во внимание представленное в указанном словаре распределение единиц, мы предложили свой вариант организации по тематическому принципу, основной идеей которого стало создание наиболее полной и широкой картины всех возможных взаимосвязей, возникающих между единицами указанного словообразовательного гнезда.

Помимо основных словарных значений в классификации рассматриваются переносные значения единиц, которые зачастую используются более активно.

В ходе анализа единиц, входящих в активное номинативное поле концепта, вербализованного словообразовательным гнездом с корнем *-слад-*, было выделено пять тематических групп, демонстрирующих определенный ряд значений:

1) Наименование вкусовых ощущений, их качеств, признаков и действий, приводящих к изменению этих ощущений (11 ед.), основные из которых *сладкий, сладчайший, сладковатый, сладковато, сладковатость, сладенький, подсластить, подслащивать, сладко, сладко-пресладко, сладчайшие, сладенько*.

2) Наименование кондитерских изделий (4 ед.): *сладкое, сладенькое, сладость (и), статься (и)*.

3) Наименование человека, обращение к человеку (9 ед.): *сластена, сладко-ежка, сластолюбец, сладострастник, сладострастница, сладенький, сладкий, сластоежка, сластолюбивец*.

4) Состояние, качество, характеристика человека и его действий (13 ед.): *слащавый, слащавость, слащавенький, сладостный, сладостно, сластолюбивый, сластолюбие* и др.

5) Характеристика звучания, манеры речи (9 ед.): *сладкогласный, сладкогласно, сладкогласие, сладкоголосый, сладкозвучный, сладкозвучно, сладкозвучие, сладкоречивый, сладкоречиво*.

Мы полагаем, что работа с тематическими группами призвана более полно охватить на занятии парадигматические связи единиц, разрабатывать упражнения по принципу возрастающей сложности и выбирать материал для работы.

Неоднозначное отношение носителей языка к некоторым единицам, входящим в данное словообразовательное гнездо, играет, на наш взгляд, весомую роль при определении когнитивного потенциала исследуемого словообразовательного объединения. Понимание данного потенциала, по нашему мнению, позволит адаптировать материал на уроке РКИ с большей степенью достоверности.

Наделенность единиц словообразовательного гнезда с корнем *-слад-* положительными значениями далеко не повсеместна. Контексты употребления показывают, что сладкое — не всегда «хорошо». При этом градация «по степени сладости» (*сладкий — слаще — сладчайший*) скорее найдет отражение в сознании носителя языка в виде цепочки от хорошего к плохому.

Существует мнение, что тяга к «сладкому» вызвана изначальным запретом на него. Начиная с преследующих современного человека на протяжении всей жизни запретов со стороны родителей, стоматологов, рекламы жевательных резинок и т. д. и заканчивая постулатом «запретный плод сладок», в основе которого лежат вовсе не «сласти», а получение запрещенного удовольствия, которое может быть вызвано различными стимулами: плотскими (чувственными переживаниями), материальными (деньгами, например) и т. д. При более подробном рассмотрении в данное высказывание можно подставить практически каждую из сфер современной жизни, доставляющую удовольствие, признавая ее «сладкой», т. е. запретной.

Своеобразным подтверждением данной теории может служить тот факт, что многие единицы, входящие в словообразовательное гнездо с корнем *-слад-*, употребляются в контекстах, которые можно найти в материалах, соотносящихся непосредственно с плотскими отношениями. Так, например, практически все единицы цепочек прилагательных *сладострастный, сладостный* могут употребляться в интернет-источниках, таких как сайты знакомств (в том числе и интимных), тексты интимных переписок или, наконец, сайты откровенно порнографического содержания.

Возвращаясь непосредственно в сферу вкусовых ощущений, можно сказать, что тенденция к разделению в сознании по типу *сладкое — хорошее*, а, например, *кислое, горькое — плохое*, разумеется, присутствует. Данная тенденция, на наш взгляд, ярко прослеживается при рассмотрении единицы *подсластить*. Практически все ее контексты играют на контрасте *подсластить горечь чего?* Таким образом, подтверждается оппозиция *сладкое — горькое*. При этом существует также оппозиция *сладкое — хорошо*, а *очень сладкое — плохо*.

Где заканчивается область *сладкого-хорошего* и начинается область *сладкого-плохого*? Ни один контекст, к примеру, не дает «чистого» положительного

значения единицы *сладчайший* (за исключением указания вкусовых качеств, когда высокий уровень сладости только поощряется (например, кондитерская сфера)). Очевидно, у носителя языка есть индивидуальная и коллективная шкала, по которой определяется, насколько то или иное качество избыточно и потому уже негативно воспринимаемо.

*Сладкое* в этом случае воспринимается особенно остро. Даже исключив чисто вкусовые значения, можно заметить, что добавление словообразовательного форманта (пр. суффикса) может вносить оттенок негативного отношения: *сладчайший, сладенький*. При этом использование уменьшительно-ласкательного суффикса определенно несет негативный окрас: ср. *слащавый — слащавенький, сладко — сладенько, сладенький*. У многих носителей языка (как правило, молодого поколения) такие единицы вызывают ассоциации с чем-то слишком женственным, мягким, иногда связанным с проявлением гомосексуализма.

Использование же суффикса *-оват-*, напротив, добавляет значение неполноты вкуса, т. е. избавляет от излишней *сладости*.

Подводя промежуточный итог, можно заметить, что, несмотря на прозрачность состава словообразовательного гнезда с корнем *-слад-*, единицы, входящие в него, могут вызывать определенные трудности. Носитель языка преодолевает их автоматически, неосознанно, в то время как у иностранного студента такой возможности нет. Понять схему образования единиц, на наш взгляд — задача вторичная, так как словообразовательные форманты, используемые в данном языковом объединении, хорошо поддаются объяснению и классификации. Но понять семантические связи слов и разграничить их — это та стратегия, которая имеет своей целью непосредственное приближение к уровню носителя языка, т. е. уместное и адекватное использование подчас мало отличающихся друг от друга лексических единиц.

Таким образом, создание понятия «активное номинативное поле» имеет не только теоретическую, но и методическую основу.

О. А. Швецова в своей диссертации «Научно-методические основы пропедевтического курса обучения студентов технических университетов чтению на английском языке» обращается к вопросам мотивации и снятию излишней трудности при обучающем процессе. Отталкиваясь от понятия «психологическая пропедевтика», автор отмечает, что стимулом может быть необычный для студента подход к обучению, который позволит ему сначала извне, а затем и через более сложные внутренние операции изменить собственное речевое поведение и как следствие — отношение к роли чтения в системе обучения иностранному языку [7, с. 5]. Иными словами, учащегося прежде всего необходимо заинтересовать изучаемым материалом, дать ему увидеть его личный прогресс, обусловленный фактом узнавания этого материала.

Учащийся получит удовлетворение от обучения, если будет видеть свои успехи; это, в свою очередь, «запустит» механизм, основанный на системе «увидел задание — узнал — начал выполнение — понимает все лучше и лучше — справился — возникает чувство удовлетворения». Данная система представляет собой несколько измененную модель «Круга успешного чтеца», описываемого О. А. Швецовой.

Если обратиться к традиционному пониманию термина «пропедевтика» в аспекте методики, Э. Г. Азимов и А. Н. Щукин дают следующее определение:

**ПРОПЕДЕВТИЧЕСКИЙ** (от греч. *proaideuo* — обучаю предварительно) **КУРС**. Подготовительный вводный курс, изложенный в сжатой и элементарной форме, предваряющий более глубокое изучение данной дисциплины. В условиях начального этапа обучения иностранному языку имеет форму курса речевой адаптации, рассчитанного на непродолжительный срок занятий (одна — две недели) и ставящего своей целью помочь студентам адаптироваться (см. социальная адаптация) к новой социально-культурной среде и стимулировать использование изучаемого языка в ситуациях повседневного общения. Формой П. к. может быть вводно-фонетический курс для приступающих к изучению языка [1, с. 228].

В данном определении «пропедевтический курс» представляется как нечто факультативное и примитивное. Однако, говоря о пропедевтическом характере изучения словообразовательного гнезда, нам, прежде всего, близки цели, изложенные в приведенном выше определении: «помочь студентам адаптироваться» и «стимулировать использование изучаемого языка в ситуациях повседневного общения».

Мы понимаем, что, так или иначе, словообразование играет роль поддержки для развития навыков учащихся. Несмотря на второстепенную, на первый взгляд, позицию, применяя информацию о пропедевтике к материалу словообразовательного гнезда, мы сможем проявить изначально заложенный методический потенциал. Представляя собой сложное структурное образование, опирающееся на парадигматические, синтагматические и эпидигматические отношения, словообразовательное гнездо уже по определению обладает способностью систематизации лексических единиц и поэтому рассматривается как важнейший организатор лексики языка. Это, как пишет А. Ю. Барабанов, «придает заведомую актуальность гнездоцентрическим исследованиям» [2, с. 3].

Активное номинативное поле и работа с ним в аудитории — это своего рода пропедевтический курс: к изучению состава словообразовательного гнезда и активных словообразовательных формантов, к работе с текстами, к выполнению речевых упражнений, к выходу в речь.

Например, работая с тематическими группами, в начале обучения можно уделять большее внимание формальной стороне единиц, определить активные форманты, дать их грамматическую классификацию в виде таблицы, затем перейти к словообразовательной цепочке и наглядно продемонстрировать уже полученные грамматические знания: рассмотреть форманты. После этого можно предположить работу с контекстами, составление которых, на наш взгляд, должно проходить по принципу семантической очевидности: от самых простых к более расширенным значениям. «Подключая» переносные значения в рамках тематической группы мы постепенно снимем возможные трудности у иностранного студента.

Данная модель не является окончательной и в данный момент находится в стадии доработки и экспериментального подтверждения. Создание сборника упражнений, являющихся отражением нашей теории, — цель данной работы.

Развитие стратегического компонента коммуникативной компетенции, изучение словообразовательного гнезда помогает студенту увереннее использовать язык, применять языковую догадку и анализировать незнакомые тексты.

Переплетение семантических и ассоциативных связей позволят, по нашему мнению, максимально разнообразить процесс обучения, отойдя от лишь формального изучения словообразовательного гнезда.

Формирование лингвистических и экстралингвистических знаний путем изучения словообразовательного гнезда с корнем *-слад-* носителями языка и иностранными учащимися позволит закрепить статус этого словообразовательного объединения как когнитивной единицы и, соответственно, фрагмента картины мира и продолжить исследование его концептуального значения и формирование более полной структуры концепта, вербализованного данным словообразовательным гнездом.

Большим преимуществом словообразовательного гнезда, на наш взгляд, является его «мобильность». Единицы, входящие в него, варьируются по сложности (показателем при этом являются словообразовательные форманты). Это дает возможность включать единицы словообразовательных гнезд в занятия групп различных уровней. Данные факторы, в свою очередь, позволяет подбирать тексты и рабочий материал различной степени сложности.

Грамотное внедрение единиц словообразовательного гнезда в процесс обучения и умение показать не только словообразовательные модели, активизированные внутри данного гнезда, но и семантическое взаимодействие единиц, способность их организации в тематические подгруппы, мы считаем, позволит усовершенствовать процесс обучения и наглядно показать студентам связь между единицами внутри словообразовательного гнезда и за его пределами.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Азимов Э. Г., Шукин А. Н. Новый словарь методических терминов и понятий (теория и практика обучения языкам). — М.: Издательство ИКАР, 2009. — 448 с.
2. Барабанов А. Ю. Словообразовательные гнезда с корнями *-куд-* / *-чуд-*, — *кор-* / *-чар-* в истории русского языка: эволюция, концептуальный анализ: Дис.... канд. филол. наук. — Тула, 2011. — 196 с.
3. Вендина Т. И. Словообразование как источник реконструкции языкового сознания // Вопросы языкознания. — 2002. № 4. — С. 42–72.
4. Кожевников А. Ю., Кожевникова Л. П. От корня к слову: Учебное пособие. — СПб.: 2004. — 192 с.
5. Саяхова Л. Г., Хасанова Д. М., Морковкин В. В. Тематический словарь русского языка: около 25000 слов / под ред. В. В. Морковкина. — М.: Дрофа. — 2010. — 556 с.
6. Тихонов А. Н. Словообразовательный словарь русского языка: В 2 т. 2-е изд. — М.: Русский язык, 1990.
7. Швецова О. А. Научно-методические основы пропедевтического курса обучения студентов технических университетов чтению на английском языке: Дис.... канд. пед. наук. — М., 2002. — 182 с.

УДК 221

О. И. Кулиев\*

## ОБЗОР РАБОТ ПРОФ. И. Р. ТАНТЛЕВСКОГО ПО БИБЛЕИСТИКЕ И ИУДАИКЕ (2000-Е ГОДЫ)

В статье представлен краткий обзор работ проф. И. Р. Тантлевского по библеистике, истории Израиля и Иудеи, кумранистике, иудейским псевдэпиграфам и ряду других тем, написанных им в 2000-е гг. Особое внимание уделено его комментированным переводам библейских текстов и псевдэпиграфов.

**Ключевые слова:** библеистика, иудаика, кумранистика, иудейские псевдэпиграфы, И. Р. Тантлевский.

*O. I. Kuliev*

*A Survey of Prof. I. R. Tantlevskij's works on Biblical and Jewish Studies, written in the 2000s*

The paper presents a survey of Prof. I. R. Tantlevskij's works on Biblical studies, history of Israel and Judah / Judaea, Qumran studies, Judaean pseudepigrapha and some other topics, written by him in the 2000s. Special attention is given to Tantlevskij's translations of Biblical and pseudepigraphal texts and his commentaries.

**Keywords:** Biblical, Jewish and Qumran studies, Judaean pseudepigrapha, I. R. Tantlevskij.

В научном творчестве И. Р. Тантлевского, заведующего Кафедрой еврейской культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, в 2000-е гг. можно выделить пять основных направлений: библеистика; история Израиля и Иудеи до разрушения Второго Храма; кумранистика; иудейские псевдэпиграфы; этимологии. Среди работ по библеистике отметим, прежде всего, его книгу «Введение в Пятикнижие» [см.: 3], написанную в рамках совместной программы Еврейской Теологической Семинарии Америки (Нью-Йорк) и Института Еврейских Исследований (Нью-Йорк). Данное издание стало первым на русском языке научным введением в книги Торы, краеугольный камень Еврейской Библии. Автор знакомит читателя с древнейшими манускриптами Пятикнижия, в том числе хранящимися в Санкт-Петербурге, его древними

---

\* Кулиев Олег Игоревич — кандидат философских наук, ассистент кафедры философии НМСУ «Горный», olegkuliev@mail.ru



переводами, историей исследования и эволюцией методологических подходов его изучения. И. Р. Тантлевский пытается выявить историко-культурный фон нарративов Пятикнижия и проанализировать комплекс содержащихся в нем ключевых теолого-религиозных и мировоззренческих концепций.

В эти годы И. Р. Тантлевский выступил также как переводчик, научный редактор и автор комментариев книг Пророков в рамках совместного с Еврейским университетом в Иерусалиме проекта по новому переводу на русский язык этих библейских книг [см.: 1 и 2]. Эти издания *en regard* призваны предоставить читателю новый научный перевод Масоретского текста книг Пророков, а также включают сам еврейский текст. Перевод максимально приближен к оригиналу, свободен от тенденциозных прочтений и учитывает основные данные современных исследований Еврейской Библии и достижения интегральной библейской герменевтики. В организации и разбивке текста оригинала и русского перевода учитывались главные особенности еврейского стихосложения и ритмизованной прозы, данные лингвистического, текстолого-критического и историко-филологического анализа библейских пророчеств. Изданию предпослано большое предисловие, носящее историко-религиоведческий и историко-текстологический характер. Перевод книг Пророков снабжен филологическими примечаниями и комментариями историко-реального характера, в которых, в частности, учтены основные релевантные эпиграфические и археологические данные. Составлен подробный Глоссарий, облегчающий адекватное понимание библейского текста.

В 2000-х гг. И. Р. Тантлевский опубликовал также работы по истории Израиля и Иудеи в эпоху Первого (до 586 г. до н. э.) и Второго (до 70 г. н. э.) Храмов, среди которых отметим, прежде всего, обобщающие монографии [6; 8; 13]. Эти работы явились первыми российскими монографическими исследованиями, в которых прослеживается история еврейского народа от эпохи библейских патриархов до Первой Иудейской войны против Рима. Помимо исторического материала в этих книгах И. Р. Тантлевский анализирует многие основополагающие аспекты религиозно-теологического мировоззрения древних евреев. Рассматриваемые исторические события соотносятся с новейшими данными археологии и эпиграфики древнего Израиля и Иудеи и соседних стран, релевантными месопотамскими, египетскими, сиро-ханаанейскими, угаритскими материалами. Приводится краткий очерк библейской историографии.

В рассматриваемый период И. Р. Тантлевский продолжает публиковать многочисленные работы по кумранистике, среди которых выделим книги: [9; 10; 18]. Автор участвовал также в издании «Энциклопедии рукописей Мертвого моря» [см.: 17]. В работах по кумранистике И. Р. Тантлевский предлагает собственную реконструкцию истории Кумранской общины, идентификацию ключевых фигур, упоминаемых в рукописях Мертвого моря в зашифрованном виде, относительную хронологию кумранских манускриптов. Особое внимание автор уделяет исследованию мессианско-эсхатологических и сотериолого-апокалиптических воззрений, отраженных в манускриптах, а также профетическим и мессианским аспектам фигуры харизматического лидера сообщества — Учителя праведности.

В эти же годы И. Р. Тантлевский исследует ряд иудейских псевдэпиграфов [см.: 4; 5; 7; 14; 16] и издает первые русские комментированные переводы ара-

мейских фрагментов Книг Еноха из Кумрана (Книга стражей, Астрономическая книга, Книга видений, Послание Еноха, а также Книга исполинов; (IV) III–I вв. до н. э.) и Книги небесных Дворцов, или «Еврейской книги Еноха» (создана на еврейском языке между II и VIII / IX вв. н. э.), в ряде важных аспектов продолжающей и развивающей мистико-эзотерическую енохическую традицию. Также он публикует перевод с иврита «Книги Авраама, называемой “Книгой Созидания”» (создана между II и VI вв. н. э.), которая представляет собой одно из наиболее влиятельных сочинений мистико-гностического толка в истории мировой мысли. Данный перевод выполнен по древнейшей сохранившейся рукописи краткой версии произведения (Парма, Библиотека Палатина, 1286), ближе всего стоящей к архетипу и никогда до этого не переводившейся на русский язык.

В ряде опубликованных в 2000-е гг. статей И. Р. Тантлевский предложил свои этимологии и интерпретации отдельных имен и наименований: «Израиль» [см.: 11], «ессеи» [см.: 14, 15, 19], «Искарот» [см.: 20].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Еврейская Библия. Ранние Пророки / Участие в пер., науч. ред., коммент., предисл., прил. Игоря Тантлевского. Общ. ред. Александра Кулика. — М.; Иерусалим: Гешарим, 2006.

2. Еврейская Библия. Поздние Пророки / Перев. с древнееврейского, коммент., предисл., глоссарий и др. прил., науч. ред. Игоря Тантлевского. При участии литературного редактора Михаила Вайскопфа. Общ. ред. Александра Кулика. — М.: Книжники; Лехам, 2013. — (Сер. Библиотека еврейских текстов. Первоисточники.)

3. Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. — М.: Изд-во РГГУ, 2000.

4. Тантлевский И. Р. Книги Еноха. — М.: Гешарим, 2000.

5. Тантлевский И. Р. Книги Еноха: Арамейские фрагменты книг Еноха из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или Книга небесных дворцов. Сефер Йецира-Книга Созидания. Приложение: Эфиопская версия книг Еноха. — М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2002.

6. Тантлевский И. Р. История Израила и Иудеи до разрушения Первого Храма. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. гос. ун-та, 2005.

7. Книга Авраама, называемая «Книгой Созидания» / Пер. с иврита, предисл. и коммент. И. Р. Тантлевского. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. гос. ун-та, 2007. — (Сер. Библистика и иудаика.)

8. Тантлевский И. Р. История Израила и Иудеи до разрушения Первого Храма. 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. гос. ун-та, 2007. — (Сер. Библистика и иудаика.)

9. Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон в еврейской мистико-апокалиптической традиции. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. гос. ун-та, 2007. — (Сер. Библистика и иудаика.)

10. Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. — СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

11. Тантлевский И. Р. Этимология термина «Израиль» в свете борьбы сторонников монотеистического культа Господа с ханаанейским культом духов предков // Вестник РХГА. — 2012. — Т. 13, № 3. — С. 17–19.

13. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. — СПб.: Изд-во РХГА, 2013.
14. Тантлевский И. Р. Фатализм ессеев // Вестник РХГА. — 2013. — Т. 14, № 3. — С. 316–324.
15. Тантлевский И. Р., Светлов Р. В. «Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. — 2014. — Т. 8, № 1. — С. 54–66.
16. Тантлевский И. Р. Иудейские псевдэпиграфы мистико-гностического толка. — СПб.: Изд-во РХГА, 2014.
17. Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. — New York: Oxford University Press, 2000.
18. Tantlevskij I. R. Melchizedek *Redivivus* in Qumran? Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // The Qumran Chronicle. — Vol. 12, N. 1. Special issue. — Krasów — Mogilany: «The Enigma Press», 2004.
19. Tantlevskij I. R., Svetlov R. V. Predestination and Essenism // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. — 2014. — Т. 8, № 1. — С. 50–53.
20. Tantlevskij I. R. Etymology of the Nickname Iskariot (h) (Ἰσκαριώθ/Ἰσκαριώτης): the «One Who Saw a Sign» ( (א) רקס (י) תוא/תוא (י) תוא, (י) sqar (i) 'ôṭ/yisqar (i) 'ôṭ) or the «One Who Slandered / Betrayed a Sign» ( (א) רקש (י) תוא/תוא (י) תוא, (י) šqar (i) 'ôṭ/yišqar (i) 'ôṭ)? // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. — 2014. — Т. 8, № 2. — С. 545–548.

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

---

**К. С. Маслов. В свете незримого: жизнь и судьба А. А. Крогиуса.**  
**Изд-во Таллинского университета.**  
**Таллин, 2014. 560 с.**

Естественен интерес специалистов к биографиям и жизнеописаниям ученых, творчество которых образовало фундамент той или иной науки. Сегодня психологи могут ознакомиться с книгой, посвященной жизни и деятельности русского психолога, педагога и психолога, доктора медицины, профессора Августа Адольфовича Крогиуса (18 марта 1871–29 июня 1933 гг.).

А. А. Крогиус был соратником многих отечественных ученых с мировым именем: В. М. Бехтерева и И. М. Сеченова, П. Ф. Лесгафта и А. Ф. Лазурского, Г. И. Россолимо и В. П. Сербского. Он также работал ассистентом и сотрудником в экспериментальных аудиториях европейских светил — рядом с В. Вундтом и Г. Эббингаузом, Э. Крепелином и Ж. Шарко. Профессиональная, научная и общественная деятельность А. А. Крогиуса проходила на фоне горячих дискуссий и драматических полемик в психологии XIX–XX вв.

Автору монографии удалось с особым изяществом рассказать об исторических переплетениях событий нескольких планов. Три части книги предлагают картину личного жизненного пути достойного, благородного и высокообразованного человека, увязанную с атмосферой жизни выдающихся академических институтов и духом катастрофического времени конца XIX — начала XX вв.

В первой части — «Ученье свет: в Лейпциг и обратно» — повествуется о становлении ученого. Представители шведского дворянского рода Крогиусов евангелически-лютеранского вероисповедания, начиная с прадеда ученого строителя и архитектора Адольфа Крогиуса (1783–1846) верно служили Российской империи. Сам ученый спокойно и даже иронично относился к своему знатному происхождению. Вместе с тем следует признать, что культура шведского быта, аккуратность и самодисциплина, отсутствие склонности к излишествам, трудолюбие и систематическое образование, владение несколькими языками (шведский, немецкий, французский, латинский, русский), широкий круг интересов, личное достоинство, а также почтительное отношение к людям, свойственные А. А. Крогиусу, несомненно, являлись результатом семейно-родовых традиций в воспитании.

По окончании гимназии и затем Николаевского инженерного училища в 1883 г. Август Адольфович Крогиус становится студентом Императорского Дерптского (Юрьевского, Тартусского) университета, одного из старейших учебных заведений Европы и России (основан в 1632 г.). С третьего курса, продолжая университетское обучение, он был принят на службу в клинику нервных и душевных болезней — вначале в качестве сверхштатного ассистента, потом, получив звание лекаря, и в должность штатного ассистента.

В процессе обучения и клинической практики у Крогиуса проявился интерес к психиатрии. Его предмет исследования определился под воздействием научного руководителя, одного из учеников Вильгельма Вундта, профессора В. Ф. Чижа.

К. С. Маслов пишет об обстановке в Юрьевском университете, дает характеристику правил поступления и обучения в университете и живописует стиль поведения студентов. Значительное внимание уделено В. Ф. Чижу, который после Эмиля Крепелина возглавил клинику нервных и душевных болезней Юрьевского университета. Автор замечает, что профессор отличался особым пристрастием к продвижению отечественных достижений в науке. Здесь рассказывается об усилиях В. М. Бехтерева и П. И. Корсакова по организации психологических лабораторий в России.

Выбрав область исследования, Крогиус остается верным, целенаправленным и последовательным приверженцем экспериментальной работы с незрячими. Результативность работы Крогиуса в области психологии слепых подтверждает библиографический список трудов (Приложение II., с. 535–542) К. С. Маслов оставляет «за кулисами» цепочку событий в истории формирования области психологии незрячих. Цель его монографии совсем в ином — показать, что и в дальнейшем, какие бы общественно-научные и просветительско-организационные задачи ни выполнял Крогиус, в центре его устремлений всегда было исследование и обучение слабовидящих людей. Не случайно Крогиус по праву считают одним из основоположником тифлопедагогике и психокоррекции людей с нарушенной функцией зрения.

Постоянно углубляя свои познания, Крогиус в 1900 г. отправляется на стажировку к Вильгельму Вундту в Лейпцигский университет. Рубеж XIX–XX вв. был знаменательным для судеб научной психологии. В этот период вслед за лабораториями появляются психологические журналы, собираются международные форумы по проблемам экспериментальной и теоретической психологии, ведутся дискуссии о ее клинической базе и о проблемах применения математики в области измерения психических функций и свойств. В горячих дискуссиях того времени обостряются противоречия между защитниками интроспекции как основного метода изучения психики и сторонниками клинических наблюдений и экспериментов в психопатологии. Телесное и психическое — параллельны или последовательно взаимосвязаны? Кто и как изучает психическое? Каким должен быть инструмент исследователя в области психического? Насколько психика целостна? Структуралисты или функционалисты правы? Участником споров и обсуждений в среде мировой психологии становится Крогиус.

И в России с конца 80-х гг. XIX устанавливается атмосфера оживленных общественно-научных дискуссий психологов и богословов, медиков и педа-

гогов. Полемика широко отражается на страницах многочисленных научных журналах, среди которых в 1889 г. появляется журнал «Вопросы философии и психологии». Выходят в свет переведенные на русский язык учебники по психологии по самым острым вопросам научных дискуссий. Первая часть рецензируемой книги заканчивается изложением позиций Н. Я Грота и Н. Н. Ланге, А. Ф. Лазурского и Г. И. Челпанова, А. И. Введенского и И. М. Сеченова.

Российские ученые разрабатывают проблемы психометрических принципов в исследованиях, классификации психических процессов, функций и свойств. Пристально следит А. А. Крогиус за доводами сторон в полемике между Сеченовым и Челпановым о роли руки в развитии слепых.

Автор интересно оценивает позицию И. М. Сеченова, который защищал естественнонаучный метод в психологии и отстаивал роль воспитания и нравственности в развитии индивидуальных свойств человека: у физиолога Сеченова «нравственность — это цель; у его противников — это средство для борьбы с опасностью стать не главным, а только лишь одним из возможных направлений в развитии науки, а то и вовсе утратить всякое влияние» (с. 131). И как прежде, в наше время, вопросы воспитания и нравственности остаются очень важными!

Важной вехой в развитии психологической мысли в России стало появление двух центров в российской психологии — Психоневрологического института под руководством В. М. Бехтерева и Психологического института, руководимого Г. И. Челпановым.

Во второй части книги — «Между революциями: наука о слепых и наука о душе» — К. С. Маслов более подробно останавливается на общественно-научной деятельности А. А. Крогиуса и его соратников. С особым почтением автор пишет о трудах П. Ф. Лесгафта, который, среди множества своих научных и общественных новшеств, основал в российских образовательных институтах физическую культуру в качестве теоретической и практической дисциплины.

Наполненную драмой историю мировоззренческого спора и личной ссоры между А. П. Нечаевым и его учителем профессором А. И. Введенским передает автор в главе VI — «Их нравы. А. П. Нечаев против А. И. Введенского». Конфликт между учеником и учителем возникает из-за того, что по возвращению из зарубежной стажировки Нечаев поменял свою точку зрения и вопреки прежним убеждениям стал превозносить экспериментальную психологию, при этом принижая значение интроспективной философской психологии своего учителя. В ответ Введенский всей мощью своего влияния развернул кампанию, в которой подвергал сомнению научную значимость трудов Нечаева. В этом долго длившемся конфликте А. А. Крогиус, в силу авторитета в научном сообществе и признаваемых всеми высокими моральных качеств, выступил в роли «секунданта» и организатора процедуры научно-светского третейского суда. По словам К. С. Маслова Крогиус «умел спокойно и уверенно доказывать оппонентам их неправоту», а порой — их глупость (с. 275).

В книге содержится весьма интересный массив сведений о состоянии психологической науки в России: о деятельности В. М. Бехтерева по строительству и обустройству Психоневрологического института, о докладах и прениях на первых и последующих всемирных и всероссийских конгрессов и съездов,

участником которых был А. А. Крогиус. В частности, автор отмечает, что Крогиус входил в состав редколлегии журналов «Вопросы философии и психологии» и был редактором отдела по экспериментальной психологии в журнале «Вестник психологии, криминальной антропологии и педологии», основанном В. М. Бехтеревым. А. А. Крогиус преподавал общую психологию на курсах и руководил биологической лабораторией, основанной П. Ф. Лесгафтом, затем был приват-доцентом Военно-медицинской академии, профессором Психоневрологического института и профессором института им. А. И. Герцена, где руководит дефектологическим отделением. Его судьба оказывается связанной и с Саратовским университетом, открытым в 1909 г.

Помимо этого Крогиус занимался библиографией психологической литературы и перевел «Психологию» У. Джемса, «Психопатологию в применении к психологии» Г. Штерринга. Вместе с А. П. Нечаевым и А. Ф. Лазурским он работал над переводом пятитомного труда В. Вундта. «Основы физиологической психологии».

Научно-аналитическое и методологическое направление деятельности А. А. Крогиуса, наряду с исследованиями в области теории и практики незрячих, проявляется в частичной критике экспериментального метода. По мнению Крогиуса, «в душе остаются такие глубины», к которым эксперимент не вправе подступать (с. 251). Такая установка позволяла А. А. Крогиусу критиковать ассоцианизм и быть противником механистичности в объяснении локализации психических функций в высших отделах головного мозга. Изучая душевную жизнь слепых, Крогиус разрабатывал, по сути, концепцию компенсаторных механизмов утраченных функций.

Третья часть — «В Саратов, но не глушь» (главы XIV–XXVIII) показывают жизнь и научно-преподавательскую и общественную деятельность А. А. Крогиуса в условиях революций и событий гражданской войны. Совместно с супругой, Ольгой Александровной, сподвижницей всех его трудов, Крогиус воспитывал троих детей. Гонения на профессуру, отстаивающую строгие и принципиальные требования в образовании, пресинг теоретических течений в психологии, например, педологии, как и давление на психологию в целом, политиканство в научных полемиках приводят вначале к аресту старшего сына Арсения. Оговорам, газетной травле подвергается и сам А. А. Крогиус. Невзирая на несправедливое давление, трудности военного времени и голодного быта 1920–1930-х гг., А. А. Крогиус продолжает активно работать по всем направлениям своей широкой деятельности. Он остается признанным и уважаемым своими учениками и коллегами. Эпидемия тифа в 1933 г. останавливает жизнь талантливого ученого.

Свои труды и деяния он принес в дар мировой и отечественной психологической науки.

Книга удалась. Она хорошо написана. Пользование ею облегчает именной указатель.

*И. В. Троицкая*

*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)

*Григорьев* Григорий Игоревич —  
доктор медицинских наук, профессор (РХГА)

*Евламшиев* Игорь Иванович —  
доктор философских наук, профессор  
(Институт философии, Санкт-Петербургский  
государственный университет)

*Иванов* Олег Евгеньевич —  
доктор философских наук, профессор (РХГА)

*Климов* Вадим Юрьевич —  
кандидат исторических наук (РХГА)

*Михайлова* Марина Валентиновна —  
доктор филологических наук,  
профессор (РХГА)

*Прилуцкий* Александр Михайлович —  
доктор философских наук  
(Российский государственный педагогический  
университет им. А. И. Герцена)

*Светлов* Роман Викторович —  
доктор философских наук, профессор  
(Санкт-Петербургский государственный  
университет), директор издательства (РХГА)

*Сапронов* Петр Александрович —  
доктор культурологии, директор Института  
богословия и философии (РХГА)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

*Галат* Александр Анатольевич —  
зам. директора издательства РХГА

*Рейзвих* Татьяна Николаевна —  
технический редактор

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Богатырёв* Дмитрий Кириллович —  
доктор философских наук, профессор,  
ректор РХГА (председатель  
редакционного совета)

*Багно* Всеволод Евгеньевич —  
член-корреспондент РАН, доктор  
филологических наук, профессор, директор  
Института русской литературы РАН,  
почетный профессор РХГА

*Дудник* Сергей Иванович —  
доктор философских наук, профессор,  
директор Института философии СПбГУ

*Корольков* Александр Аркадьевич —  
академик РАО, доктор философских  
наук, зав. кафедрой философской  
антропологии и истории философии РГПУ  
им. А. И. Герцена

*Хосе Анхель Гарсиа Куадро* — доктор  
философии, ординарный профессор  
Университета Наварры (Памплона, Испания)

*Ян Красицкий* — доктор философии,  
профессор, заведующий кафедрой  
философской антропологии  
Вроцлавского университета (Польша)

*Марек Инглот* — ординарный профессор  
факультета истории и культурного  
наследия Церкви Папского Григорианского  
университета (Рим, Италия)

*Маслин* Михаил Александрович —  
доктор философских наук, заслуженный  
профессор МГУ, зав. кафедрой  
истории русской философии МГУ  
им. М. В. Ломоносова,  
почетный профессор РХГА

*Маурицио Пизери* — профессор истории  
образования факультета социальных  
и гуманитарных наук Университета Аосты  
(Италия)

*Соломин* Валерий Павлович —  
доктор педагогических наук, профессор  
(ректор Российского государственного  
педагогического университета  
им. А. И. Герцена)

*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\_Р7.0.5–2008).

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](mailto:vestnik.rhga@mail.ru)

## Information for contributors

The «Review of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner
- the title of the manuscript in Russian
- an abstract and keywords in Russian should be included
- the author's last name and initials in English in the right corner
- the title of the manuscript in English
- an abstract and keywords in English should be included
- the manuscript
- references

The length of the manuscript should not exceed 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](mailto:vestnik.rhga@mail.ru)

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия  
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023  
Тел. 571-50-48 (доб. 218)  
[www.rhga.ru](http://www.rhga.ru)

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК  
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

**2015. Том 16. Вып. 1**

Подписано в печать 27.03.2015. Формат 70 × 100  $\frac{1}{16}$ . Бумага офсетная.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 31,93. Тираж 550 экз. Заказ № 0321004

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»,  
188681, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15

