

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2015

volume 16

issue 2

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2015
том 16
выпуск 2

*Издается
с 1997 г.*

Научный журнал

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

Е. Г. Андреева, Г. В. Вдовина, 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. 2. — 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

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

<i>Щученко В. А.</i> К вопросу о религиозно-идеалистическом осмыслении органической целостности духовного (К столетию работы Н. О. Лосского «Мир как органическое целое»)	11
<i>Михайлова М. В.</i> Время литературы и время Царства: теологический аспект темпоральности художественного текста	20

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Кувакин В. А.</i> Феерический скепсис Федора Достоевского	28
<i>Снетова Н. В.</i> Николай Страхов: концепция нравственного идеала	45
<i>Мотовникова Е. Н.</i> Н. Н. Страхов и К. Н. Бестужев-Рюмин: взаимность критического понимания	58
<i>Шапошников Л. Е.</i> Реализация принципа соборности в деятельности современной русской православной церкви	68
<i>Даренский В. Ю.</i> «Ты»-философия С. Л. Франка как неклассическая антропология.	78
<i>Грановская О. Л.</i> Исая Берлин: политическая философия с русскими корнями	93
<i>Кусенко О. И.</i> Диалог мысли и жизни	106

Мир и Война

(к 70-летию Великой Отечественной Войны)

<i>Акимов Ю. Г., Чернов И. В.</i> Генерал Шарль де Голль в зеркале советского восприятия в годы Второй мировой войны	118
<i>Гуторов В. А.</i> Ф. Д. Рузвельт и Вторая мировая война: несколько предварительных заметок	129

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Григоренко А. Ю. Основные типы и модели государственно-церковных отношений в современном мире (XX–XXI века)	140
<i>Смирнов М. Ю.</i> Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии?	145

<i>Пронина Т. С.</i> Религиозная идентичность как психосоциальный феномен	154
<i>Дробышев В. Н.</i> О «честной» теологии и «вере без веры»	167

**БОГОСЛОВИЕ.
ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ**

<i>Иванов О. Е.</i> Об интеллектуальных приоритетах в христианстве.	176
<i>Сапронов П. А.</i> Династический принцип в его сакральном измерении.	198
<i>Казанцева З. В.</i> Представление о времени в Ветхом Завете	208
<i>Польсков К. О.</i> Два понимания терминов «богословие» и «теология»: традиция и современные вызовы	217
<i>Корзо М. А.</i> К вопросу о приписываемых Димитрию Ростовскому катехизисах и их связи с предшествующей традицией.	228
<i>Курилов В. А.</i> Модель государственно-церковных отношений, изложенная в «Основах социальной концепции РПЦ».	242

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Социальные аспекты культуры

<i>Штайн О. А.</i> Женщина в истории философии и философия в истории женщины	251
<i>Гергилов Р. Е.</i> Фрагменты литературной жизни «Русского Берлина» 1921–1933 годов	265
<i>Шилова О. Н., Рейзвих Т. Н.</i> Неформальное образование: исторический аспект и современность	277
<i>Ляпкина Т. Ф.</i> Конструирование и репрезентация идентичности в масс-медиа	286
<i>Фирсова В. С.</i> Межкультурные контакты в контексте миграции (на примере индийской общины в Японии).	295
<i>Крамер А. Ю.</i> Музыка, концертный зал и состояние «готовности к восприятию» в контексте культуры.	304
<i>Климов А. В.</i> К. Н. Посыет о снятии Муравьевского поста в южной части Сахалина в 1854 году	312

Культура и язык

<i>Лехнер Ю. А.</i> Историзм в исторической поэтике	323
<i>Воробьев Г. М.</i> Критика латинских переводов Феодора Газы в «Истории животных» Конрада Геснера.	333
<i>Абдуллина М. Р.</i> Ремарка и цитата в драматургической адаптации романа «Опасные связи» Кристофера Хэмптона	340
<i>Кашилявик К. Ю.</i> Поэтика порядка в «Мыслях» Паскаля	349

КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

<i>Кривенко Д. А.</i> Особенности функционирования лексемы Звезда в тексте «Палеи Толковой»: семиотический аспект	360
<i>Иваненко А. И.</i> Церковь Великой Татарии (опыт лютеранской экклесиологии)	364

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Европейский уровень, русский язык, белорусский автор и шаг вперед для украинского религиоведения (Хромец И. С. Введение в антропологию Карла Ранера. Монография. — Київ: Дух і Літера, 2014. — 168 с.) (Р.Х. Халиков)	369
Промежуточный финиш (Рецензия на книгу В'ятрович В. та ін. — Україна у Другій Світовій Війні. До 70-річчя перемоги над нацизмом у Другій світовій війні. — Київ, Український інститут національної пам'яті, 2015. — 28 с., іл.) (А. А. Хлевов)	374
Информация для авторов.	379

CONTENTS

PHILOSOPHY: HISTORICAL AND ACTUAL THEMES

- Shchuchenko V.F.* On a matter about religious and idealistic comprehension
of organic integrity of the spiritual
(By centenary of N. O. Lossky's work "World as Organic Whole") 11
- Mikhailova M. V.* Time of literature and time of kingdom:
Theological aspect of the temporality of the literary text. 20

RUSSIAN PHILOSOPHY

- Kuvakin V.A.* Feodor Dostoevsky's Enchanting Skepticism 28
- Snetova N. V.* Nicolay Strakhov: the doctrine of the moral ideal. 45
- Motovnikova E. N.* Nikolai Strakhov and Konstantin Bestuzhev-Ryumin:
the reciprocity of critical understanding. 58
- Shaposhnikov L. E.* Realization of the principle of "sobornost"
in the activity of the Russian modern orthodox church. 68
- Darenskiy V. Yu.* Philosophy of "Thou" of S. Frank
as a non-classical anthropology 78
- Granovskaya O. L.* Isaiah Berlin: political philosophy with Russian origins 93
- Kusenko O. I.* The dialogue between life and thought. 106

Peace and War

(70th Anniversary of the Second World War)

- Akimov Yu. G., Chernov I. V.* Charles de Gaulle in the Mirror
of Soviet Perception during the World War II 118
- Gutorov V. A.* F.D. Roosevelt and the Second World War:
Some Preliminary Notes 129

RELIGIOUS STUDIES

- Grigorenko A. Yu.* Basic types and models of state-church relations
in the modern World (XX–XXI centuries). 140
- Smirnov M. Yu.* Is it possible to abandon the concept of religiosity
in the study of religion? 145

<i>Pronina T.S.</i> Religious identity as a psychosocial phenomenon	154
<i>Drobyshev V.N.</i> On the “honest” theology and “faith without faith”	167

**THEOLOGY.
HISTORY OF RELIGION AND CHURCH**

<i>Ivanov O.E.</i> Intellectual priorities in Christianity	176
<i>Sapronov P.A.</i> The dynastic principle in its sacral dimension	198
<i>Kazantseva Z. V.</i> Concept of time in the Old Testament.	208
<i>Polskov K. O.</i> Two meanings of the term “theology”: tradition and the modern challenges	217
<i>Korzo M.A.</i> About the attributed to Dimitry of Rostov Catechisms, and their Relationships to the Preceding Tradition.	228
<i>Kurilov V.A.</i> A model of the church-state relations set out in the “Basic Social Concept of the Russian Orthodox Church”.	242

CULTURAL STUDIES

Social Aspects of Culture

<i>Stein O.A.</i> The woman in the history of philosophy and philosophy in the history of the woman	251
<i>Gergilov R.E.</i> The fragments of literature’s life in “Russian Berlin”.	265
<i>Shilova O.N., Reizvikh T.N.</i> Non-formal education: historical aspects and modernity	277
<i>Lyapkina T.F.</i> Design and representation of identity in Mass-Media	286
<i>Firsova V.S.</i> Cross-cultural contacts in the context of migration (based on Indian community in Japan)	295
<i>Kramer A. Yu.</i> Cultural aspects of music, concert hall and state of ‘being ready for perception’	304
<i>Klimov A. V. K.N.</i> Pošet on the matter of removing the Murav’ev fortification in the southern part of the Sakhalin Island in 1854	312

Culture and Language

<i>Lechner Yu. A.</i> Historicism in historical poetics.	323
<i>Vorobyev G.M.</i> Theodore Gaza’s Latin translations criticized in Conrad Gesner’s “Historia animalium”	333
<i>Abdullina M.R.</i> Remarks and quotations in the Christopher Hampton’s theatrical adaptation of the novel “Dangerous Liaisons”	340
<i>Kashlyavik K. Yu.</i> Poetics of “order” in Pascal’s “Pensées”	349

BRIEF ACADEMIC REPORTS

<i>Krivenko D.A.</i> Peculiarities of the lexeme Star in the text “Poleya Tolkovaya”: the semiotic aspect.	360
<i>Ivanenko A. I.</i> Great Tatar Church (The experience of Lutheran ecclesiology).	364

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

European level, Russian language, Belarusian author and a step forward for the Ukrainian religious studies (<i>by Khalikov R.</i>)	369
Interim finish (<i>by Hlevov A. A.</i>)	374
Information for contributors	380

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

УДК 94 (47)

*В. А. Щученко**

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ ОРГАНИЧЕСКОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ ДУХОВНОГО (К столетию работы Н. О. Лосского «Мир как органическое целое»)

Статья подготовлена к столетию появления работы видного русского мыслителя Н. О. Лосского «Мир как органическое целое». Анализируемое произведение является заметным эпизодом в истории русской «органической школы». Здесь рассматриваются характерные черты «органического миропонимания» в его религиозно-идеалистическом варианте (Царство Духа как Царство гармонии и как совершенный организм, душевно-материальное царство как царство вражды, причинность и целесообразность, бытие реальное и бытие идеальное и др.). В статье подчеркивается актуальность критики Н. О. Лосским механического мировоззрения, а также его идеи о телеологической заданности духовного, что исключительно важно для понимания трансцендентной логосной, а не только каузальной «материально-вещественной» обусловленности ценностных миров бытия. Мыслитель избегает использования понятия «культура», а равно не анализирует земнородные обусловленности духовной жизни. Тем не менее каузальная сторона осмысления культуры в его работе заметно просвечивает (зависимость последующих событий от предшествующих, признание причинностного «принуждения» в реальном бытии духовного, зависимость динамического движения ценностных иерархий от материально-вещественных факторов).

Ключевые слова: духовное, культура, организм, механизм, телеологическое, каузальное.

Shchuchenko V. A.

*On a matter about religious and idealistic comprehension
of organic integrity of the spiritual*

(To the centenary of N. O. Lossky's work "World as an Organic Whole")

Article is prepared for the centennial of the publication the work of a prominent Russian philosopher N. O. Lossky, "World as an Organic Whole". The analyzed work is a notable episode in the history of Russian "Organicism school". It discusses the characteristics of the "organicism

* Щученко Владимир Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, искусства и гуманитарных наук Русской христианской гуманитарной академии, vladalex40@mail.ru

worldview” in its religious-idealistic version (the Kingdom of the Spirit as the Kingdom of Harmony and as a perfect organism, emotionally-material Kingdom as the Kingdom of Enmity, causality and expediency, real Being and Being ideal, and others.). The article emphasizes the relevance of critics of the N. O. Lossky’s “mechanical worldview” and his ideas about the spiritual a teleological givenness of spiritual, which is essential for understanding the transcendent Logosness and not only causal “material-real” conditionality values worlds of Being. The Thinker avoids to use of the term “culture”, there is no analyzing of the earthborn conditionality of the spiritual life. However, the causal comprehension of culture in his work noticeably shines through (dependence of subsequent events from the preceding, the recognition of causation “Coercion” in the real being of the spiritual, dependence of the dynamic movement of value hierarchies from the materially-real factors).

Keywords: spiritual, culture, organism, mechanism, teleologic, causal.

Работа Н. О. Лосского «Мир как органическое целое» была впервые опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1915 г., т. е. почти столетие назад. Во Введении к этой работе философ ясно определяет ее основополагающие целевые установки: создание цельной, непротиворечивой, гармоничной системы философского мировоззрения, необходимость преодоления механического (неорганического) мировоззрения, опирающегося на «психологистическую» гносеологию, отвергающего метафизику и «транс-субъективное» существование идеальных начал, вечного [3, с. 339].

Актуальность этих целей нисколько не померкла и сегодня. Всю первую половину XX в. мыслители России, особенно те из них, которые оказались за рубежом, боролись за утверждение религиозно-идеалистического понимания духовного, а также и культуры как материально-вещественной формы воплощения духовного (В. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Е. С. Спекторский, И. А. Ильин, Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов и многие другие). В советской России на долгие годы утвердились материализм и диалектика, сохранившая зримые черты механизма и морфологизма, психологизм в теории познания, а также концепция вторичности сознания и культуры и первичности материально-экономических форм. Материалистический имманентизм, механизм и неорганическое мировоззрение не преодолены и поныне, хотя и не декларируются явно.

Системные, организмические исследования интенсифицировались в последнюю треть XX в. уже в СССР. Но они оставались в рамках естественных наук и практически не затронули сферу духовного и культуру. Правда, были и исключения, например вступительная статья А. А. Галактионова «Органическая теория как методология социалистической концепции Н. Я. Данилевского в книге “Россия и Европа”» [1]; статья В. А. Щученко «Органичность историко-культурного процесса. Исторические заметки и логические выводы» [5].

Проблема органического подхода к анализу «транссубъективного бытия», а также и культуры в ее «идеальном бытии» остается все еще заданием.

И это задание было дано — в ясной и развернутой форме — именно Лосским. В. В. Зеньковский, весьма критично настроенный по отношению к наследию Лосского, называл книгу «Мир как органическое целое» очень «тонкой» и «интересной» [2, с. 206, 212].

Чем же интересна эта книга сегодня? Прежде всего, своим неприятием механицизма как мировоззренческой системы.

Согласно неорганическому, механистическому миропониманию, пишет Лосский, элементы сложного целого «абсолютны», «первоначальны» и «существуют безотносительно». Целое же зависит от своих элементов, а потому производно, относительно. Крайнее и примитивное выражение такого миропонимания — атомистический материализм. Согласно же органическому мировоззрению первично целое, а элементы существуют и возникают в системе целого, где множественность «порождается из единого целого». И далее следуют ключевые слова, вскрывающие религиозно-метафизический смысл органического мировоззрения, а соответственно и органицизм как характерную черту христианской культуры и ее «логистического» понимания.

Иными словами, целое первоначальнее элементов; абсолютного следует искать, восходя в область целого или, вернее, *поднимаясь над нею*, но никоим образом не среди элементов; элементы во всяком случае производны, т. е. способны существовать только в отношении к системе, членами которой они служат [2, с. 341].

Где есть система, там есть и нечто сверхсистемное, некое сверхорганическое Начало, Абсолютное. Это абсолютное, если выйти за рамки метафизических абстракций к живому религиозному опыту, и есть творец мира и источник добра — Бог, Логос Божий. Царство Божие представляет собою вполне совершенный организм, где существуют только идеальные отличия, но нет противоборствующих противоположностей и вражды. О Царстве Божием можно судить либо апофатически, в плане отрицательного богословия, либо в аспекте положительного богословия, где рассматривается то, как Бог, Абсолютное «вступает в отношения к миру».

Опираясь на Плотина, Лосский вводит в свою систему понятие Духа как высшую форму жизни, как «конкретно-идеальное живое существо высшего типа», как царство гармонии.

В Духе, или, по терминологии Лосского, Царстве Духа, нет как в материальном мире или в душевной (психической) жизни «противоборствующих противоположностей, распадов, взаимных вытеснений», но в нем есть (и это важное положение, имеющее существенное значение для определения сущности духовного в его органическом выражении) своего рода изменения, «положительные изменения», проявляет себя «положительное время», отрицается «неполнота», всякое несовершенство.

Царство Духа не содержит в себе всей полноты бытия, иначе оно было бы Абсолютным, но Дух здесь стремится ко все большей и большей полноте [2, с. 404].

В Царстве Духа — высшая степень органичности, которая проявляется в том, что

1) каждая часть Царства Духа существует для целого, 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое. Следовательно, во временном процессе нет деятельности Духа, которые были бы только средством, всякий момент

жизни Духа обладает абсолютной ценностью также и сам по себе... Таким образом, в Царстве Духа есть изменение, но нет отмены, нет умирания, есть предшествующее и последующее, но нет отпадения в область прошлого, ведущего бытие бледных бесплотных теней [2, с. 405].

Царство Духа у Лосского не есть ни божественный Логос (Абсолютное), ни имманентные, земные формы духовного (культура), в которых прошлое, как его можно понять, как раз и существует в качестве «бледных бесплотных теней», т. е. форм культуры — ставших и тем самым как бы лишившихся жизни как становления.

Анализируя мир с точки зрения наличия в нем органических, упорядочивающихся и гармонических начал, Лосский специально останавливается на проблеме Логоса как носителя, гаранта и источника этих начал. Философ различает три иерархически соподчиненных формы Логоса. Бог Сын как Божественный Логос упоминается у него как одна из сторон ипостасей Бога. «Конкретный Логос» выступает, в свою очередь, как конкретное единство, Царство Духа, или, как Лосский его еще называет, София, Живой Разум. Однако кроме этого Конкретного Логоса — о котором мыслитель практически ничего не говорит — Царству Духа принадлежит и отвлеченный Логос, который одновременно является и моментом Конкретного Логоса [2, с. 425].

Отвлеченный Логос сверхиндивидуален и содержит в себе отвлеченные идеи, которые одинаково разделяют «особи», индивидуалистически, эгоистически борющиеся друг с другом. Отвлеченный Логос — это, в сущности, мир понятий; он присущ душевно-материальному миру, и в его состав входят не только пространство и время, но и математические формы, отношения принадлежности, взаимодействия, т. е. все те логические формы, которые обеспечивают порядок, системность и разумность, в том числе и в практической деятельности (потому это, собственно, и Логос, хотя и отвлеченный, низший по отношению к Конкретному Логосу). Гармонизирующая деятельность проявляется здесь в весьма ограниченных масштабах, ибо здесь дает о себе знать и вражда между отпадшими членами Царства Духа, хотя «всякое существо, как бы низко оно ни пало, разменявшись на мелкие или злые дела, хранится в недрах Духа, ждущего восстановления его ценности» [2, с. 425].

Лосский, как видим, идет по линии конкретизации понятия Логоса, утверждая, что и «отпадение» особи «хранится в недрах Духа», ожидая очищения и «восстановления целостности», что и материально-психический мир динамичен и способен к избавлению от несовершенства, вражды и раздробленности.

В душевно-материальном мире, как это часто бывает, ставятся частные, ограниченные цели, властвуют слепые случайности, эгоизм, вражда — в общем, начала неорганические, бездуховные. Органическое миропонимание исходит как раз из того, что Духовное Царство и его Логосы обеспечивают наличие духовности (и, добавим, культуры) в мире. Эти Логосы нацелены, т. е. имеют в качестве цели стремление побуждать к развитию духовности, к совершенству в Духе. Лосский пишет:

...Дух может быть источником только такого целого, только такой системы, все части которой ведут к осуществлению цели, подлинно всеобъемлющей, непреходящей, неотменимой, абсолютной. Цель эта, как и подобает Духу, может заключаться лишь в том, чтобы весь строй мира и всякое событие в нем служили побуждением к развитию *духовности* в особях душевно-материального царства и, следовательно, воспитывали бы их *для воссоединения с Царством Божиим* [2, с. 458].

Царство Духа обеспечивает, таким образом, утверждение телеологических связей в мире, а целесообразность — духовна, логосна и возможна только на основе органического целого, ибо «телеологическая связь есть единство, части которого обоснованы целым и существуют ради целого. Отсюда следует, что там, где существует телеологическая связь, должно существовать также органическое строение и, наоборот, где есть органическое строение, там есть телеологическая связь» [2, с. 454].

В связи с этим Лосский ставит вопрос о характерных чертах телеологических связей, пронизывающих все духовные образования — от Царства Божьего до душевно-материального мира.

Царство Божие существует не только в себе и исключительно для себя. В его пределах формируется обеспечивающее целостность и органичность мира телеология, охватывающая своим влиянием материально-вещественный мир, т. е. духовную жизнь человечества и его культуру.

Тем самым проводится важная и слабо отретфлексированная еще и сегодня мысль о телеологической заданности культуры, о том, что духовные образования, какими они существуют в реальной действительности, не есть механистически и психологически осмысленные отображения только и исключительно, но заданы способностью человека к трансцендентности, к высшим целям — не данным, но заданным, не обусловленным, но безусловным, не относительным, но абсолютным. В связи с этим он обращает внимание, во-первых, на то, что всякое событие обуславливается как предшествующими ему событиями (скажем, выступающими в том числе и в качестве причинной обусловленности), так и будущим, т. е. целью, ради которой осуществляется изменение (в культуре это, заметим, идеальное, нравственно-высокое прекрасное). Изменения характеризуются здесь планомерностью, ориентацией на будущее, во-вторых, телеологически заданное течение событий предполагает преодоление каузального «принуждения извне», ибо тот, кто ставит цели, действует так, что внешние события служат ему лишь поводом или причинами, в той мере, в какой эти причины им свободно принимаются и используются (или, напротив, не принимаются). В-третьих, телеологически обусловленные события материально-вещественного бытия обеспечивают аксиологическое возрастание, духовное движение от несовершенного, относительного, преходящего к совершенному, абсолютному и вечному. И это существенно важно для осмысления культуры как явления. Там, где исчезает момент совершенствования, аксиологического иерархизма, угасают духовная жизнь и культура. И это относится не только к религиозно ориентированной культуре, но и культуре светской. И в-четвертых, о чем уже говорилось выше, «телеологическая система событий образует *органическое целое*» [2, с. 450].

Отмечает Лосский и такой признак органического, а тем самым и телеологического мировоззрения, как устремленность к безусловному долгованию — к свободе, центрированной активности. Абсолютная ценность Царства Духа как центра духовных устремлений как раз и выступает в качестве меры, масштаба, с помощью которого определяется «большая ли меньшая степень добра и красоты, зла и безобразия» [2, с. 467].

Тем самым обозначается критериальная основа оценивания в материально-вещественном мире, духовной жизни и культуре.

Вместе с тем нужно подчеркнуть, что исследовать духовные процессы, какими они являют себя в материально-вещественном мире, только на основе телеологизма невозможно. Ибо из того, что культура, и в особенности христиански ориентированная культура, телеологична по самой своей духовной сути, еще не следует, что ее развитие может быть осмыслено без изучения причинно-следственных отношений или что социологический детерминизм, т. е. анализ ее в аспекте причинно-следственных отношений, складывающихся в ходе имманентно данной деятельности, бесполезен при осмыслении культурных процессов. С этим не согласился бы и сам Лосский, ибо он не отрицал причинность как таковую, хотя и склонялся к тому, чтобы считать ее специфическим проявлением телеологизма в душевно-материальном царстве, где «особи» разъединены друг с другом и не способны воспринимать мир как органическое и целесообразно упорядоченное единство.

Несомненным достоинством разбираемой работы Лосского является ясно выраженная установка на субстанциализацию и конкретизацию духовного, на принципиальное неприятие «отвлеченного идеализма», провозгласившего, что «идеального совершенства нигде нет, что оно только “задано”, но нигде не “дано” и вообще не может быть воплощено в жизни...» [2, с. 480].

Но если идеальное начало, резонно заявляет он, не «есть живое существо» и не существует субстанционально, а есть только задача, отвлеченное правило, то это начало не есть совершенное существо, потому что несовершенны существа — носители такой идеи. Тем самым становится невозможным «совершенное» воплощение идеала. Только «конкретный идеал-реализм», опирающийся в основе своей на христианское мировоззрение, настаивает на том, что в основе мира лежит «осуществленное совершенство», что Дух субстанционален, что Царство духа и Логосы, в него входящие, есть Сущее, одухотворяющее несовершенную и полную бедствий и страданий жизнь людей:

...В основе мира, и притом выше мира, есть Бог не как совершенство, а более того, как Сущее сверхсовершенство. Далее, в основе мира, и притом в составе самого мира, есть Царство Божие, Царство Духа как осуществленный идеал. Существа, наиболее далекие от него, могут надеяться достигнуть его, потому что это Царство есть и лучи его хоть в малой мере по благодати Божией освящают каждого из нас, помогая переносить бедствия и тягости той несовершенной жизни, на которую мы обрекли себя [2, с. 480].

В самом деле, «отвлеченный идеализм» исключительно опасен для самого существования культуры, ибо подрывает ее одухотворяющее начало — не «выдуманное» с той или иной целью человеком, но реально, субстанционально существующее.

Правда, даже имманентистская и предельно социологизированная культурология, редуцирующая феномен культуры к общим для той или иной социальной группы деятельности, поведению, не может, конечно, совсем игнорировать роль религиозных ценностей и идеалов в истории. Однако эта роль приуменьшается, объявляется второстепенной для общего процесса культурной динамики. Аксиологическая система такой культурологии выстраивается на безрелигиозном основании, на фундаменте антропоцентризма, человекобожия, или даже атеизма. Но проблема в том, что человеческие существа, стремящиеся к совершенству, и сегодня едва ли не столь же несовершенны, как и тысячи лет назад, и сегодня едва ли не столь же далеки от Слова Христова, Слова воплотившегося Бога, как и две тысячи лет назад. Сегодня, как и вчера, человек стоит перед выбором, в общем, одной из двух аксиологических систем — религиозной, опирающейся на веру в реальное бытие Бога, Духа, Совершенства и обеспечивающей целостность, гармоничность и упорядоченность человеческого существования в самые тяжелые, кризисные времена, и внерелигиозной, делающей исторически существующего человека «мерой всех вещей» и неизбежно приводящей к кризисам, духовным срывам, снижению уровня культуры, к «отвлеченному идеализму», восстановлению языческих представлений. В итоге — обесмысливание жизни, беспомощное одиночество человека.

Антропоцентризм и человекобожие опасны именно своим обожествлением исторического, несовершенного человека и человечества, тем, что на их основе формируется, по словам П. А. Флоренского, «культ личности». Тем самым не только снимается тема неполноты, греховности человека, но и ослабляется или вовсе снимается тема динамизма, совершенствования и самосовершенствования духовно-душевного мира личности. Обезбоженная культура опирается в лучшем случае на «отвлеченный идеализм», а в худшем — на материализм и утилитаризм с их попытками выстроить духовную гармонию на природном основании, создать высшее и совершенное, опираясь на низшие стихии, на редукцию духовного к природному, к выведению духа из материи. Божественный Логос, Царство Духа субстанциональны и органичны, а их ослабленный отблеск при внимательном рассмотрении обнаруживается и в имманентном материально-вещественном мире.

В своих рассуждениях о сущности духовного Лосский не использует понятие культуры. Более того, высшие создания человеческого духа в сферах художественного творчества, нравственной деятельности, социального строительства и других сферах — это только «относительное творчество». Хотя он и не отрицает роль высших продуктов творчества человека, действительность, действенность этого творчества в истории, но все-таки культура для него в значительной степени «мертвенна» и «безжизненна». Абсолютные формы творчества — в Царстве Духа [2, с. 409–410]. Тут вырисовывается некий непреодолимый дуализм между творчеством в материально-вещественном мире и творчеством в Царстве Духа, где есть «члены» этого Царства, но нет предметного поля для реализации творческих усилий.

Вместе с тем он совершенно справедливо полагает, что ценности не представляют особого царства. В Царстве Божием наличествуют «совершенное добро

и совершенная красота», которые выступают в материально-вещественном, историческом мире в качестве масштабов, критериев оценивания и с точки зрения своей значимости «для себя и других существ» являются ценностями положительными или отрицательными [2, с. 467].

Вектор Царства Духа, как он проявляется в имманентном бытии, ориентирует это бытие на целостное, органичное. Царство Духа сообщается с «низом», в том числе и с его неупорядоченными, раздробленными проявлениями, одухотворяет имманентное бытие культуры, конкретизируется в ней. Культура и есть инобытие Царства Духа. Ее нельзя представлять, отметим особо, только как следствие имманентно понятых исторических условий; ее напряженное стремление — к духовным первообразам Логоса Божьего, к высшему, горнему миру, ее духовно совершенные ценностные миры характеризуются органичностью духовного, внеутилитарного порядка, и в этих подлинных ценностях культуры «нет отпадения в область прошлого», меонистического распада, но есть вечная жизнь в ее двух смыслах — отблеска вечного Логоса и вечного, преодолевающего умирание во времени бытия великих творений культуры. Значимость произведения культуры определяется прежде всего и главным образом величиим духовного масштаба, в нем заключающегося. Чем ближе имманентные ценности культуры к абсолютным измерениям Божественного Логоса, Царства Духа, Абсолютного, тем ярче выражается в нем качество временности, вечного Блага и Красоты. Христианская концепция культуры не может быть редуцирована к социологическим, имманентистским параметрам (культура как средство деятельности, культура как условие социальной жизни, культура как следствие исторических условий и т. д.), хотя, оставаясь культурой, т. е. воплощенным Логосом, она не имеет права игнорировать исторические формы жизни. Она метафизична, а в последних своих основоположениях — религиозна, а потому так трепетно относятся великие творцы культуры к проблемам духовности, духовной (органической) полноты бытия, внеутилитарных истоков добра и красоты. Культура — живой организм, живое творчество духа. Смерть и распад, так же как и подчинение внешней механической силе, противны самой ее сокровенной сути. Культура и есть живое творчество Духа, конкретное духовно-нравственное проявление Логоса, а не просто «вторичный продукт» социальной материи. Она — целостна, системна и динамична, а не механична и пассивна. По утверждению П. А. Флоренского, она обеспечивает энтропию, т. е. устремление в сторону, противоположную энтропии, а именно к упорядочению, гармонии, большей сложности и организованности [4, с. 39]. Произведение культуры тем значительнее, чем сильнее проявляются в нем стремление к порядку, гармонии и соборному духу. Следовательно, тем в большей мере пронизано оно животворящим началом Логоса Божьего, зиждительная сила которого являет себя не в одной только религиозной жизни и христиански ориентированном творчестве, но достигает, одухотворяя, и предметов внерелигиозного творчества, выступая в качестве важнейшего критерия разделения, различения духовно значимого, несущего черты вечного, абсолютного и меонического, погруженного в стихийный мир страстей и греха.

Органицизм — характернейшая черта русской культуры и русской мысли. Органическое, а тем самым и религиозно-духовное начало, настойчиво утверждалось в самых разных областях русской культуры — в религиозной и философской мысли, в литературе и искусстве. Проблемы органичности и целостности духовных процессов иерархического строя духовного соотношения духовного и материального, органического синтеза, телеологического и каузального в исторических организациях культуры и др. остаются и сегодня весьма актуальными — как с точки зрения социально-практической (осмысления механистических и органических процессов в современной России), так и с точки зрения теоретического изучения проблемы органичности и целостности духовного в окружающем человека мире.

Написанное сто лет назад сочинение Н. О. Лосского — важная веха в процессе изучения этих проблем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Галактионов А. А. Органическая теория как методология социалистической концепции Н. Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. 6-е изд. — СПб., 1995. — С. 5–20.
2. Зеньковский В. В. История русской философии. — Т. II, ч. 1. — Л., 1991. — 256 с.
3. Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Лосский Н. О. Избранное. — М., 1991. — С. 338–484.
4. Флоренский П. А. Автореферат // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. — Т. 1. — М., 1994. — С. 37–43.
5. Щученко В. А. Органичность историко-культурного процесса. Исторические заметки и логические выводы // Русская культура как живой организм: Сборник статей. — СПб.: СПбГАК, 1996. — С. 7–35.

ВРЕМЯ ЛИТЕРАТУРЫ И ВРЕМЯ ЦАРСТВА: ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА

Статья посвящена рассмотрению теологического аспекта темпоральности художественного текста. Отправляясь от художественной аналитики чистого времени, как она представлена в романе Пруста «В поисках утраченного времени», автор определяет эпифанию истинного времени, совершающуюся в сопряжении прошлого и настоящего через форму как универсальный закон литературы. Экстратемпоральность совершенного текста создает особый онтологический режим, позволяющий сознанию вступить в такие отношения с миром и Другим, которые открывают возможность приобщения к измерению священного.

Ключевые слова: Время, Царствие Божие, литература, текст, бытие, язык, автор, читатель.

M. V. Mikhailova
Time of literature and time of kingdom:
theological aspect of the temporality of the literary text

The article deals with theological aspect of the temporality of literary text. Starting from the representation of pure time analytics in the Proust's novel "À la recherche du temps perdu", the author defines the true epiphany of time, accomplishing by the conjugation of the past and the present in an artistic form, as a universal law of literature. Extra-temporality of a perfect text creates a special ontological mode that allows consciousness to enter into a special relationship with the world and the Other, opening the dimension of divinity.

Keywords: Time, Kingdom of God, literature, text, being, language, author, reader.

* Михайлова Марина Валентиновна — доктор философских наук, доцент, профессор профессор кафедры педагогики и философии образования Русской христианской гуманитарной академии, marinamai63@gmail.com

...Чтоб полной грудью мы вне времени вздохнули
О луговине той, где время не бежит.

О. Мандельштам

Ахматова говорит:

Что войны, что чума? — конец им виден скорый,
Их приговор почти произнесен.
Но кто нас защитит от ужаса, который
Был бегом времени когда-то наречен?

Да, «tempus fugit». Древнее изречение при всей своей банальности схватывает то, что способно внушать ужас больший, чем война или чума, — неумолимое и необратимое течение времени, неуклонно уносящее существ и вещи, по точному замечанию В. В. Библихина, «из еще-не- в уже-небытие» [2, с. 267]. Как только сознание вышло за пределы мифологического круга вечного возвращения, перед ним открылось устрашающее зрелище реки времен, влекущей все сущее к смерти и забвению, во мрак и холод Тартара. Умственная и сердечная жизнь человека устремилась к поиску возможностей преодолеть поток времени, освободиться от его всепоглощающей губительной власти. На это были направлены усилия многих философов, поэтов и духовных учителей, но вполне путь открылся в христианстве: Боговоплощение претворило ужас времени в благословение. Отныне время, данное Богом, освящено Его присутствием («Я с вами во все дни до скончания века» — Мф 28: 20) и обращено к будущей встрече с Ним во славе Царства. В свете Евангелия становится видно, как древний мир шел к первому Пришествию, а нынешний, отмеченный и преображенный Откровением, движется ко второму, даже если он сам и отказывается иногда это замечать. Эсхатологическая наполненность — одно из важнейших отличий подлинного христианства от его суррогатных идеологизированных, политизированных и социологизированных изводов. Мир и время человеческой жизни имеют смысл ровно настолько, насколько они устремлены к Христу, принадлежат Ему. «Кончина века» потому так и желанна для христианина, что открывает «жизнь вечную», ту полноту Богообщения, где время больше не бежит. Заметим, что ровно по той же причине в христианстве преодолевается и ужас смерти, неотъемлемый от ужаса времени: течение личного времени частной жизни прекращается не провалом в небытие, а встречей с Богом, страшной и радостной.

Но как возможно не только принять к сведению, но и научиться целостно переживать свободу в Боге, преодолевающую ужас времени? Одно из основных свойств любого мистического опыта — его несообщаемость. Впрочем, в той или иной мере это относится и к любому опыту: можно дать другому попробовать, скажем, кофе, но вовсе не обязательно последний ему понравится. То, что для одного является опытом тонкого наслаждения, другому может показаться обыденным и скучным, да и вовсе никаким. Блок сказал когда-то о своих стихах, что их поймет только тот, кто «сам в этом роде». Христианское благовестие тоже открывается только избранным и призванным,

внешние же запросто вычитывают из Евангелия суровые истории о суде, наказании, возмездии за грех и «муке вечной» в «геенне огненной» и этой нехитрой педагогикой устрашения и справедливости и ограничиваются — в полном соответствии, как им кажется, со священным текстом, и уж точно в полном соответствии с объемом падшего ума и сердца. Окамененный человек, увы, закрыт для последнего смысла молитвы, Писания и таинств, склонен превращать их в дела закона, а общение с себе подобными (тоже «твердо верующими») его в том укрепляет. Приходится признать, что соблюдение основных правил христианской жизни не гарантирует пробужденности, того бодрствования, к которому нас призывает Господь в ожидании Его возвращения в видимый мир. Как семена на добрую почву, праксис должен лечь на возделанную человеческую основу, чтобы принести плод. По определению одним из важнейших способов воздвизания человека является культура.

Так обстоит дело для человека «верующего». Что же до «неверующих», для них культура, и прежде всего искусство, могут служить источником воздуха, который они не могут получить в церкви, куда по каким-то причинам еще (или уже) не ходят. Сфера искусства — поле, где возможен плодотворный диалог Церкви и мира. Поэтому насущной научной задачей сегодня является развитие теологической эстетики на границе богословского и философского знания, интеллектуального и чувственного опыта.

В настоящей работе делается попытка раскрыть теологический смысл темпоральности литературного текста на примере романа Пруста «В поисках утраченного времени». “Un peu de temps à l'état pur”, «немного времени в чистом виде» — так определяет Пруст переживание глубокой радости, покоя и свободы, которое является и источником романа, и его главным результатом. Напомним, что композиция романа подобна уроборосу: семитомная эпопея завершается описанием того момента, когда у героя рождается замысел и концепция той самой вещи, чтение которой заканчивает читатель. Извлечение чистого времени происходит, когда испытанное в прошлом простое телесное ощущение (например, вкус мадлен) повторяется в настоящем и вызывает блаженство — или скорбь, что в данном случае все равно, поскольку важна интенсивность переживания, само чувство жизни, удостоверяемое как болью, так и радостью. Повторение превращает ощущение в «чувственный знак» (Ж. Делез) [7], взывающий к способности переводить опыт на язык. Полнота переживания в настоящем и убедительность, с которой оно возвращает прошедшее, таковы, что герой находится в двух временах одновременно:

Le bruit de la cuiller sur l'assiette, l'inégalité des dalles, le goût de la madeleine allaient jusqu'à faire empiéter le passé sur le présent, à me faire hésiter à savoir dans lequel des deux je me trouvais (Звяканье ложки о тарелку, неровность плит, вкус мадлен заходили столь далеко, что заставляли прошлое вступать в настоящее, а меня заставляли сомневаться, в котором же из них я нахожусь)¹.

¹ Здесь и далее цитаты из романа приведены по: [14], перевод автора статьи.

Так преобразование чувства в слово освобождает от власти времени. Становится возможным «обнаружить себя в единственной среде, где оно способно жить и радоваться сути вещей, то есть вне времени» (“se trouver dans le seul milieu où il pût vivre, jouir de l’essence des choses, c’est-à-dire en dehors du temps”). Мерцание переживания между прошлым и настоящим, чувством и текстом Пруст обозначает глаголом “mîroiter” — отсвечивать, отражаться (того же корня слово “mîroir” — зеркало). Обращенные друг к другу зеркала отражают не только некое конкретное переживание, но и, что много важнее, становятся способными уловить сияние третьего, «получить, выделить и удержать, пусть и на длительность вспышки, то, что никогда не воспринимается: немного времени в чистом виде» (“d’obtenir, d’isoler, d’immobiliser — la durée d’un éclair — ce qu’il n’appréhende jamais: un peu de temps à l’état pur”).

Такова, по Прусту, процедура получения чистого времени, или вневременности, “extra-temporel”. Этот продукт драгоценен, поскольку освобождает от страха смерти:

Une minute affranchie de l’ordre du temps a recréé en nous pour la sentir l’homme affranchi de l’ordre du temps. Et celui-là on comprend qu’il soit confiant dans sa joie, même si le simple goût d’une madeleine ne semble pas contenir logiquement les raisons de cette joie, on comprend que le mot de “mort” n’ait pas de sens pour lui; situé hors du temps, que pourrait-il craindre de l’avenir? (Минута, освобожденная от порядка времени, заново творит в нас, чтоб ее восчувствовать, человека, освобожденного от порядка времени. И он — ясно, что он будет верен своей радости, даже если простой вкус мадлен с точки зрения логики не представляется способным содержать в себе причин такой радости; ясно, что слово «смерть» не будет для него иметь смысла: чего бояться в будущем ему, пребывающему вне времени?)

Пруст в своем романе конституирует закон художественного творчества в целом: текст, сопрягая время переживания и время письма, время письма и время чтения, создает возможность перехода от падшего, скользящего из небытия в небытие, к чистому времени. Аналитик художественного времени дает Г. Зедльмайр. «Истинное», в его терминологии, время выступает по отношению к обыденному как «нетленное и неискаженное», дарующее «блаженство и силу» [8, с. 236]. При этом существенно, что опыт чистого времени и чистого присутствия возможен внутри повседневности. Все дело только в том, чтобы настроиться на него, довериться ему. Язык в своем вершинном проявлении — классическом тексте — и выступает как школа, обучающая распознавать в знаках искусства эпифании истинного времени и радоваться им (классический текст понимается в данной работе как совершенный текст, признанный в качестве такового определенным читательским сообществом; подробнее см. [11]). М. К. Мамардашвили назвал «В поисках утраченного времени» романом спасения, или романом искупления [10, с. 59], именно потому, что путь, проходимый читателем, позволяет получить немного бессмертия в чистом виде.

Итак, совершенный текст, совершая возгонку чувственного знака в языковой иероглиф, производит извлечение бессмертия. Художественный знак способен удерживать истинное время. Занимаясь лишь временным

(например, следуя за хитросплетениями влечений и равнодуший Онегина и Татьяны или путешеству за Гамлетом, чья решимость то вянет, как цветок, в бесплодие умственного тупика, то крепнет), мы вдруг обнаруживаем себя в раскрывшемся горизонте бытия. Необязательность и свобода поэзиса оборачивается неконвенциональной необходимостью логоса, когда сам мир являет нам себя через строй текста. Не об этом ли говорит Хайдеггер в финале «Бытия и времени» [12, с. 486], когда утверждает, что онтология может существовать как путь, развертывая герменевтику присутствия, исходя из аналитики экзистенции? Ведь такого рода аналитика очевидным образом возможна только тогда, когда есть материал для анализа, те самые художественные иероглифы, сводящие в одну точку символическое, экзистенциальное и метафизическое. Конец путеводной нити логоса закреплен в поэзисе. Легкомысленно было бы не прислушаться к выводу Делёза, венчающему его продумывание романа Пруста:

Логоса нет, существуют только иероглифы. Мыслить — это прежде всего интерпретировать и переводить. Сущности — это одновременно и то, что переводится, и сам перевод; и знак, и значение. Сущности обвиваются вокруг знака, чтобы вынудить нас мыслить. Они разворачиваются в значении, чтобы мыслиться по необходимости. Везде — иероглиф, двойной символ которого — произвольность встречи и неизбежность мысли: «случайность и необходимость» [7, с. 130].

В логике Делёза, философская мысль встроена в тело мира как некий прорезающий хаосмос бытия горизонт, и поэтому мыслить означает прежде всего интерпретировать, переводить на общий язык уникальный опыт. Наряду с понятийными инструментами перевода, свойственными науке и философии, существуют и инструменты художественные. Иероглифы текстов оказываются едва ли не самыми адекватными устройствами для удержания смыслов, открывающихся в опыте. Метафора перевода-пути-перехода, используемая Делёзом, точно указывает на сущность художественной культуры и позволяет раскрыть другой аспект художественной темпоральности. Выше уже говорилось о том, как текст упраздняет профанное время и совершает прорыв к истинному, чистому времени, где можно вдохнуть вечность. Теперь же уместно обратить внимание на то, что любой путь, переход требует смиренного пребывания в той длительности временного течения, которая зачастую и воспринимается как падшее время. Внимание к тексту позволяет нам понять те живые потенции, что скрыты в смирении перед течением профанного времени. И перевод с опыта на язык, осуществляемый художником, и перевод с текста в опыт, к которому призван читатель-созерцатель, предполагает длительность, он неспешно и несуетливо развертывается во времени. Чтобы в тексте произошло цветение момента, разрастающегося до присутствия, необходимы терпение и время. Равным образом и созерцатель не может ускорить, сжать восприятие. Если «Юпитер» длится 32 минуты, именно столько нам и придется его слушать, хотя техника и позволяет включить ускоренное воспроизведение. Один из аспектов темпорального опыта — смирение, не понятая и отвергаемая современностью

добродетель, без которой, однако, невозможно благородство. Умение точно и правильно времени оказывается точкой схождения эстетического и онтологического опыта, искусство чтения становится здесь искусством быть. По справедливому замечанию Зедльмайра,

от нас зависит быть хорошими или плохими «читателями», способствовать или препятствовать тому, чтобы произведение искусства раскрыло себя. От нас зависит открывать мир истинного или ложного времени, приумножать бытие или тлен и пустоту [8, с. 257].

Здесь эстетическое и теологическое понимание времени обнаруживают глубокую близость: восприятие красоты как «приумножение бытия» созвучно евангельскому вниманию к миру, неспешному и благоговейному проживанию жизни.

Удивительно, что зедльмайровский суровый призыв к ответственности эстетического выбора венчает работу, центральная тема которой — блаженство и радость, являемые иероглифами искусства. Откуда же эта решимость? Стоит ли наслаждение того, чтоб к нему столь настоятельно призывали? Да, скажем мы вслед за Делёзом, поскольку

в действительности поиски утраченного времени есть поиски истины. Называются же они поисками утраченного времени лишь потому, что истина имеет осязаемую связь со временем. Не только в любви, но также в природе и в искусстве речь идет не о наслаждении, но об истине. Или, если точнее, мы способны наслаждаться и радоваться только когда переживаемые нами чувства соотносятся с приоткрыванием истины [7, с. 41].

Телесно переживаемая, умно постигаемая, знаково выражаемая истина в эстетическом опыте предстает как результат общего труда автора и читателя. Истина как путь и жизнь позволяет стяжать «немного бессмертия в чистом виде», вступить в чистые отношения с временем и осознать принадлежность к достойному сообществу, соединяющему автора текста и его читателей в разных поколениях.

Классический литературный текст, будучи совершенным и завершенным, являя образ прошлого, в то же время незавершен, открыт, становится и разворачивается в настоящем, в глазах, уме и сердце читателя. Именно потому, что та минута, когда написана строка, и та, когда она читается, синхронизируются, мощно проникают на территорию друг друга, они и становятся одним мгновением, принадлежащим уже не порядку кажущегося времени, а той вневременности, которая, по слову Блаженного Августина, «сияет и горит, словно вечный полдень» [1, с. 321]. Временное, обращенное к полноте текущего мгновения, будь то исторический момент, в котором жил автор, когда работал над текстом, или момент, проживаемый тем, кто текст воспринимает, в культурной ауре классического текста соединяется с вечным, с тем онтологическим пространством в себе покоящегося и себя излучающего бытия, которое и являет себя через совершенный текст.

Онтологическая насыщенность текста открывает доступ к «истинному настоящему» [8], «абсолютному настоящему» [4], «истине сущего» [13]. Помимо внешнего содержания, апеллирующего к возможному опыту (психологическому, историческому, социальному и проч.), совершенный текст обладает и другими структурными уровнями, которые позволяют ему «производить присутствие» [5]. Текст способен возводить воспринимающего человека к присутствию — пробужденному и благодарному существованию в божественном Присутствии. В этом смысле важным для выстраивания онтологической эстетики становится понятие настроения [6]: текст хранит и делает доступным восприятию особый аромат, настрой, ради возобновления которого мы и обращаемся снова и снова к уже известному стихотворению, картине или музыкальной пьесе. Настроение меняет наше внутреннее состояние в сторону присутствия, наполненного и интенсивного проживания, обнаруживающего в ткани повседневности те золотые следы Другого, которые только и дают ей смысл и ценность. Трудно не согласиться с Хайдеггером в том, что одна из основных особенностей современности — закрытость измерения священного. Тем не менее потребность в невидимом («метафизическое желание», в терминологии Левинаса [9]), направленная на Другое, вовсе не исчезла сегодня. Человек по-прежнему стремится выйти за привычные границы к новым горизонтам опыта, именно эту его метафизическую потребность и эксплуатируют разные отрасли индустрии масскульта, от гламура до футбола, от компьютерных игр до закрытых клубов. В отличие от суррогатных умышленных пространств, в которых оказываются грамотные потребители, через художественный текст раскрывается всеприсутствие бытия.

Совершенный текст являет бытие, делает его доступным нашему восприятию. Структура текста овеществляет устроенность мира. Ценность художественной литературы определяется тем, что она не столько сочиняется креативной персоной, сколько извлекается из порядка мира и строя языка внимательным автором (в изначальном смысле слова, *auctor* от *augere* — укреплять, усиливать). Автор — тот, кто способен усилить и проявить в конкретной форме «всеобщую сущность вещей» [13, с. 125], а текст становится неким кристаллом или экраном, который делает видимым невидимое всеприсутствие бытия.

Балансируя между видимым и невидимым, между очарованием простых вещей и красотой метафизического горизонта, классический текст обращает к «реальности освященной жизни мира» [3, с. 49]. Выше мы говорили о том, как время в чистом виде, блаженная вечность, где «время не бежит», являет себя в течении кажущегося времени. Равным образом и онтологический опыт проявляется внутри повседневности. Пробуждение разума, перенастройка восприятия, инициируемая совершенным текстом, позволяет увидеть в течении жизни не вязкую рутину, погружающую в гипнотический сон, а, напротив, некую лестницу Иакова, пронизанную многообразными смысловыми потоками и силовыми линиями и возводящую к истинному бытию. Священный смысл искусства состоит именно и только в этом, а не в морализаторстве или трансляции религиозной идеологии. Впрочем, этого и немало: у возделанной эстетическим опытом души больше возможностей услышать Радостную Весть.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Исповедь. — М., 1991.
2. Бибахин В. В. Наука об искусстве // Зедльмайр Г. Искусство и истина: Теория и метод истории искусства. — СПб., 2000.
3. Бубер М. Я и Ты. — М., 1993.
4. Гадамер Г. Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М., 1988.
5. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. — М., 2006.
6. Гумбрехт Х. У. Чтение для «настроения»? Об онтологии литературы сегодня // Новое литературное обозрение. — 2008. — № 94.
7. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки: Статьи. — СПб., 1999.
8. Зедльмайр Г. Искусство и истина: Теория и метод истории искусства. — СПб., 2000.
9. Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. — М.; СПб., 2000.
10. Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути: М. Пруст. «В поисках утраченного времени». — СПб., 1997.
11. Михайлова М. В. Эстетика классического текста. — СПб., 2012.
12. Хайдеггер М. Бытие и время. — Харьков, 2003.
13. Хайдеггер М. Исток художественного творения. — М., 2008.
14. Proust M. A la recherche du temps perdu // In Texto. URL: <http://intexto.org/opus/fr/proust/recherche/075> (дата обращения: 19.10.2012).

УДК 140.8

В. А. Кувакин*

ФЕЕРИЧЕСКИЙ СКЕПСИС ФЕДОРА ДОСТОЕВСКОГО

Статья посвящена мировоззрению Ф. Достоевского. Показано, что исключительная сложность и многоплановость обсуждаемых в его произведениях идей во многом обусловлена глубинными психо-интеллектуальными и экзистенциальными установками писателя, пережившего «перерождение убеждений». Эти «метамировоззренческие» установки: антропоцентризм, свобода и скептицизм. Последний характеризуется как метафизический, поскольку его объектом является не истина и благо, а существование самого человека. Анализ скептицизма Достоевского позволяет по-новому интерпретировать его философию и внутренний мир.

Ключевые слова: Достоевский, мировоззрение, метамировоззрение, метафизический скептицизм, идеи, внутренний мир, Я-воззрение.

V. A. Kuvakin

Fedor Dostoevsky's Enchanting Skepticism

The paper is about the Dostoevsky's worldview. Author shows that exclusively complicate and many dimensional characters of the problems writer is discussing determined by his ultimate starting points that are anthropocentrism, freedom, and skepticism. For the most part they were result of the “rebirth of beliefs” and took form of meta-beliefs. The last, Skepticism becomes not epistemological but existential one because it was focused not on truth or good but on the very existence of personality, his being, nothingness, or the unknown. Analysis of Dostoevsky's Skepticism provides new understanding of his philosophy and his inner world.

Keywords: Dostoevsky, worldview, meta-worldview, metaphysical skepticism, ideas, inner world, self-view.

Настоящая статья продолжает исследование творчества Ф. М. Достоевского как оригинального *метафизического скептика* [5; 7; 8]. Высказанные в них суждения о скептицизме Достоевского касались сути этой установки писателя, выражаемой и эмоционально, в виде напряженного, вплоть до отчаяния со-

* Кувакин Валерий Александрович — доктор философских наук, профессор философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, humanism@yandex.ru

мнения, и интеллектуально, т. е. в виде аргументов в пользу эвристических возможностей скепсиса как аналитической, точнее, антропологической или экзистенциальной установки. Эта позиция позволяет, как было показано, заглянуть в последнее или в самое первое в человеке, в бездну его ничто или неизвестности. Ввиду глубины такого рода скептицизма, его предельных значений, он получает статус метафизического.

Скептицизм, безусловно, одна из наиболее существенных составляющих мировоззрения Достоевского, того его слоя, который стационарен и не обретает статуса «идей-кеглей» (о которых будет сказано ниже), как многие другие обитавшие в его внутреннем мире системы ценностей и доктрин: социализм, капитализм, гуманизм, православие, панславизм, почвенничество, консерватизм, мессианизм, «всемирная отзывчивость» и т. д.

Хотя скептицизм Достоевского — наименее изученный аспект убеждений мыслителя, отрицать эту черту его сознания невозможно. Широко известно его признание Н. Д. Фонвизиной (письмо конца января — 20-х чисел февраля 1854 г.):

«...я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоило и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных» [4, т. 28, кн. 1, с. 176].

Чтобы лучше понять местоположение и роль скептицизма в творчестве Достоевского, необходимо остановиться на общей архитектонике и содержании его убеждений.

В целом мировоззрение Достоевского можно представить как такую конструкцию, в скрытом основании которой мы находим радикальный *антропоцентризм*, постоянную и сильно выраженную центростремительную рефлексию, установку «думать про себя». Сама по себе она не нагружена никакими политическими, религиозными или иными ценностными нормами. Это просто «думать про себя» как о каком-то особом «нечто».

Одна из ключевых «эшафотных» мыслей Достоевского выражена так: «...когда он простился с товарищами, настали те две минуты, которые он отсчитал, чтобы думать про себя; он знал заранее, о чем он будет думать: ему всё хотелось представить себе как можно скорее и ярче, что вот как же это так: он теперь есть и живет, а через три минуты будет уже *нечто*, кто-то или что-то, — так кто же? где же?» [4, т. 8, с. 52].

Антропоцентризм писателя, его исключительная забота о человеке находит самое разнообразное выражение в его творчестве. Самым известным признанием сосредоточенности на вопросе о человеке чаще всего называют фрагмент из письма Достоевского к брату Михаилу: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [4, т. 28, кн. 1, с. 63].

Другим компонентом этого «метамировоззрения» является *скептицизм* как таковой, естественно лишенный каких-либо явных мировоззренческих предпосылок. К этому следует добавить, что одной из своих граней скепсис граничит у Достоевского со свободой. Он в этом случае — и инструмент ее защиты, и форма ее выражения.

Но *свобода* («своеволие», «глупая свобода», «каприз», «бунт», «настоять на своем», «сметь имею») — столь же самостоятельный компонент фундаментальной части мировоззрения писателя. Она высокозначима как таковая, безотносительно к ее содержанию. Она скорее иррациональна и противостоит разуму, необходимости, законам природы. Об этом лучше всех сказал Н. Бердяев:

Тема о человеке и его судьбе для Достоевского есть прежде всего — тема о свободе. Судьба человека, его страдальческие странствования определяются его свободой. Свобода стоит в самом центре мирозерцания Достоевского. И сокровенный пафос его есть пафос свободы [2, с. 420].

Вот эти три феномена: *антропоцентризм*, *скептицизм*, *свобода*, — и составляют ядро мировоззрения Достоевского, то, что образует его самоценность, его автономию и самостоятельность. Стоит сказать, что это, пожалуй, и всё, что составляет его, именно Достоевского, мировоззрение. Такое мировоззрение кажется чересчур экономным, даже бедным. Но ведь это только ядро, основа. А над ней — фейерверк идей и ценностных систем, россыпи убеждений и верований, «измов» и «логий», образующих ту почти сказочную феерию, которая и сделала его гением мировой литературы, философии и психологии.

Как замечает Отто Каус,

Достоевский — это такой хозяин дома, который отлично уживается с самыми пестрыми гостями, способен овладеть вниманием самого разношерстного общества и умеет держать всех в одинаковом напряжении. Старомодный реалист с полным правом может восхищаться изображением каторги, улиц и площадей Петербурга и произвола самодержавного строя, а мистик с не меньшим правом может увлекаться общением с Алешей, с князем Мышкиным и Иваном Карамазовым, которого посещает черт. Утописты всех оттенков могут находить свою радость в снах «смешного человека», Версилова или Ставрогина, а религиозные люди — укреплять свой дух той борьбой за Бога, которую ведут в этих романах и святые и грешники. Здоровье и сила, радикальный пессимизм и пламенная вера в искупление, жажда жизни и жажда смерти — все это борется здесь никогда не разрешающейся борьбой. Насилие и доброта, гордое высокомерие и жертвенное смирение — вся необозримая полнота жизни в выпуклой форме воплощена в каждой частице его творений. При самой строгой критической добросовестности каждый может по-своему истолковывать последнее слово автора. Достоевский многогранен и непредвидим во всех движениях своей художественной мысли; его произведения насыщены силами и намерениями, которые, казалось бы, разделены непреодолимыми безднами [цит. по: 1, с. 11].

Все эти убеждения и «измы» эмоционально окрашены, что отражается на указанной выше мировоззренческой платформе, делая ее столь же чувственной, сколь и рациональной — в той степени, в какой эмоционален скепсис и рационален, логичен вопрошающий и исследующий скептицизм.

Эмоции, присущие верованиям «философских типов» Достоевского (понятие, введенное С. Н. Булгаковым [3, с. 15–45]), глубоко отпечатываются на стационарной платформе, трансформируются ею и получают своего рода оценки. Мы находим здесь отчаяние как ужас, муку, порождающую безрассудную смелость; любовь к человеку модифицируется в заботу о его безопасности и свободе; тотальность учений и доктрин вызывает отвращение к идеям, теориям, «книжкам», «высокому» и «прекрасному».

В завершающих строках своих «Записок из подполья» антигерой Достоевского срывается и обрушивается на читателей с гневными и горькими словами: «Позвольте, господа, ведь не оправдываюсь же я этим *всемством*. Что же собственно до меня касается, то ведь я только доводил в моей жизни до крайности то, что вы не осмеливались доводить и до половины, да еще трусость свою принимали за благоразумие, и тем утешались, обманывая сами себя. Так что я, пожалуй, еще “живее” вас выхожу. Да взгляните пристальнее! Ведь мы даже не знаем, где и живое-то живет теперь и что оно такое, как называется? Оставьте нас одних, без книжки, и мы тотчас запутаемся, потеряемся, — не будем знать, куда примкнуть, чего придерживаться; что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать? Мы даже и человеками-то быть тяготимся, — человеками с настоящим, собственным телом и кровью; стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывалыми общечеловеками. Мы мертворожденные, да и рождаемся-то давно уж не от живых отцов, и это нам все более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем родиться как-нибудь от идеи». Сегодня мы можем сказать, что научились родиться от телевизора [5, с. 178–179].

Особенно сложными были трансформации идей в антропоцентризме Достоевского. Здесь сплелась любовь и близость к себе, единственному и особенному, с любовью к себе подобному. Страх и любовь к себе становилась любовью и страхом за другого. Любовь к человеку была сложной мировоззренческой константой Достоевского. Она питалась чувством хрупкости человеческой жизни, заботой о человеке, жалостью к нему. Она включала и страх, даже ненависть к себе, поскольку кому, как не Достоевскому, было дано знать о двух безднах в сердце человека, о его добре и зле, красоте и безобразии, покорности и бунте. Но восхищенная любовь к человеку покрывала все эти противоречивые сущности. Обнимая их, она делалась безграничной, бескомпромиссной и абсолютной, независимой от чего бы то ни было, по-своему упрямой, даже вызывающей и пугающей. Книга о каторге завершается словами:

И сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уже всё сказать; ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно [4, т. 4, с. 231].

Каждая из перечисленных выше констант: антропоцентризм, скептицизм и свобода — обращена и на субъект, и на окружающую действительность. Но в любом случае не действительность была их детерминантом, поскольку базисные принципы и установки утверждались *из* свободы, нередко вопреки, в противовес этой действительности. Поэтому если и говорить об их связи с миром, то это была «связь-отталкивание», «связь-противовес», «связь-вызов и протест», «колочение» о стену детерминант логики, стены и необходимости безыдейного, «голового изнутри» человека.

Установить причины таких отношений между убеждениями Достоевского и объективным миром общества и природы представляется важной философской и психологической задачей. О болезненном, а порой циничном отношении Достоевского к идеям и «книжкам» хорошо известно. Они пугали его возможной зависимостью от них, чреватой здесь обменом себя, своей «живой жизни» на мертвую идею. Но особенно наглядной для Достоевского стала обманчивость и ненадежность идей, возможность их крушения, далеко не идеальные их последствия и не вечный характер (вопреки учению Платона о них), и потому — угроза быть погребенным под этими идеями. Пройдя через «перерождение» убеждений, он понял, что они преходящи, совсем не абсолютно и прочны, что глубже их, важнее их оказался он сам, прежде затененный, затушеванный и скрытый ими от самого себя. Убеждения могут вести не только к мечте и победе, но и заводят человека в тупик, в рабство, в безысходность. Они могут обрекать на гибель.

Особенно глубоко и болезненно власть идей Достоевский мог ощутить, когда, выйдя из каторги и сибирской ссылки другим человеком, вынужден был скрывать это. Старые идеи, даже будучи отвергнутыми, почти пятнадцать лет держали его, как своего заложника, не давая новым идеям и мыслям вырваться и заявить о себе. Да, здесь еще срабатывал и фактор социальности: если ты известен людям как автор «социального романа», защитник униженных и оскорбленных, борец за социальную справедливость и равенство, то сказать людям, что эти идеи увяли в свете нового, трагического опыта, было ему не под силу вплоть до написания «Зимних заметок о летних впечатлениях» и «Записок из подполья».

Цепкость идей и гений Достоевского вступили в противоборство не на жизнь, а на смерть. И победил Достоевский, хотя и заплатил за эту победу высокую цену. Он не смог изгнать «новые трихины» из своего внутреннего мира, но он отодрал их от себя, отделил от своего Я, зная теперь их силу и слабость. Дистанция свободы была установлена и всяческие «измы» и «книжки» получили статус «кеглей», витающих над личностным центром внутреннего мира Достоевского. Скепсис, можно сказать, один из способов порождения и приведения их в движение. С одной стороны, он динамичен и как процесс состоит из колебаний, круговоротов предположений, вопросов, альтернативных ответов, гипотез, отрицаний, утверждений... С другой — он исключительно прочно закреплен в мировоззрении Достоевского и подобно якорю лежит «на дне» его убеждений, неизменный и всегда тождественный самому себе.

Отныне он получил право «играть» этими «идеями-кеглями», обращаться с ними как с мировоззренческими паттернами, декорациями и картинками, созидая и разрушая нравственные, религиозные, атеистические и политические миры.

Технология этой работы стала в чем-то жуткой, в чем-то сугубо гуманной. Она была жуткой в том смысле, что, взяв за основу человека какую-нибудь теорию или убеждения и сделав из него «философский тип», он облакал этот идейный призрак в плоть, персонифицировал его и запускал в жизнь художественного произведения. Происходила сцепка вымышленного «философского типа» с объективной логикой сюжета и жизни в той мере, в какой последние две были взяты не из сознания автора. Но автор — подлинный скептик — мог и наслаждаться создаваемым им спектаклем идей-людей, воплотившихся призраков, и плакать, и смеяться над ними. Однако он — теперь уже раз и навсегда — знал, кто здесь кто и что каждый из них делает. Как хозяин этого дома, как властелин идей он мог позволить себе даже «отдаваться» этим идейным призракам или делать вид, что «покорен» ими. Но суверенный скепсис был столь весом и неколебим, что никакая идея уже не могла проникнуть в сердце Достоевского и пленить его.

Вместе с тем мы можем заметить здесь тщательно маскируемую гуманность писателя, столь же фундаментальную, метафизическую, сколь и застенчивую, скрытную. В самом деле, что означала борьба Достоевского за себя? Она означала борьбу за право *любого* человека заботиться, беречь, уважать и любить самого себя как такового, вне каких-либо условий или предпосылок. Этого требовало естество человека, желающего быть «сильно развитой личностью». И его борьба за себя как такового была борьбой за каждого из людей. Отстаивая себя, он отстаивал каждого из нас, не предлагая при этом ни истины, ни «изма», ни убеждения, ни какого-либо мировоззрения или рецепта спасения. Примечательно, что в поисках позитива человеческого существа он выделяет такие характеристики, как «высочайшее развитие» личного начала, «высочайшее могущество», «высочайшее самообладание» и «высочайшая свобода собственной воли» [4, т. 5, с. 79].

И именно здесь же он говорит, что высокоразвитой личности «ничего не остается другого», как «отдать» себя всю обществу. Этим признается фундаментальная связь личности и общества, Я и ему подобного [4, т. 5, с. 80].

Все эти начала глубже этики, права, политики, религии, глубже *любого* мировоззрения. Они — жизненные, экзистенциальные параметры человека.

Так вырисовывается довольно необычная картина внутреннего мира писателя, особенно архитектурная, многоуровневая структура этого мира. У него есть базис, слагающийся из того, что я называю утверждениями Я-воззрения [6, с. 38–47]). Это стационарная, самая глубокая часть мировоззрения, которая уже, собственно, и не миро-воззрение, а именно Я-воззрение. Вот почему вся возвышающаяся на этом основании архитектурная внутренняя структура столь антропоцентрична. Вместе с ярко выраженными антропоцентризмом, скепсисом и свободой она и составляет

именно то, чем жил Достоевский как личность в области индивидуального, собственно своего существования. На этом базисе располагался сонм «идей-кеглей», или галерея «философских типов», а точнее говоря, мировоззрений. Их статус далеко не прост. Они не являются истинными, но и не рассматриваются как ложные. Они — под постоянным вопросом, в сфере скепсиса, в сфере контроля и исследования. *Они — не более чем идеи и утверждения, претендующие на истину.* И этому их статусу противостоит исследовательский скепсис Достоевского. Они как бы подвешены на его вопросы или двигаются по траекториям «кеглей» в пространстве скептического мышления писателя.

Тот вид скептицизма, который практиковал Достоевский, позволил ему не стать нигилистом и не лишиться мировоззрения. Напротив, оно стало богаче по содержанию и достаточно сложным по структуре. Мировоззренческий скептицизм создавал единство полей притяжения и отталкивания мировоззрений, превращая их в «идеи-кегли», в «спутниковые» мировоззрения, контролируемые и управляемые из единого центра, из Я мыслителя. А то, что можно назвать общей содержательной платформой, на которую опирались, точнее, вокруг которой вращались все другие мировоззрения, состояло, как уже отмечалось, из немногих фундаментальных блоков — антропоцентризма, свободы и скептицизма.

Все эти системообразующие принципы связаны между собой. Так, антропоцентризм Достоевского глубоко пронизан вопрошаниями о человеке и одновременно мотивирован защитой человека, заботой о нем. Кто такой человек: фортепьянная клавиша? штифтик? тварь дрожащая? рожден ли он от идеи? заражен ли он «новыми трихинами»? Наконец, свободен ли он и есть ли она, свобода? За всеми этими вопросами лежит одно: есть ли, может ли быть человек существом, обладающим высочайшим могуществом, высочайшим самообладанием, высочайшей свободой собственной воли? Способен ли он жить и действовать в мире в таком статусе и качестве?

Главное, что бросается в глаза, — между базовыми суждениями Я-воззрения и миро-воззрениями существует принципиальная разница. Хотя и первый слой, расположенный между Я и самосознанием, и второй как полифония или галерея мировоззрений суть области мировоззрения человека (и оба они окружают Я), последняя — изменчивая, непостоянная, служебная, инструментальная, оперативная часть убеждений; их содержания возникают и приходят извне. Мировоззрения складываются, эволюционируют, меняются, замещаются, разрушаются или умирают во внутреннем мире человека.

Мудрый человек, как подсказывают Достоевскому его скептицизм и жизненный опыт, стремится к тому, чтобы создать вокруг себя *поле мировоззренческих парадигм*, пригодных по возможности на всякие случаи жизни. Но и обыкновенный человек, не сознавая этого, такой же плюралист в душе, как и бывалый, рефлексивный. Если обыкновенный человек «меняет мировоззрения как перчатки» (Л. Шестов) (здесь лучше бы сказать не перчатки, а инструменты) исходя из прагматических соображений, руководствуясь скорее потребностями и инстинктами выживания, а не разумом, то мудрый,

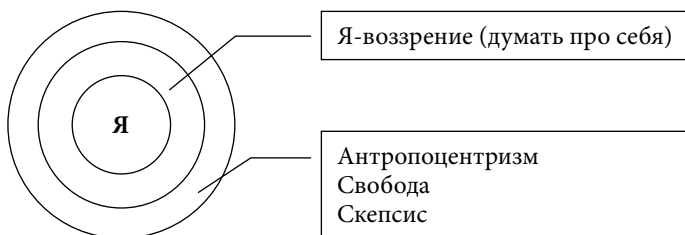
рефлексивный человек в добавление к этому стремится держать эти процессы под контролем сознания.

Я-воззрение, как было сказано, стационарно. В отличие от идей мировоззрения его суждения не подобны «идеям-кеглям», которые то ли находятся у человека в руках, то ли их нет и которые отчасти живут своей отделенной от человека жизнью, то приближаясь к нему, контактируя с ним, то отскакивая от него, как будто отвергаемые им. Суждения Я-воззрения лучше сравнить со сторожевыми башнями, окружающими человеческое Я, берегущими его самобытность и уникальность, позволяющими ему думать про себя и за себя, а не во имя чего-то или кого-то другого — идеи, верований, другого человека, общества, мира, Бога и т. д.

Как было показано в указанных выше статьях, реестр утверждений Я-воззрения достаточно компактен и может быть сведен к следующему: *Я есть, я существую, хотя и не совсем известным даже для меня самого образом. Я — это Я и ничего больше, и ничего меньше. Я приоритетнее, ближе всего к себе по сравнению с тем, что окружает меня во внутреннем мире человека и за его пределами. Я бесконечно более высокая ценность, чем любая идея или мировоззрение, потому что живу и должен жить Я, хотя и с помощью идей, всего контента моего внутреннего мира. Я не допускаю, чтобы идеи жили за счет человека, его жизни. Я должен создавать биографию личности, а не находящееся вокруг меня мировоззрение должно писать биографию своей жизни за счет меня как человека. Я самосохраняюсь, не отдаю никому и ничему, ни на что не обмениваюсь, тем не менее я помогаю человеку стать и быть личностью. Я сохраняю вокруг себя пространство свободы; это необходимо для маневра и динамики, для управления и координации всего остального в человеке. Я оперирую не одним, а множеством мировоззренческих парадигм, устанавливая в этой сфере сознания плюрализм и партнерские отношения меня с ними при сохранении моего приоритета и права вето: в конце концов, решаю Я, а не мировоззрение.*

Таким образом, между двумя динамиками: динамикой Я как неизвестности и возможности, потенци и ресурса, динамичного и неуловимого центра тяжести человека и динамикой сонма «идей-кеглей», вращающихся вокруг человека и каким-то (успешным или не успешным) образом контролируемых им (точнее, нашим Я), создается барьер из Я-воззрения, не позволяющего кеглям «сесть на голову» человека, свить внутри нее свое гнездо, создать свою доминанту, свои «новые трихины». Однако, как мы уже знаем, у Достоевского между утверждениями или принципами Я-воззрения (то, что порождает процедура «думать про себя») и «идеями-кеглями» есть некая ценностная трехкомпонентная прокладка, состоящая из антропоцентризма, свободы и скепсиса. Эти принципы не столько содержательны, сколько методологичны, поскольку играют роль установок, углов зрения и способов отношения ко всякого рода мировоззрениям, обитающим в головах людей и легко перелетающим от одного сознания или внутреннего мира — к другому.

У Достоевского идеи и убеждения ложатся на этот трехслойный комплекс, на то, что можно назвать имманентной стационарной областью внутреннего мира и который графически можно изобразить следующим образом.



Но слой Я-воззрения у Достоевского не отрефлексирован, фрагментарен, а «думая про себя», он находит себя как «нечто», а не как бытие или ничто. Но в минуты внешних и внутренних сдвигов и катастроф это нечто ощущается человеком с огромной силой и страстью. Дмитрий Карамазов:

...столько во мне этой силы теперь, что я всё поборю, все страдания, только чтобы сказать и говорить себе поминутно: я есмь! В тысячи мук — я есмь, в пытке корчусь — но есмь!.. Алеша, херувим ты мой, меня убивают разные философии, черт их дери! [4, т. 15, с. 31].

* * *

Из трех названных выше характеристик стационарной основы мировоззрения Достоевского потенциально наиболее богатым или, во всяком случае, необычным представляется скептицизм, со всей мощью реализованный им после перерождения убеждений. Обнаружилось, что как скептик он глубже и изначальнее, чем социалист или православный, консерватор или почвенник. Здесь он сам по себе, не маркированный какой-нибудь общей идеей, стирающей с ее апологетов их собственное лицо. Не случайно причину «подполья» Достоевский видел в «уничтожении веры в общие правила» [4, т. 16, с. 330].

Кроме того, скепсис имеет много градаций, особенно эмоциональных. Это может быть легкая ирония или сомнение, усмешка, возражение разной тональности, неприятие вплоть до бескомпромиссного и нигилистического отрицания. Скепсис может сочетаться с другими эмоциями и состояниями: смехом, насмешкой, сарказмом, иронией, горечью, отчаянием, героизмом, шутовством, порождая подчас сюрреалистические ситуации: «Только что он мне пожал руку, как вдруг у меня разболелась нога» [4, т. 15, с. 16].

Тексты Достоевского позволяют проследить такого рода продолжения или трансформации скептицизма писателя, его синтез или соседство с близкими к нему состояниями ума или психологическими установками.

При чтении произведений писателя под этим углом зрения обнаруживается, что такие «отголоски», или «мутанты», скептицизма существуют, и некоторые из них уже попали в поле зрения исследователей. Так, например, Д. Мартинсен, анализируя «Братьев Карамазовых», выделяет феномен «эпи-

стемического сомнения», разрушающего или смазывающего границу между реальным и призрачным. По ее словам, как скептик

Достоевский создает... эпистемическую неопределенность: одновременно с повествованием Ивана рассказчик романа дает противоречащее ему описание встречи с чертом. По мере того как Иван Карамазов переходит с позиции сомнений в самом себе, которую я называю «это я, не я» — в главе 9, к позиции проективной диссоциации, которую я называю «это он» — в главе 10, рассказчик Достоевского тоже переходит от описания души Ивана изнутри к описанию Ивана извне. И все же рассказчик и персонаж неожиданно приходят к противоположным выводам. В главе 9, считая черта то собственной проекцией (это я), то противником (не я), Иван заключает, что все было на самом деле (это он). Рассказчик Достоевского, наоборот, дает реалистическое описание ночного посетителя Ивана, но приходит к выводу, что Ивану это только померещилось. В главе 10, когда Иван настаивает на реальности черта (это он), рассказчик дает материальные доказательства противного [9, с. 74].

Эпистемическое сомнение — это гносеологическая модификация метафизического скептицизма. Суть последнего состоит не в поиске истины или действительности как в любом познавательном сомнении, а в поиске субъектом самого себя. Поэтому скепсис в этом случае представляет собой способ самоутверждения человека, становится скепсисом во имя свободы и самоидентификации. Эпистемический скепсис недалек от метафизического, поскольку модифицирует реальности и иллюзии, порождает фундаментальную неопределенность даже в отношении самого субъекта этого состояния. Неопределенность в познавательной ситуации не имеет границ, она захватывает и черта, и Ивана, и рассказчика, и читателя. Хотя самым смутным феноменом оказывается черт, «икс в неопределенном уравнении» [4, т. 15, с. 77].

Пожалуй, самым «атмосферным» или фоновым выражением скепсиса являются нарочитые алогизмы, «нелепости», густо рассыпанные в текстах произведений Достоевского. Исток этого феномена, примеры которого будут даны ниже, ярче всего приоткрывается в признании подпольного человека в перенасыщенности его сознания и эмоций прямо противоположными «элементами»:

Я поминутно сознавал в себе много-премного самых противоположных тому элементов. Я чувствовал, что они так и кишат во мне, эти противоположные элементы. Я знал, что они всю жизнь во мне кишели и из меня вон наружу просились, но я их не пускал, не пускал, нарочно не пускал наружу. Они мучили меня до стыда; до конвульсий меня доводили и — надоели мне, наконец, как надоели! [4, т. 5, с. 100].

Но наступил конец терпению, и «элементы противоположного» были выпущены на свободу — в ткань романов великого пятикнижия писателя. Чтобы показать их широкий спектр, достаточно взять любое из крупных произведений Ф. Достоевского. Пожалуй, гуще всего ими усыпана ткань романа «Братья Карамазовы».

Особенно удивительна психологическая лабильность. Ей соответствует мыслительная подвижность и прерывистость. Мышление синкопично не в собственно психологическом смысле, а в музыкальном, как смещение акцента с сильной доли такта на слабую, т. е. несовпадение ритмического акцента с метрическим. Вот примеры этой эмоционально-психологической противоречивости:

...простая либеральная ирония перерождалась в нем почти что уж в гнев [4, т. 14, с. 33].

Даже когда он волновался и говорил с раздражением, взгляд его как бы не виновался его внутреннему настроению и выражал что-то другое, иногда совсем не соответствующее настоящей минуте [4, т. 14, с. 63].

Она не в силах была сдерживать себя пред Алешей, может быть, и не хотела сдерживаться [4, т. 14, с. 141].

...вдруг с непостижимою быстротой изменилось разом всё лицо его, доселе гневное и свирепое, сжатые губы раздвинулись и Дмитрий Федорович залился вдруг самым неудержимым, самым неподдельным смехом [4, т. 14, с. 142].

...я хоть смеюсь теперь, но говорю серьезно [4, т. 14, с. 209].

Эта нарочитая противоречивость переходит порой в диалоги, когда один говорит одно, другой — противоположное, но думают они одинаково. Вот момент разговора Алексея с Lise:

— Видите, я знал, что вы меня... кажется, любите, но я сделал вид, что вам верю, что вы не любите, чтобы вам было... удобнее...

— Еще того хуже! И хуже и лучше всего [4, т. 14, с. 199].

На аналогичный феномен, амбивалентность мышления обращает внимание Т. И. Ойзерман, приводя примеры выражений, заключающих в себе противоположное в их специфическом единстве: «живой труп» (Л. Толстой), «сладкая мука», «умный дурак» и др. [10, с. 13].

Довольно часто в романах развивается идея о невозможности любить человека или человечество. Особенно трудно любить конкретного человека: «Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть покажет лицо свое — пропала любовь» [14, с. 215]. Понятно, что близких любить труднее, потому что близкий тебе человек раскрывается очень широко и подробно, обнаруживая всю или почти всю палитру своих достоинств и недостатков. И потому здесь одной любви недостаточно. Требуется призвать на помощь уважение и заботу, мудрость и сдержанность, нежность и умудренное понимание сложности человеческого существа. Но Достоевский часто заставляет своих героев доказывать, что человечество любить легче, чем конкретного человека. В других случаях и любовь к человечеству отрицается или подвергается сомнению. Версиков («Подросток») говорит, например, что это выдуманная

любовь, а не реальная. Значит, и нет любви вовсе. Провокативность мышления, скрытый скепсис Достоевского здесь, безусловно, присутствуют.

Столь же часто Достоевский фиксирует различные интеллектуальные коллизии: «...объединить частности и найти хоть какой-нибудь общий толк во всеобщей бестолочи» [4, т. 14, с. 5]. Действительно, «общий толк во всеобщей бестолочи» найти невозможно. Это задача по логике абсурда.

Еще примеры «бестолковых» суждений: человек «...с коротеньким, нерушимым мировоззрением, но верующий и в своем роде упорный» [4, т. 14, с. 51]. «Ум его был тоже как бы раздроблен и разбросан, тогда как сам он вместе с тем чувствовал, что боится соединить разбросанное и снять общую идею со всех мучительных противоречий, пережитых им в этот день» [4, т. 14, с. 132].

Разговор Ивана с Алексеем (факты, упоминаемые здесь Иваном, — это те случаи вопиющей несправедливости на земле, которые он собирает и заносит в свою записную книжку):

Знай, послушник, что нелепости слишком нужны на земле. На нелепостях мир стоит, и без них, может быть, в нем совсем ничего бы и не произошло. Мы знаем, что знаем!

— Что ты знаешь?

— Я ничего не понимаю... я и не хочу теперь ничего понимать. Я хочу оставаться при факте. Я давно решил не понимать [4, т. 14, с. 221–222].

Можно сказать, что Иван здесь по-своему формулирует один из принципов древнегреческого скептицизма, принцип воздержания от суждения. Но не только это. Он все время подчеркивает, что если начинать с обычной, «линейной» логики, то можно упустить что-то такое, что лежит в основе человека и его мышления и что вмещает одновременно и истину, и ложь и любовь, и ненависть и добро, и зло. Да и непонимание непониманию рознь. Если, казалось бы, понятное начинает казаться непонятным, то возникающий здесь вопрос может быть дорогой к новой глубине, которую закрывала понятность той или иной истины. «Нелепость» и есть одна из форм, в которую Достоевский облакает «неевклидово мышление». Мысль о непонимании Иван с одержимостью повторяет в разговоре с Алексеем о своей «философии».

Поистине у Достоевского, «чем глупее, тем и яснее». «Глупость коротка и нехитра, а ум виляет и прячется. Ум подлец, а глупость пряма и честна. Я довел дело до моего отчаяния, и чем глупее я его выставил, тем для меня же выгоднее» [14, с. 215]. Так сказать о состоянии скептического мышления, о скепсисе как состоянии человека, значит найти адекватные, скептические и неопределенные слова для самого скептика: неопределенно о неопределенности, противоречиво о противоречивости, иронично о скептической иронии.

Столь же часто мы встречаем «бестолочь» нравственного характера: «...любовь деятельная сравнительно с мечтательной есть дело жестокое и устрашающее» [14, с. 54]. Или: «Вот тебе завет: в горе счастья ищи» [4, т. 14, с. 72]. В другом месте романа читаем: «...если уж полечу в бездну, то так-таки прямо, головой вниз и вверх пятами, и даже доволен, что именно в унижительном таком положении падаю и считаю это для себя красотой» [4, т. 14, с. 99].

У Достоевского подвергается сомнению и одна из фундаментальных его идей о «сильно развитой личности», обладающей «высочайшим самообладанием»:

Правда, пожалуй, и то, что это испытанное и уже тысячелетнее орудие для нравственного перерождения человека от рабства к свободе и к нравственному совершенствованию может обратиться в обоюдоострое орудие, так что иного, пожалуй, приведет вместо смирения и окончательного самообладания, напротив, к самой сатанинской гордости, то есть к цепям, а не к свободе [4, т. 14, с. 27].

Стоит специально отметить антиномии, связанные с вопросами веры и неверия. Даже Алексей порой сомневается в чистоте и крепости своей веры, а большинство ведущих персонажей «Братьев Карамазовых» демонстрируют широкий спектр неверия: от цинизма до философского обоснования богоотступничества. Федор Карамазов:

А в рай твой, Алексей Федорович, я не хочу, это было бы тебе известно, да порядочному человеку оно даже в рай-то твой и неприлично, если даже там и есть он. По-моему, заснул и не проснулся, и нет ничего, поминайте меня, коли хотите, а не хотите, так и черт вас дерит. Вот моя философия [4, т. 14, с. 158].

Уравнивание противоположного или повисание их в неопределенности скептического состояния ума достигает у Достоевского метафизической глубины, когда речь идет об основаниях человеческого существа.

О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, всё те же вопросы, только с другого конца [4, т. 14, с. 213].

«Карамазовские натуры» способны «вмещать всевозможные противоположности и разом созерцать обе бездны» [4, т. 15, с. 129]. Ср. с антиномистическим монодуализмом С. Л. Франка как принципом постижения непостижимого:

Лишь в трансрациональном витании между или над этими двумя аспектами реальности («светом» и «тьмой» или «грехопадением». — В. А.), в витании, которое одно лишь соответствует неизреченной антиномистически-монодуалистической полноте абсолютной реальности, — нам открывается абсолютная реальность Божества — «с-нами-Бога» — как сладостно-жуткое, таинственное существо бытия во всей его непостижимости [12, с. 555].

Что значит «всё те же вопросы, только с другого конца»? Что общего у вопросов о бытии Бога, о социализме, о «переделке всего человечества»? Ясного ответа Достоевский не дает, но отсылает к глубинам человеческого существа, где эти метафизические проблемы ложатся на какую-то общую платформу.

Еще резче метафизический скепсис выражен Иваном в ходе обоснования позиции «непринятия»:

...если Бог есть и если он действительно создал землю, то, как нам совершенно известно, создал он ее по евклидовой геометрии, а ум человеческий с понятием лишь о трех измерениях пространства. Между тем находились и находятся даже и теперь геометры и философы, и даже из замечательнейших, которые сомневаются в том, чтобы вся вселенная или, еще обширнее — всё бытие было создано лишь по евклидовой геометрии, осмеливаются даже мечтать, что две параллельные линии, которые, по Эвклиду, ни за что не могут сойтись на земле, может быть, и сошлись бы где-нибудь в бесконечности. Я, голубчик, решил так, что если я даже этого не могу понять, то где ж мне про Бога понять. Я смиренно сознаюсь, что у меня нет никаких способностей разрешать такие вопросы, у меня ум евклидовский, земной, а потому где нам решать о том, что не от мира сего. Да и тебе советую об этом никогда не думать, друг Алеша, а пуще всего насчет Бога: есть ли он или нет? Всё это вопросы совершенно несвойственные уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях. Итак, принимаю Бога, и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость его, и цель его, нам совершенно уж неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся, верую в Слово, к которому стремится вселенная и которое само «бе к богу» и которое есть само Бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность. Слов-то много на этот счет наделано. Кажется, уж я на хорошей дороге — а? Ну так представь же себе, что в окончательном результате я мира этого божьего — не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять... [4, т. 14, с. 214].

В этом скептико-агностическом положении, когда невозможно понять Бога и мир, он даже склонен видеть «обидный комизм человеческих противоречий... гнусенькое измышление малосильного и маленького, как атом, человеческого евклидовского ума» [4, т. 14, с. 214–215].

Сталкиваясь со столь необычными состояниями чувств, психики, нравственного сознания и ума человека, легко видеть, что с помощью формальной логики здесь не разберешься. На первый взгляд между противоположностями нет никакой связи, как если бы не было связки между субъектом и предикатом. Связка кажется невозможной, но она есть, только опущена, скрыта, спрятана за текстом, за словами. Она время от времени всплывает, но как предполагаемая цепь переходов от одного к другому, от тезиса к антитезису. И тогда эта сшибка противоположного оказывается оправданной и вовсе даже не сшибкой, алогизмом, а причудливой цепочкой переходов от тезиса к антитезису. Однако тезис и антитезис все равно оставляют нас в подвешенном состоянии: нет синтеза, завершения этого противостояния тезиса и антитезиса. Но иногда кажется, что дело заканчивается синтезом: «...бросит всё и уйдет в Иерусалим, скитаться и спасаться, а может, и село родное вдруг спалит, а может быть, случится и то и другое вместе» [4, т. 14, с. 117]. Триада? Но как она не похожа на гегелевскую! Никакого синтеза и «снятия» противоречий, никакой гармонии!

У Достоевского мы можем видеть обоюдную мотивацию метафизического сомнения и метафизического скептицизма, т. е. сомнение генерирует

скептицизм, восходит до него как интеллектуального или экзистенциального состояния, а скептицизм усиливает сомнение — вплоть до отчаяния и переступания границ, до преступления или акта, выводящего человека за пограничное состояние, когда он совершает иррациональный акт, убийство или самоубийство. Иногда автор видит разрешение сомнения как эмоционального состояния в неожиданной болезни героя или в его обмороке.

Скептицизм Достоевского буквально фонтанирует, разбиваясь как мощный водяной столб на мириады брызг — модификаций этой фундаментальной установки. На одну из них, связанную, возможно, с самой трудной темой размышлений Достоевского, указывает Б. Н. Тихомиров в статье «Кто же так смеется над человеком?» (Мотив «онтологической насмешки» в творчестве Достоевского) [11]. Вокруг «насмешки», к которой как бы неизбежно возвращается писатель, когда речь идет о самом главном, фокусируются такие важнейшие проблемы, как сущность Бога, сущность природы, сущность человека, проблема теодицеи, смысла рождения, бытия человека и др. Б. Н. Тихомиров справедливо называет эту мысль о насмешке или смехе Бога или природы сквозной, так или иначе возникающей во многих произведениях Достоевского — «Идиоте», «Бесах», «Дневнике писателя», «Братьях Карамазовых» [11, с. 78].

Насмешка над человеком — это некая гипотеза, одно из альтернативных предположений. В стремлении осмыслить свое существование человек, ввиду всех своих несчастий, несправедливостей и несвободы, доходит до вопроса: «Ну, что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?» [4, т. 23, с. 147]. Чья это проба? Бога или природы? В «Приговоре» самоубийца-матерьялист, от имени которого ведутся рассуждения, приходит к выводу, что это природа через созданное в людях сознание говорит о счастье «возвещает мне о какой-то гармонии в целом». Все это признается нелепостью и безысходностью, оскорблением и неуважением к человечеству. И в конце концов делается вывод:

Так как я убедился, что природа, чтоб отвечать мне на мои вопросы, предназначила мне (бессознательно) *меня же самого* и отвечает мне моим же сознанием (потому что я сам это всё говорю себе) —

Так как, наконец, при таком порядке я принимаю на себя в одно и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи и нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупую, а переносить эту комедию, с моей стороны, считаю даже унизительным —

То, в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдание, — вместе со мною к уничтожению... А так как природу я истребить не могу, то и истребляю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого [4, т. 23, с. 147–148].

Проклятие, которое посылает миру самоубийца ввиду того, что это единственное, что может сделать человек во имя своего самоутверждения, носит скорее символический характер, поскольку «некого проклясть, а просто всё

произошло по мертвым законам природы...» [4, т. 23, 147]. Стоило бы добавить здесь, что и проклятие имеет у Достоевского альтернативу. Это — жизнелюбие, о котором говорят не только Иван и Алексей Карамазовы, но и идейный самоубийца Кириллов. Эмблемой этого жизнелюбия является *листок*, зеленый и клейкий или даже опавший.

Другой вариант ответа возникает у Федора и Ивана Карамазовых. Карамазов-отец вопрошает: «...подумать только о том, сколько отдал человек веры, сколько всяких сил даром на эту мечту (бессмертие. — В. К.), и это столько уж тысяч лет! Кто же это так смеется над человеком?» [4, т. 14, с. 124].

Но до богохульства дело не доходит, так как Бога, оказывается, нет:

- Иван? В последний раз и решительно: есть Бог или нет? Я в последний раз!
- И в последний раз нет.
- Кто же смеется над людьми, Иван?
- Черт, должно быть, — усмехнулся Иван Федорович.
- А черт есть?
- Нет, и черта нет [4, т. 14, с. 124].

Вместе с тем нельзя не согласиться с Б. Н. Тихомировым, что идея Бога как экспериментатора витает здесь где-то рядом. На это указывают слова «поэмы» о великом инквизиторе:

Обливаясь глупыми слезами своими, они сознаются наконец, что создавший их бунтовщиками, без сомнения, хотел посмеяться над ними. Скажут это они в отчаянии, и сказанное ими будет богохульством, от которого они станут еще несчастнее, ибо природа человеческая не выносит богохульства... [4, т. 14, с. 233–234].

В насмешке, которую Б. Н. Тихомиров называет «онтологической», заключена целая гамма установок. Главная среди них — ее скептическая составляющая. В ситуации насмешки субъект рассматривает объект насмешливо, в качестве неподлинного, ложного, безнравственного или безобразного, давая знать, хотя бы по умолчанию, что ему ведома другая сторона дела, подлинная, истинная и т. д. В насмешке неистребим момент неверия, сомнения. Он есть даже тогда, когда сомневающийся внутренне признает свою неправду, но еще не готов принять ее и потому прячет ее в насмешке, чтобы отсрочить момент истины или совсем отринуть его.

Пора подводить итоги. Первый, самый очевидный, состоит в том, что скептицизм Достоевского — одна из важнейших составляющих его мировоззренческого фундамента. Второй, более общий, заключается в обнаружении им, по сути, неисчерпаемых эвристических возможностей скептицизма. В свете этой интеллектуальной и психологической парадигмы становится понятной беспрецедентное значение исследовательского пафоса писателя. Энергия скепсиса позволяла ему вскрывать дотоле недоступные пласты внутреннего мира человека и открывать столь же далекие горизонты мира человеческого существования. Достоевский — великий и неутомимый исследователь, завещающий нам скептицизм как огненную эстафету познания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. — М., 1963.
2. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. — М., 2004.
3. Булгаков С. Н. Иван Карамазов как философский тип // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. — Т. II. — М., 1993.
4. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Л., 1972–1988.
5. Кувакин В. А. Голый изнутри и подпольный человек Ф. Достоевского // Кувакин В. Непостижимое Семёна Франка и другие эссе о неизвестности. — М., 2014.
6. Кувакин В. А. Личность и Просвещение: От постмодернизма к неомодернизму. — М., 2011.
7. Кувакин В. А. Если Бога нет, то... // Вестник МГУ. Сер. Философия. — 2012. — № 6.
8. Кувакин В. А. Голый изнутри. К анализу «подпольного человека» Ф. М. Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах. — № 31. — М., 2014.
9. Мартинсен Д. А. Черт Ивана Карамазова и эпистемическое сомнение // Вопросы философии. — 2014. — № 5.
10. Ойзерман Т. И. Амбивалентность философии. — М., 2011.
11. Тихомиров Б. Н. «Кто же так смеется над человеком?» (Мотив «онтологической насмешки» в творчестве Достоевского // Вопросы философии. 2014. — № 5.
12. Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. — М., 1990.

НИКОЛАЙ СТРАХОВ: КОНЦЕПЦИЯ НРАВСТВЕННОГО ИДЕАЛА

Статья посвящена рассмотрению учения о нравственном идеале, предложенного петербургским философом второй половины XIX в. Николаем Страховым. Русский философ ставит задачу точного определения основных этических понятий. Автор статьи показывает, что страховская концепция нравственного идеала включает три ступени: справедливость, милосердие и святость. В статье излагаются характеристики каждой ступени, которые дает Страхов. Справедливость трактуется как право. Вторая ступень нравственного совершенствования человека — милосердие, любовь к людям. Высшая ступень нравственного идеала — это святость. Она трактуется автором концепции как чистота души. Излагается критика страховской концепции святости, которую дал В. Соловьев.

Ключевые слова: Николай Страхов, органицизм, нравственность, справедливость, милосердие, святость, душа.

N. V. Snetova

Nicolay Strakhov: the doctrine of the moral ideal

The paper deals with the doctrine of moral ideal proposed by Nicolay Strahov, a St. Petersburg philosopher of the second half of the 19th century. The Russian philosopher focuses on providing exact definitions for basic ethical concepts. It is shown that the Strakhov's concept of moral ideal includes three stages: Justice, Mercy and Holiness. The study presents the Strakhov's characteristics of every stage of moral perfection, where Justice is understood as a right. Love for people and Mercy is considered to be the second stage of moral perfection. The highest level of moral ideal is the Holiness which is seen as purity of heart. V. Soloviev's critique of Strakhov's concept of holiness is given.

Keywords: Nicolay Strakhov, organicism, morality, justice, mercy, holiness, soul.

* Снетова Нина Васильевна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Пермского государственного научного исследовательского университета, snetova@mail.ru

Отечественной философской мысли свойственен неизбывный острый интерес к этической проблематике. Не является исключением и творчество петербургского мыслителя, Николая Николаевича Стрхова (1928–1896). Проблемы нравственности были предметом пристального внимания на протяжении всей его творческой жизни. Оно было обусловлено прежде всего особенностями переходного периода. Россия второй половины XIX в. переживала процесс модернизации, в ходе которой был осуществлен ряд важных реформ во многих сферах социальной жизни, что обуславливало изменения в духовной культуре. В стране начало набирать скорость движение по тому же пути, по которому шел Запад. При этом Россия еще оставалась отсталой, ей была свойственна многоукладность, сохранялись старые и возникали новые социальные противоречия и, соответственно, стремление их разрешить различными способами — реформационными или революционными. Стрхов был свидетелем появления и распространения нигилизма, убийства царя, казни народовольцев. Мыслитель, естественно, откликнулся на эти события, пытаясь осмыслить их с этических позиций.

Для рассмотрения нашей темы важно отметить также следующее. Развивающийся капитализм требовал и порождал иной тип личности, с иными нравственными ориентирами и идеалами, нежели существовавшие при патриархальном укладе жизни. В условиях хотя и довольно медленных, но глобальных изменений происходило столкновение старых и новых ценностей, в том числе нравственных. Модернизация в России происходила гораздо позже, нежели на Западе, поэтому отечественные мыслители могли оценить итоги этого процесса, анализируя состояние западной культуры, сравнивая Россию и Западную Европу. Такого рода сравнительный анализ мы видим у старших славянофилов, В. Ф. Одоевского, А. И. Герцена, Ф. М. Достоевского, Н. Н. Стрхова и др.

Деньги и в России все более становились мерилем всего и вся, укреплялся индивидуализм, прагматизм, росло отчуждение людей друг от друга. Погоня за прибылью затмевала справедливость, сострадание, милосердие, взаимопомощь, сочувствие и другие гуманные побуждения. Проблемы падения нравственности становились предметом обсуждения на страницах газет и журналов, нашли отражение в философских исследованиях. Кроме того, во второй половине XIX в. интерес к морально-этическим вопросам был вызван процессом становления этики как самостоятельной науки.

В условиях довольно быстрых кардинальных трансформаций устоев российской жизни, казавшихся вечными, отрицания привычных авторитетов, смены нравственных ценностей и идеалов в общественном и индивидуальном сознании становятся востребованными консервативные ценности, принципы и ориентации. Личность и творчество Н. Н. Стрхова — яркое подтверждение данной закономерности. По его собственному признанию, он — сторонник консерватизма, который обосновывался им с позиций «органического понимания» действительности. Консерватизм, с его точки зрения, принадлежит к самой сущности жизни, ибо живое сопротивляется любому вмешательству в организм [см.: 9]. Всякие попытки что-либо изменить в общественной жизни означают отрыв настоящего от прошлого. Положительным в консерватизме,

по его мнению, является приверженность давнишним началам русской жизни, в том числе нравственным началам.

Кардинальные изменения в традиционном патриархальном обществе вызвали ощущение угрозы самому его существованию, чувство растерянности, нравственной дезориентации, утраты почвы под ногами, какой-либо устойчивой опоры. Соответственно рождается стремление найти некие абсолютные точки опоры, абсолютные моральные ценности. Такими ценностями считаются религиозные христианские ценности. В этом смысле интересна мировоззренческая эволюция Н. Н. Страхова. Одна из ранних его работ — статья «Значение гегелевской философии в настоящее время» (1860). В ней Гегель оценивается необычайно высоко. Начиная свой творческий путь русский мыслитель, в частности, защищает диалектику германского философа от обвинений в нравственном индифферентизме, при этом он указывает, что нравственный индифферентизм гегелевской системы понимается превратно. Людей совершенно индифферентных быть не может. Зло существует, в этом нет сомнения. Но нельзя, пишет отечественный защитник Гегеля, ратовать против всякого зла вообще. Для негодования по поводу зла вам нужно определенное зло, а не зло вообще, тогда вы имеете возможность противодействовать злу. Тут индифферентизм, согласно Страхову, невозможен, и его Гегель не проповедовал. Из философии, по мнению русского исследователя, следует одно правило: всякая нравственная деятельность должна быть конкретной, действительной.

Доводы Страхова, на наш взгляд, следует признать разумными. Вместе с тем отметим, что он *верно понял диалектическую трактовку нравственности* у Гегеля. Конкретно-историческое понимание нравственных регулятивов не означает ни индифферентизма, ни оправдания какого-либо конкретного зла. Но это диалектическое понимание признает *историческую относительность нравственности*, поскольку предполагает *развитие* нравственного сознания человечества. Однако признание диалектики абсолютного и относительного в нравственных нормах противоречит христианской интерпретации морали. По-видимому, Страхов не случайно в данном случае прямо не обсуждает этот вопрос. Личная религиозность мыслителя, диктующая панморалистскую установку и понимание нравственных норм как абсолютных, противоречит диалектическому подходу. Поэтому понятен его уход в дальнейшем от диалектического, конкретно-исторического понимания добра и зла и обращение к религиозным основаниям нравственности [11, с. 37–38].

При этом вопрос о том, можно ли назвать философию Страхова религиозной, а его — религиозным мыслителем, сложен. В литературе, посвященной мыслителю, особенно публицистического толка, нередко можно встретить такие оценки, высказываемые как само собой разумеющееся, категорично и без аргументации. С нашей точки зрения, необходимо более осторожно подходить к его характеристике как религиозного мыслителя. Без сомнения, Страхову была свойственна личная религиозность.

Если можно отнести философа к религиозным мыслителям, то следует сказать, что его религиозность носит скрытый, стыдливый характер. В. В. Розанов писал, что в страховских статьях можно признать наличие центра, которого «он почти никогда не касается словом». Этим центром, согласно Розанову,

является «религиозное» [4, с. 14–18]. То же отмечал и Э. Л. Радлов, делая вывод, что «лишь косвенным путем можно делать заключения о его отношении к религии» [3, с. 3]. Это относится к онтологическим, гносеологическим воззрениям Страхова. Например, в работах по методологии научного познания философ настойчиво проводил мысль о том, что естествознание нуждается в мировоззренческом осмыслении и методологическом руководстве. Эту мировоззренческую и методологическую функцию осуществляет, по его мнению, именно философия. Когда же он обращается к осмыслению происходящего в нравственной сфере, то здесь и проявляется стремление найти абсолютную опору морали и нравственности. Вместе с тем и в данном случае исследователь уклончив, прямо не проговаривает мысль о Боге и православной вере как единственной основе нравственности. Им употребляются такие, например, термины, как «вековые начала», «твердые точки опоры», «вечные истины», «истинный идеал человеческой жизни».

Пожалуй, наиболее открыто о религии как единственно возможном нравственном фундаменте Страхов пишет в работе «Французская статья об Л. Н. Толстом» [12]. Но в данной статье, проясняя взгляды автора «Войны и мира», он во всем защищает Толстого от неверных, по его мнению, оценок французского критика Э. М. Вогюэ.

Охарактеризовав социальные предпосылки этических исканий петербургского философа, назовем мыслителей, оказавших влияние на его этические представления. Следует отметить, что влияния эти были многочисленны и менялись в течение жизни Страхова. Прежде всего укажем на святоотеческую литературу, ибо Страхов имел начальное религиозное образование и такое же семейное воспитание. Из философов в наибольшей степени на формирование его взглядов повлияли представители немецкой классической философии, особенно Фихте и Гегель [см.: 5]. Его высокий уровень философской культуры — результат самообразования. Философию он изучал по трудам немецких классиков. Работа в журналах Достоевских дала возможность тесного интеллектуального общения с Ф. М. Достоевским и А. А. Григорьевым. Несомненно также, что значительное влияние на Страхова оказали личность и идеи Л. Н. Толстого; их дружба началась с 1871 г.

Для понимания страховского творчества в целом и этических идей, концепции нравственного идеала в частности, следует иметь в виду следующее. Так как он не имел профессионального философского образования, то особенно в начале творческого пути испытывал некоторую неуверенность, «боязнь впасть в ошибку». В письме к Василию Розанову, отмечая у последнего излишнюю «подвижность мысли», Страхов признавался:

Когда-то меня мучило это легкое движение мыслей, и я отделался от него тем, что стал искать опор в известных и неизвестных писателях. Мысль знаменитого философа, или та, которая уже напечатана где-нибудь в газете, составляет уже факт, не может уже подвергнуться умолчанию, уничтожению, а подлежит обсуждению. Вот почему я так люблю ссылаться на всякие книги и говорить не от себя, а чужими словами, сопоставляя и толкуя места какого-нибудь автора. Тогда я чувствую себя на твердой почве [4, с. 93].

Но в предыдущем письме тому же Розанову философ писал, что чужие мысли только помогают его, и во множестве книг он ищет и находит «только свое» [4, с. 92].

Нравственность, с точки зрения Страхова, есть важнейшее социальное явление. Страхов, человек с высокой философской культурой, являлся во многом методологом. Его призывали «выбросить знамя», называли его творчество чисто критическим. Но мыслитель, прошедший школу немецкой классической философии, твердо исповедовал кредо: прежде чем выстраивать теорию, просто решать исследовательскую проблему, необходимо точно определить понятия. Это относится и к анализу этической проблематики. Всякое рассуждение о ней требует прояснения этических понятий, ибо «если что не крепко у нас в уме, то не будет вполне крепко и в жизни, если мы не видим своих путей, то будем вечно с них сбиваться и по напрасно тратить силы; наконец, мы заводим ссоры и всякую злобу, если не умеем понимать того, что делают другие» [10, с. 200].

По нашему мнению, Страхова как философа можно отнести к представителям русского органицизма. Мыслитель не создал системы философских взглядов, но при этом в его философских представлениях можно заметить целостность. Она состоит в предлагаемом Страховым органическом понимании всех явлений, существующих в мире. Исследователь прямо указывал, что исповедует «органический взгляд» на вещи, «идею организма» [8, с. 73–79]. Это органическое понимание проводится им фактически во всех разделах философского знания, к которым он обращается. Не являются исключением и этические представления. В частности, рассматривая любое целостное явление по аналогии с организмом, органицизм подходит к нему как к системе, в которой составляющие ее элементы взаимосвязаны. Им принимается идея развития как движения от низшего к высшему.

Во второй половине XIX в. проблема нравственного идеала ставилась многими отечественными исследователями, например П. П. Блонским, А. И. Введенским, С. И. Гессеном, С. С. Гогоцким, Н. Г. Дебольским, В. В. Зеньковским, Н. И. Кареевым, П. Д. Юркевичем. Николая Николаевича Страхова чаще всего забывают. Свои взгляды на нравственный идеал он изложил в работе «Справедливость, милосердие и святость» (1892).

Проблемы нравственности Страхов рассматривает с христианских позиций, а христиане, с его точки зрения, как бы дурно ни жили, не могут потерять чувство истинного идеала человеческой жизни. Каков же он? По мнению мыслителя, нравственный идеал включает три ступени, по которым человек может подниматься к нравственному совершенству: справедливость, милосердие и святость. Данные ступени у философа-органициста должны быть взаимосвязаны, предполагать друг друга, различаясь как высшая и низшая. Человек на своем нравственном пути может остановиться на любой стадии. Каждая ступень содержит свой принцип.

Принцип справедливости есть право. Может удивить, что русский философ, для которого характерен панморализм, начинает с права и отождествляет справедливость с правом. Выделение им данной ступени и трактовка справедливости как права станет понятной, если учесть следующие обстоятельства. Во-первых, процесс модернизации, развитие рыночных отношений требовали

развития права, соответственно правовой науки, что мы и видим в России второй половины XIX в. Во-вторых, в 1880-е гг. начинаются сравнительные исследования нравственности и права. В рамках таких исследований эти понятия анализировались, уточнялись, развивались. Вместе с тем мы видим, что Страхов проявляет себя действительно как русский философ, трактуя право в границах нравственности, кроме того, эта ступень у него в нравственном развитии, совершенствовании является первой, т. е. низшей. Выделение этой ступени и характеристика справедливости свидетельствовали, что автор концепции следил за новейшими исследованиями в этико-правовой сфере.

Чего требует от нас принцип справедливости? Прежде всего, по мнению Страхова, мы должны никого не обманывать, никому не вредить, ничем не нарушать чужих прав и интересов, всегда и везде отдавать каждому свое. Человека, который поступает соответственно данным принципам, называют обычно честным, от него не ожидают никакого зла. Категория справедливости связана с понятием социальной справедливости, поэтому Страхов, перечислив требования, предъявляемые принципом к индивидуальному поведению, обращается к анализу принципа социальной справедливости. Поступать справедливо — значит, совершать только такие действия, на которые индивид имеет право. Правовыми же действиями являются те, что не противоречат благу других людей. В этих границах человек свободен, и «каждый имеет право на такую свободу». С точки зрения философа, мы не рождаемся с этими правами. Они — «плод человеческого разума, плод долгой истории». Следовательно, он признает в качестве нормы буржуазную норму права, регулирующую отношения между эгоистами.

Принцип справедливости, таким образом, — рассуждает автор в статье «Справедливость, милосердие и святость», — признает за каждым достоинство личности и «законность каждого эгоизма». Очевидно, что мыслитель, рассуждая о праве и справедливости, воспроизводит распространенные в то время в отечественной правоведческой и философской литературе представления. Очевидно также, что анализ соотношения права и нравственности осуществлялся российскими исследователями в рамках теории естественного права. На естественное право как основу правовых отношений в работе «Оправдание добра» прямо указывал В. С. Соловьев: речь идет именно «о нем каждый раз, когда вообще говорится о каких бы то ни было правовых отношениях» [7, с. 325].

У Страхова получается, что данная ступень имеет принципом разумный эгоизм. Отсюда объясняется происхождение государства: для того чтобы «все эгоизмы уравновешивались», люди создали государство. Главная обязанность этого института — «ограждение» прав каждого лица, устранение несправедливости. Оно действует принудительно, применяя силу, «поэтому оно ограждает только наши внешние права и устраняет только нашу внешнюю несправедливость». При этом философ сетует, что энергии частных эгоизмов открывается необычайный простор, делая жизнь «новых» государств очень динамичной. Но не только государство обеспечивает порядок в обществе и пресекает преступления. Наоборот, юридический порядок сохраняется нравственным началом, которое в нем присутствует. Люди сознательно избегают всякой несправедливости. Поэтому, по Страхову, «государство со своими юридическими формами есть истинная школа первоначальной нравственности — оно учит

различать свое и чужое». Он высказывает, думается, актуальную и для нас мысль: следует не только уважать права других, но и отстаивать собственное право. Почему? Если мы пренебрегаем своим правом из-за слабости или лени, то мы «прямо вредим юридическому строю общества».

Однако мыслитель справедливо полагает, что права и закона для существования нравственных отношений между людьми недостаточно. Люди находили и находят множество способов, оставаясь в пределах закона, совершать зло, «угнетать, доводить до отчаяния и гибели».

Вообще, каждая свободная сделка, каждый добровольный обмен, даже каждый разговор, может быть или взаимной услугой, или же взаимной борьбой. А в борьбе слабый может пострадать от своей слабости, а сильный злоупотребит своей силой; вот отчего понемногу и незаметно, без всякого нарушения права, слабые часто бывают совершенно задавлены, сильные все растут и растут в своей силе [10, с. 206].

Закон тут, считает исследователь, бессилен, так как может устранить всякую «внешнюю насильственность борьбы, но не может предписать внутреннего согласия». Недостаток юридической системы состоит в том, что ни право, ни закон не властны над нашими чувствами и мыслями. Во внутреннем мире человека есть другое начало, которому человек может свободно подчиняться. «Это начало — доброта сердца, милосердие, любовь к ближнему». Следование им означает переход на вторую ступень нравственного совершенства. Страх не объясняет, откуда эти начала возникают во внутреннем мире человека и почему они возникают не у всех людей, а сформировавшись, почему-то могут быть индивидом утрачены.

Ступень милосердия справедливо расценивается автором рассматриваемой концепции нравственного идеала как качественно новая ступень нашей нравственности. Почему она необходима? Философ указывает на несовпадение честности и доброты: добрые люди одновременно и честные, но не наоборот. Многих честных людей нельзя назвать добрыми, отсюда возникают противоречия, а из противоречий — вражда. Любящий ближнего часто не «ценит и не соблюдает своих прав, не прибегает к юридическому принуждению, свои силы и труды тратит на других без всякого вознаграждения», ибо любовь все стерпит, все прощает. Если считать, что государство создано людьми для защиты прав личности, устранения несправедливости, то нужда в нем отпадет при условии, что все люди будут любить своих ближних. Но Страхов понимает, что общий уровень человеческой нравственности не таков. Обычно, напоминает автор концепции, «преданные делам любви» стоят на одной ступени нравственности, а те, кому они благотворят, — на другой, низшей. Нужно отдать должное философу, он видит и негативную сторону благотворения: «Известно, что благодетели портят людей, делают из них тунеядцев и попрошайки, к великому огорчению благотворителей» [10, с. 208]. Тем не менее для него нет сомнения, что взаимная любовь и милосердие, «жизнь для других» — единственное средство устранения зла, возникающего в человеческих отношениях, и облегчения всякого страдания, причиняемого нам «внешней природой».

Необходимо, учитывая вопрос о религиозности философии Страхова, обратить внимание на то, что рассмотренные ступени в нравственном совершенствовании — справедливость и милосердие — трактуются им вполне светски. Сам автор концепции подчеркивает, что милосердие — это идеал для земной жизни. Анализ этических принципов и проблем их практического воплощения, которые мы находим в страховской статье, вписываются в современные научные представления. В современной российской и западной философской литературе активно обсуждается проблема создания фундаментальной теории справедливости. А. В. Прокофьев дает следующее предельно общее определение справедливости:

...она есть представление о должном порядке взаимодействия между членами общества, который задан соразмерностью выгод и потерь, преимуществ и тягот совместной жизни. Этот порядок складывается на основе трех ключевых элементов. Во-первых, на основе *прав*, выражающих равное нравственное достоинство каждого человека. Во-вторых, на основе *обязанностей*, определяющих характер участия индивидов в общественной кооперации. И наконец, на основе *качества* совершаемых ими *поступков*, которое создает дополнительный принцип дифференциации прав и обязанностей [2].

Современный исследователь проблемы милосердия Е. М. Березина, показывая единство справедливости и милосердия, обращает внимание на их содержательно-концептуальные различия:

Так, справедливость соизмеряет усилия с вознаграждением. Для милосердия требование равенства и взаимности считается несущественным. Более того, в нормативном плане милосердие непосредственно связано с требованием ненасилия (непротivления злу насилieм и любви к врагам), в то время как принцип справедливости, напротив, требует, чтобы несправедливость была наказана [1, с. 111].

Как видим, представления современных ученых созвучны идеям, изложенным Страховым.

Итак, согласно Страхову, милосердие — это идеал для земной жизни. И в этом мыслитель видит проблему, описание которой делает понятным переход на высшую ступень нравственного идеала. Некоторые представляют себе, пишет философ, общество, в котором люди действуют в соответствии с данными идеями, как земной рай. Но он невозможен, ибо бедственность человеческого существования неустранима, поскольку у человека есть два неустранимых врага — внутренний и внешний. Внутренний враг — постоянно возникающие, сменяющиеся желания, не дающие нам успокоиться и часто полностью нас поглощающие. Внешний неодолимый и неизбежный враг — это смерть.

Если бы все люди были проникнуты братской любовью друг к другу, то страдания человеческие не уменьшились бы, а увеличились. Теперь, когда мы живем эгоистами, чужие бедствия и мучения для нас ничего не значат, и мы спокойно

смотрим, как смерть вокруг нас «косит жатву жизни». Но, если бы мы чувствовали сострадание к несчастным, если бы истинно любили умирающих, то нас не должна была бы никогда оставлять печальная и горькая дума [10, с. 209].

Получается, «кто больше любит, тот больше и страдает». Далее, остается внешний враг. Смерть не только не возвращает нам тех, кого взяла, но и грозит каждому из живущих с нами. Следовательно, существует закономерность: «кто больше любит, тот под большим страхом и живет». Страх вопрошает, когда же возможна для любящего спокойная радость? И делает вывод, что для того, чтобы самому достигнуть покоя и радости, чтобы содействовать истинному благополучию других, любви к людям еще недостаточно. Нужно подняться на новую ступень нравственности — святость. Она состоит в том, что «человек становится выше своих желаний, своей природы, и выше смерти, и всякого страдания. Это полная чистота души и полная преданность воле Божьей» [10, с. 211]. Чистота души, чувств будет результатом того, что у человека уже нет своих желаний, забот, страха. В таком состоянии человек «смотрит на все как бесплотный дух, он стоит на точке зрения *вечности*; тогда он как будто “вновь рождается”, и в душе его открываются источники лучшей жизни, вполне чистых чувств и сил» [10, с. 211]. Американская исследовательница русского консерватизма Линда Герштейн, написавшая книгу о Страхове как консерваторе, совершенно верно, на наш взгляд, увидела сходство страхового идеала святости и нирваны в буддизме [см.: 13].

Достижение нирваны является серьезной проблемой даже в буддизме. Страх уверен, что святость редко встречается. Он не разъясняет довольно туманные заявления о том, что человек «как будто вновь рождается», как открываются «источники лучшей жизни» и что она собой представляет, как существует человек с чистым сознанием, без чувств, желаний. Но творец данного концепта не отправляет нас в Индию, с его точки зрения нигде понятие святости не имеет такой ясности, как в простом русском народе. У этого темного народа, уверен философ-неославянофил, есть один свет, перед «которым ничто все наше просвещение». Примечательно, что в обоснование данного утверждения философ не обращается к реальной жизни народа, а в качестве примера берет литературного героя, Митрича из пьесы Л. Н. Толстого «Власть тьмы».

Сцена, когда «безобразно-пьяный солдат» Митрич учит убийцу ребенка Никиту не бояться людей и тот идет каяться перед народом, чтобы добровольно принять наказание, оценивается как несравненно-гениальная. Страх подчеркивает, что если человек не будет бояться людей, будет перед ними предельно честен, то он будет «всегда и везде свободен и спокоен, потому что будет бояться только Бога, только своей совести». Вероятно, с точки зрения Страхова, общим между внутренним состоянием признавшегося в убийстве и покаявшегося перед людьми Никиты и человека, поднявшегося на высшую ступень нравственного идеала, является чувство свободы и спокойствия. В сцене, по мнению мыслителя, «показано, как высокий нравственный идеал проникает собой все мирозерцание простых людей и вдруг, среди зла и тьмы, неотразимо действует на их души» [10, с. 214].

Следует отметить, во-первых, что проблема высшего морального идеала в этике является важнейшей и серьезнейшей проблемой, следовательно, требует серьезного аргументированного обоснования. Прежде всего, страховская трактовка святости требовала особого внимания к вопросу о реализации идеала в практике нравственных отношений, если данный идеал относится к реальному земному человеку, к реальным социальным отношениям. Доказательство реалистичности идеала примером поведения литературного героя не является, на наш взгляд, убедительным, несмотря на то что такой случай вполне возможен в реальной жизни. Толстой в этой сцене выражает собственное представление об истинной нравственности, живущей в русском народе. Возможно, в Страхове здесь заговорил литературный критик. Не очень убедительным выглядит и переход от внутреннего смысла сцены, выписанной Толстым, к характеристике мирозерцания и нравственного идеала реального «простого человека».

Во-вторых, существует противоречие между содержанием идеала святости в страховской интерпретации и воплощением его в поведении персонажа толстовской пьесы. Нравственная ситуация представлена Толстым ярко и впечатляюще. Идея писателя, конечно, верная и нравственно важная. Но у Страхова получился акцент на императиве «не бояться людей». С нашей точки зрения, смысл идеи Толстого в том, что честность перед собой и перед людьми действительно делает человека *чище*, внутренне и внешне свободнее и спокойнее. Нечестный человек, живущий обманом, в конечном счете, обманывает и обкрадывает самого себя. Однако в данном случае речь идет о другой чистоте души, нежели та, которую описывает Страхов, характеризуя высшую ступень нравственного идеала. В его теоретическом идеале чистота души, чувств — результат того, что у человека уже нет своих желаний, забот, страха. Человек, утверждал Страхов, «смотрит на все как бесплотный дух, он стоит на точке зрения *вечности*». А в пьесе Толстого бушуют страсти. Таким образом, в учении Страхова о нравственном идеале святости можно констатировать определенный разрыв между созданной теоретической конструкцией и обоснованием ее воплощения в реальных социальных отношениях. Философу, по-видимому, необходимо было связать созданный им идеал святости, в котором чувствуется влияние учения Артура Шопенгауэра и буддизма, с христианскими нравственными ценностями. Таким связующим звеном оказываются Толстой и его литературные образы — Митрич и Никита.

Приближаясь к христианским представлениям, мыслитель подчеркивает, что «к святости как к завершению всякой нравственности, направляются все те действия, которые можно назвать нравственными, и лишь она одна может дать нам им вполне этот смысл и характер» [10, с. 214]. Сведя содержание святости к чистоте души, к понятию, которое осталось до конца не проясненным, Страхов показывает, как важен императив святости. Честность и доброта могут иметь нравственный характер только при условии, что они исполняются в духе святости. Человек может вести себя честно из выгоды быть честным, а не плутом; доброта может быть основана на себялюбивой мысли о том, как мы добры. Фактически автор пишет о важности мотивации в нравственном поведении. К сожалению, обоснование и выводы, сделанные Страховым в кон-

це статьи, выглядят, по сути, декларативно. Но, учитывая публицистический характер статьи, это можно принять.

На публикацию страховского учения откликнулся его давний оппонент В. С. Соловьев. В статье «Отрицательный идеал нравственности» он приводит интересные и зачастую верные контраргументы по отношению к рассмотренной концепции. Первое замечание, с которым можно согласиться, — автору концепции не удалось провести свою мысль о взаимосвязи трех ступеней нравственного идеала до конца. Они должны были предполагать и органично вытекать друг из друга. (Несложно в страховской концепции нащупать сложное, а потому слабое место.) Высшая же степень нравственного совершенства — святость — оказывается у Страхова «не полнотой и завершением правды и любви, а каким-то отрешением от них, вследствие разочарования в осуществимости их задач» [6, с. 421]. Отметим верное понимание Соловьевым логики Страхова.

Согласно Соловьеву, все содержание высшей ступени нравственного совершенства, святости, сводится к двум отрицательным признакам: чистоты и бесстрастия. По их поводу отмечается, во-первых, что соблюдение душевной чистоты — одно из необходимых условий осуществления высшей нравственности, но оно не может составлять ее положительного содержания. Во-вторых, бесстрастие в нравственном отношении оценивается Соловьевым не только как признак отрицательный, но и двусмысленный.

Почему двусмысленный? С одной стороны, нравственное совершенство, безусловно, предполагает свободу от низменных страстей и своекорыстных желаний. Но с другой — возникает вопрос: требует ли это совершенство освобождения человека от всех страстей, отсутствия всяких желаний? В качестве примера у религиозного мыслителя естественно следует обращение к Евангелию. Там действительно показан олицетворенный идеал совершенной святости, но при этом, пишет Соловьев, мы в нем не находим такого бесстрастия: Христос смущается, возмущается, скорбит, томится ожиданием и т. д. В результате Соловьев делает вывод, что стоическая атараксия не входит в христианский идеал совершенной святости. С нашей точки зрения, концепция Страхова, с одной стороны, не во всем противоречит христианскому идеалу святости, в ней есть и проповедь смирения и ухода от жизни, культивация духовности, с другой — в его учении можно заметить эклектику.

На страховские аргументы (почерпнутые во многом у Шопенгауэра) относительно невозможности любви к людям без страдания Соловьев отвечает следующее. Если предлагаемый исход из бедственного положения только один — бесстрастие, выработка способности на все смотреть с точки зрения вечности, то это не выход. Воспроизведем контраргумент, выдвигаемый Соловьевым:

Ведь мое равнодушие не устраняет действительных бедствий мира, не сокрушает господства болезней и смерти. Оно не спасает моих ближних от страдания, а только меня избавляет от *сострадания* к ним — странный успех с нравственной точки зрения! Что равнодушие и невозмутимость облегчают жизнь — это знает всякий. Но зачем же стоическую атараксию и отрицательный пессимизм

Шопенгауэра смешивать с идеей христианской святости, которая ведь имеет свое положительное содержание? Зачем точку зрения нравственного безразличия... принимать за третью высшую ступень нравственности? [6, с. 424–425].

Но у Страхова была своя логика, и внутри нее он последовательно подводил к концепту святости. Что касается его обращения к идеям Шопенгауэра и буддизма, то, скорее всего, здесь сказывалось влияние Толстого, перед которым философ преклонялся. Возможность обращения к буддийским идеям в подкрепление христианских представлений мыслитель объяснил во «Французской статье о Л. Н. Толстом», оправдывая великого писателя. В этом обращении он не видит ничего опасного для христианства. Это значит, по его мнению, что «современный дух русской литературы имеет более глубокий источник», в частности «вековые стремления Азии». К тому же в письмах к писателю Страхов выражал мнение, что пессимизм — сущностная черта христианства.

Остановимся еще на одном критическом замечании Соловьева:

За указанием высшего нравственного идеала наш автор, заявивши себя христианином, обращается... не к Евангелию, а к безобразно пьяному солдату Митричу, который учит раскаявшегося убийцу *не бояться людей*. <...> г. Страхов совершенно напрасно считает Митрича своим единомышленником. Советуя Никите не бояться людей <...> старик вовсе не имел в виду преподавать идеал абсолютного совершенства, он просто хотел ободрить слабодушного парня... [6, с. 427].

Но, продолжает Соловьев, если бы у Митрича спросить, как ему представляется настоящий святой и учитель святости, то он, Митрич, в качестве выразителя народных взглядов ответил бы, что, во-первых, настоящие святые милосердны, во-вторых, сильны в молитве и посте, а в-третьих, способны творить чудеса. Именно такое ясное понятие о святости, согласно Соловьеву, имеет русский народ.

Соловьевские критические замечания обоснованны. Возможно, небольшой объем работы не позволил Страхову развернуть подробную аргументацию. Многие мысли высказаны им отрывочно, что характерно для страховского стиля. Мыслитель, всю жизнь стремившийся к занятиям философией, вынужден был зарабатывать на жизнь журнальной работой. Жанр публицистики для изложения философских учений и хорош, поскольку позволяет популяризировать идеи, и плох, поскольку не позволяет полностью раскрыть содержание сложных мировоззренческих теорий.

Для Страхова важнейшим вопросом в этике был вопрос о фундаменте нравственности, ибо мыслитель остро ощущал негативные изменения в нравственных основах общества не только на Западе, но и в России. Вопрос решался в личностном плане религиозным человеком, решение его понятно. Философ был глубоко убежден, что основа нравственности должна быть абсолютной, в противном случае в общественном сознании будет господствовать нравственный релятивизм, что приведет общество к хаосу, неисчислимым бедам. Истинные нравственные ценности живы в русском народе. Поэтому, с точки зрения Страхова, а также Достоевского и Толстого, нельзя отрываться от народа, от нравственной почвы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Березина Е. М. Милосердие и справедливость: сопряженность смыслов // Вестник Челябинского государственного университета. — 2012. — № 18 (272). — Философия. Социология. Культурология. Вып. 25. — С. 108–113.
2. Прокофьев А. В. Этика справедливости и ее пределы. URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/RC/ed/kaunas/prok.html> (дата обращения: 03.12.2014).
3. Радлов Э. Л. Несколько замечаний о философии Н. Стрхова // Журнал Министерства Народного Просвещения. — 1896, июнь. — С. 2–23.
4. Розанов В. В. Литературные изгнанники. — М.: Аграф, 2000. — 368 с.
5. Снетова Н. В. Николай Стрхов и Иоганн Готлиб Фихте // Вестник Воронежского государственного университета. — 2009. — № 1 (1). — С. 180–188.
6. Соловьев В. С. Соч.: В 2 Т. — М.: Изд-во «Правда», 1989. — Т. 2. — 736 с.
7. Соловьев В. С. Оправдание добра: Нравственная философия. — М.: Республика, 1996. — 479 с.
8. Стрхов Н. Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. — СПб.: Тип. Э. Праца, 1865. — 186 с.
9. Стрхов Н. Н. Вздох на гробе Карамзина // Заря. — 1870. № 10. — С. 207–232.
10. Стрхов Н. Н. Воспоминания и отрывки. — СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1892. — 313 с.
11. Стрхов Н. Н. Философские очерки. — СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1895. — 530 с.
12. Стрхов Н. Н. Французская статья об Л. Н. Толстом // Русь. — 1885. № 2. — С. 13–18.
13. Gerstein L. Nikolai Strakhov. — Cambridge (Mass), 1971. — 237 p.

Н. Н. СТРАХОВ И К. Н. БЕСТУЖЕВ-РЮМИН: ВЗАИМНОСТЬ КРИТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ

Темой статьи являются отношения Н. Н. Страхова и К. Н. Бестужева-Рюмина, идейных лидеров умеренно-консервативной элиты «реакционной» эпохи, выступавших за естественное и национально-самобытное развитие российского общества. Сопоставление материалов эпистолярного и философско-научного наследия, прояснение биографического контекста позволяет существенно уточнить смысл этих документов, вернее понять мотивы и лежащие в их основании устойчивые личностные характеристики этих малоизученных персонажей русской интеллектуальной истории. Центральной фигурой анализа является Н. Н. Страхов, в котором обнаруживается тщательная герменевтическая забота — способность без лицемерия, не теряя себя, тонко подстраиваться под характер и своеобразие установок собеседника.

Ключевые слова: Н. Н. Страхов, К. Н. Бестужев-Рюмин, русская философия XIX в., понимание, наука, образование, психология.

E. N. Motovnikova

*Nikolai Strakhov and Konstantin Bestuzhev-Ryumin:
the reciprocity of critical understanding*

The subject of the article is an elaboration of some hermeneutical and polemical aspects of Russian intellectual history personified in Nikolai N. Strakhov and Konstantin N. Bestuzhev-Ryumin. They both acted as thought leaders of the moderately conservative elite in “reactionary” age, the speakers for natural and national original development of Russian society. To compare of all their research materials and epistolary philosophical and scientific heritage is to be clarified the biographical context and in turn it helps to clarify the meaning of these documents, or rather to understand the motives behind them, and the basic personal characteristics of these indispensable and little-known participants of Russian intellectual history. The central figure of the comparative analysis is N. N. Strakhov with his hermeneutic care to foster an ability to turn himself to the character and identify the uniqueness of companion settings, without any hypocrisy or losing.

Keywords: Nikolai Strakhov, Konstantin Bestuzhev-Ryumin, Russian philosophy of the XIX century, comprehension, science, education, psychology.

* Мотовникова Елена Николаевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, molena64@mail.ru

Мы не располагаем сколько-нибудь полными, современными биографиями Н. Н. Страхова (1828–1896) и К. Н. Бестужева-Рюмина (1829–1897), двух многолетних собеседников и соратников по позднеславянофильскому движению. И Страхов, и Бестужев, имея безусловно высокую репутацию среди русских мыслителей второй половины XIX столетия, никогда не претендовали на теоретическое лидерство среди них. И оба, каждый в свою меру, выражали глубинное, искреннее смысловое течение своего века — критическое и полемическое отношение ко всеобщим теориям и окончательным теоретическим выводам.

Сосредоточиться на понимании их смысловой близости позволяет одно из писем [10], написанное Н. Н. Страховым К. Н. Бестужеву-Рюмину летом 1879 г., при подготовке ко второму учебному году знаменитых Бестужевских женских курсов (о подвижнической работе Бестужева при организации курсов см. [6, с. 115; 4]). Бестужев-Рюмин обратился к Страхову с просьбой об участии в весьма необычном проекте, за осуществлением которого следило так или иначе все российское общество. Бестужеву хотелось видеть в коллективе преподавателей курсов педагога, «вполне знакомого с успехами европейской науки, умевшего оценить ее с своей оригинальной точки зрения, не подчиняясь ничьему авторитету, но глубоко оценивая все авторитеты» [2, с. 117]. Бестужев знал исключительную научную эрудицию Страхова, блестящий литературный стиль и редкостное благородство манер еще со времени активной работы их обоих в петербургской журналистике 60-х гг. [см.: 2, с. 114, 116], хорошо был известен и страховский многолетний опыт преподавания в гимназиях.

О том, что Н. Н. Страхов был хорошо обдуманной и очень желательной кандидатурой, свидетельствует, прежде всего, продолжительность бестужевских уговоров. Сам Страхов в первых строках своего письма говорит, что, во время летних разъездов «имея много свободного времени, давно основательно решил, что откажусь от лекций психологии» [10, л. 2.]. Переписка Н. Н. Страхова с Л. Н. Толстым позволяет уточнить время размышлений: 11 апреля 1879 г. Страхов сообщал: «...меня звали в женские университетские курсы, открытые в нынешнем учебном году, — читать психологию. Я сказал Бестужеву, который меня приглашал, что я не смею ему отказать, но постараюсь отказать» [8, с. 217–218]. Таким образом, мысль о работе на курсах обдумывалась им более трех месяцев.

За год до этого приглашения К. Н. Бестужев-Рюмин прочел фундаментальную статью Страхова «Об основных понятиях психологии» [12], и она ему очень понравилась. Страхов в последующие годы продолжил разрабатывать естественнонаучное обоснование своей органической антропологии в статьях «Об основных понятиях физиологии» (1883) и «Главная задача физиологии» (1886). Из этих работ сложилась книга «Об основных понятиях психологии и физиологии» (1886), на которую Страхов получил несколько серьезных положительных рецензий и о которой писал полушутя своим друзьям, что «за эту книгу меня следовало бы сделать доктором философии и членом Академии наук» [8, с. 337, см. также: с. 338, 342; 9, с. 325, 423–424 и др.].

Но в 1878 г. Страхов был совершенно не доволен реакцией на свою первую статью, в том числе и восторженным откликом Бестужева, о чем сетовал в письме Толстому 3 июня:

Больше всего меня хвалил здесь профессор К.Н. Бестужев-Рюмин, конечно, самый образованный человек в Петербурге. Он очень носился с моею статьею, но это были общие похвалы; я видел, что он не понял моей смелости. Все они знакомы с философией каким-то внешним образом; одни Вы цените не как знакомый с философией, а как философствующий [8, с. 177–178].

29 августа 1878 г., вернувшись из отпуска, Страхов вновь возвращается к этой теме в переписке с Толстым и в качестве образца непонимания приводит отзыв К.Д. Кавелина в письме В.В. Стасову, которое Стасов переслал Страхову, а Страхов, в свою очередь, сообщает (переписывает) для Толстого:

...«В смысле изложения его работа не оставляет желать лучшего. Но что касается точки отправления и выводов, то я с ними расхожусь диаметрально. Страхов дуалист. Но дуализм при нынешнем состоянии знания совершенно немислим <...>. Чувствуется, что недалеко то время, когда <...> все недоразумения, которые как будто оправдывают усилия дуалистов, канут в Лету. Но во всяком случае к этой желанной цели невозможно подойти с точки зрения Страхова и идя с той почвы, на которой он стоит». И все. Вот Вам Кавелин во всем его великолепии. Ему кажется, что он рассуждает обо мне, а в сущности, он обо мне и думать не хочет [8, с. 183].

Такие предвзятые, общие, избегающие самостоятельного анализа оценки прочитанного всегда сердили Страхова. Очевидно, непонимание Бестужева было иного рода — возможно, он действительно не понял всей мысли и «смелости» статьи, но все-таки через год позвал автора преподавать психологию, а значит, увидел в нем настоящего знатока предмета. Страхов не мог не оценить этого признания и потому, наверное, писал Бестужеву: «...когда получил Ваше письмо и мне живо представились Вы, я опять почувствовал себя в величайшем затруднении; мне ужасно тяжело отказывать Вам» [10, л. 2]. Эпизод этот, думается, можно расценить еще и с точки зрения аргумента против встречающейся оценки страховской личности как эстетически центрированной; Страхов не лукавил, когда жаловался на «слабую, беспокойную совесть», заставляющую прежде всего избегать всяких несправедливых поступков [см.: 8, с. 165].

Почему же все-таки отказ?

Две причины располагали меня не отказываться совсем от вашего предложения: первая — Вы, вторая — честолюбие, — меня соблазняла роль профессора. Но затем других побуждений у меня нет, то есть нет самого главного и настоящего. Я не готов к курсу, у меня нет определенного взгляда на науку, который бы я хотел излагать [10, л. 2].

Удивительна искренность и простота этих признаний Страхова, как и доверие адресату — свидетельство самых дружеских отношений и сознательной линии поведения в отношениях с близкими по духу людьми (о стремлении к искренности в мышлении в связи с исследованиями Н.Н. Страхова см., напр., [7] и др. статьи этого автора). И сознание своей неготовности

к выходу на кафедру, несмотря на требование признания и понимания исследовательских заслуг, — тоже весьма нетривиально. По-видимому, Страхова не устраивало не только общее состояние психологии как науки, но в первую очередь собственный не вполне ясный отчет в некоторых постулатах метафизики души — тех самых, что обсуждались им и Толстым весной 1878 г., сразу после публикации статьи «Об основных понятиях психологии» и за год до приглашения на курсы. Л. Н. Толстой писал обстоятельно Н. Н. Страхову о своих впечатлениях от прочитанного:

Это ново, сильно, ясно и кратко. Но <...> я, не увлекаясь доказательством сочувственного мне, вижу еще недостатки в приемах доказательств. — И таковой недостаток я вижу вот в чем. «Субъект не может быть объективирован = познан», а вы делите субъект на познание, чувство и волю. Для деления нужно познание. — И верно ли это деление. Если допустить это деление, то из него одного уже будет выведено многое. А это деление есть та же объективация, которую вы под шумок, тайно хотите пропустить туда, куда вы совершенно справедливо не пропускаете никакого познания. Истина, добро, свобода являются вдруг на место мысли, чувства и воли. И делаются вместе и субъект, и объект. Если допустить деление, то вы сами говорите, что мысль, познание, субъект предполагает истину, не как объект (объект есть материя), а как что-то еще более общее, чем познание, то же в отношении добра и свободы. Что же это такое? И откуда я имею это понятие?

Основа всякой деятельности суть мысль, чувство, воля; ни того, ни другого, ни третьего я не могу понять без истины, добра, свободы; стало быть, прежде всего нужно согласиться, что есть истина, добро, свобода. Это самое и делают все люди и никогда не сходятся, исключая в единственной области веры. А не сойдясь в понимании истины, добра, свободы, не может быть и никакой психологии.

Заслуга ваша в том, что вы доказали, что философия-мысль не может дать никакого определения этим основам духовной жизни, но ошибка ваша в том, что вы не признаете того, что основы (если они — основы) необходимо существуют, и такие, в которых мы все сходимся, и такие, которых мы — по вашему же определению — разумом, вообще своей природой, ни откуда взять не можем, и которые поэтому даны нам [8, с. 175–176].

В ответ Страхов признавал:

Возражения Ваши попали прямо в цель. Первое (о делении на ум, чувство и волю) было то самое, которое я сам себе задавал. Я немножко слукавил — нужно бы было сделать оговорку — да трудно было. Но я сознательно обошел этот вопрос. Я хотел прежде всего захватить твердые и чистые места, а уже потом с этих мест расчищать остальные. А Вы справедливо указываете, что тут глубочайшая задача.

Второе — об основах истины, добра и свободы — я тоже предлагал себе, но в другой форме. Дайте подумать, прежде чем отвечать Вам [8, с. 178].

В окончательном книжном варианте 1886 г. суждения Страхова об основах психологии остались на этом же уровне достижений и границ, в тех же формулировках. В философско-научной области Страхова, как и Бестужева-

Рюмина, не беспокоила нерешенность трудных задач, они вполне понимали бесконечность познавательной работы, и содержательной, и методологической. Не было у Страхова и неприязни к педагогической работе — напротив, была тяга к разъяснению основ. «...Я предпочел бы самый глухой и безлюдный Университет, где на мне не лежало бы никакой задачи, кроме руководства молодых людей в изучении науки» [10, л. 2–2 об.], — продолжает Страхов свои признания в письме к Бестужеву-Рюмину. Так именно, в качестве научного руководителя, много работал и сам Бестужев-Рюмин, воспитавший таких выдающихся учеников, как С. Ф. Платонов, Е. Е. Замысловский, Е. Ф. Шмурло [см.: 6; 5]. Но Высшие женские курсы, призванные предотвратить массовый отъезд россиянок за образованием за границу, создавались прежде всего не ради развития академической науки, а как проект просвещения женщин разных статусов и познавательных интересов,

А в «Курсах», согласитесь, задача напрашивается сама собою; так или иначе лекции постоянно будут принимать полемический характер, или я должен буду воздерживаться и лавировать; так или иначе, от меня потребуется отвечать на существенные вопросы [10, л. 2 об.].

Страхов всегда любил полемики, считал их необходимой формой выяснения вопроса во всей его возможной полноте, но только при условии, что и у него самого была ясная и твердая позиция, и оппонент обладал по-своему авторитетной точкой зрения. Курсы предполагали другой полемический контекст.

Не забудьте при этом, что у меня сквернейшая репутация. Если мои слушательницы заинтересуются моими лекциями и прочтут мой «Женский Вопрос», то мне от них может очень достаться. Да не упрекну ли и Вас, что взяли такого ретрограда? Как нарочно, перед самым отъездом из Петербурга я выслушал величайшие ругательства на этот «Вопрос» от Вл. Стасова, который в последнее время все изучает мои произведения, и некоторыми даже доволен, но тут пришел в такую ярость, что нельзя было ничего понять из того, что он говорил [10, л. 2 об. –3].

Мнение В. В. Стасова, человека передовых взглядов, брата одной из попечительниц Высших женских курсов, было весьма показательным, и Страхов не зря опасался эмансипированной аудитории курсов. «Женский вопрос: разбор сочинения Джона Стюарта Милля “О подчинении женщины”» был написан им как раз во время открытия самых первых (Аларчинских) женских курсов (1869/1870 учебный год) и опубликован сначала в редактируемой Страховым «Заре», а в 1871 г. — отдельным изданием. (Как раз в это время К. Н. Бестужев-Рюмин начинает читать лекции по русской истории на публичных Владимирских курсах, послуживших прообразом его будущих Высших женских курсов.) В статье этой Н. Н. Страхов показывает неудовлетворительность поверхностного подхода Милля к женскому вопросу, а именно: «глупо» объяснять подчиненное положение женщины превосходством мужчин в физической силе и провозглашать равноправие, основанное на якобы отсутствии умственных и нравственных различий между мужчинами и женщинами.

Человечество засвидетельствовало, что оно гораздо лучше, чем о нем думает Милль. Чистота девы, любовь жены, чувства матери — составляют предмет благоговения мужчин, перед которым они преклоняются и который охраняют часто гораздо ревностнее, чем всякую власть и всякий закон. Отношения между полами, эти таинственные и многозначительные отношения, — источник величайшего счастья и величайших страданий, воплощение всякой прелести и всякой гнусности, настоящий узел жизни, от которого существенно зависит ее красота и ее безобразие, — эти отношения упущены из виду Миллем и не внесены им в женский вопрос. Это значит — философ выпустил из рассматриваемого явления самую существенную его сторону, и думал, однако же, понять и объяснить явление [11].

«Ретроградство» Страхова проявилось в этой статье в том, что он был уверен, что органические различия между мужчинами и женщинами как в физиологии, так и в нравственной и умственной жизни — это «вечная истина», и потому нужно не спорить с нею, а напротив:

Общество должно свято хранить женский идеал и давать всякий простор его раскрытию и его осуществлению. Но это делается не столько законами и правами, сколько тем духом, в котором заключается внутренняя сила общества.

Что же касается до прав и привилегий, то нельзя не пожелать от души, чтобы женщинам были открыты всевозможные поприща. Но для чего мы желаем этого? Это нужно, по нашему мнению, на случай несчастья, на случай неудачи в жизненном пути, на тот случай, когда женщине нужен какой-нибудь исход из бедственного положения. Жизнь человеческая полна несчастий. Девушка не нашла себе супруга, жена потеряла мужа, мать детей. Прежде в таких случаях часто шли в монастырь; нынче Милль предлагает поступить в солдаты или добиваться места в парламенте. Что же? Когда некуда себя девать, когда жизнь разбита — казарма и парламент тоже годятся для того, чтобы как-нибудь скоротать свой век [11].

Встречая в литературной и журналистской среде мужчин и женщин самых разных взглядов и идеологий, закоренелый холостяк Страхов прекрасно осознавал пределы собственной толерантности и должен был иметь очень веские причины, чтобы согласиться работать в женской аудитории.

Не думайте, дорогой Константин Николаевич, что я прямой противник «Курсов»: я с умилением смотрю на Ваши труды и желаю им всяческого успеха. Но для такого дела нужны именно Ваши качества: Ваше несравненное благодушие и Ваш действительный либерализм, действительная терпимость чужих взглядов — черта необыкновенно редкая, почти нигде не существующая. Куда ж тут мне, несчастному, соваться! Я благодушен и терпим почти только в теории; и мне пришлось бы постоянно бороться с своим раздражением и воздерживаться от резких суждений [10, л. 3].

«Терпимость в теории» — двусмысленное выражение Страхова, с которым можно согласиться в обоих смыслах. С одной стороны, к Страхову-философу вполне применимо суждение Е. Ф. Шмурло о преподавательской манере Бестужева-Рюмина:

Научный скепсис и недоверчивое отношение к теориям вообще идут у него рука об руку с заботливым желанием предохранить своих слушателей от соблазна *jurare in verba magistri*. В основу преподавания его легло строгое изучение источников, разбор чужих мнений, особенно спорных, осторожное взвешивание противоположных теорий [13].

А с другой стороны, многочисленные материалы его переписки показывают, что Страхову и за рамками всяких теорий, в оценках близких, знакомых людей свойствен критический, разоблачительный уклон. Даже по отношению к «бесценному Льву Николаевичу» Страхов порой очень критичен. Толстой это высоко ценил и был всегда благодарен за критику, а иные и обижались, как, например, еще один консерватор-славянофил К. Н. Леонтьев, писавший в конце жизни В. В. Розанову обидчиво и противоречиво:

...из Страхова никто ничего положительного не извлечет, у него все только тонкая и верная критика <...>. У него есть *три* кумира: Аполл. Григорьев, Данилевский и Лев Толстой. Об них он писал давно, много и настойчиво, о *двух первых* даже *он один*, и писал постоянно и *весьма мужественно*. И даже нельзя сказать, что он критиковал их: он только *излагал* и *прославлял* их [8, с. 343].

Это не вполне справедливо: у каждого из этих трех выдающихся писателей, которых он, прежде всего, любил как прекрасных людей, Страхов ясно видел и указывал при необходимости очень точно их слабые места (например, в ходе обсуждения с Н. Я. Данилевским все той же своей статьи об основных понятиях психологии Страхов пришел к выводу, что «понятие сознания для этого умнейшего человека совершенно недоступно» [8, с. 187]), несмотря на взятую на себя и старательно выполняемую задачу защиты их идей и творчества от недобросовестной или просто непонимающей критики.

Но вернемся к письму с отказом от преподавания психологии. В завершение объяснений Страхов пишет: «И все бы это, наконец, ничего, если бы я чувствовал в себе силы исполнить как следует предлагаемое мне дело. Между тем я так боюсь все испортить, что это удваивает мою слабость» [10, л. 3]. Это еще один постоянный мотив страховских откровенных писем Толстому о своем «смутном и колеблющемся» существе [см.: 8, с. 162, 214 и др.]... «Как ни бывает тяжело на душе, и как ни ясно видишь себя, через несколько времени чувствуешь себя еще тяжелее и видишь еще яснее. Это походит на какой-то обман, которому нет конца» [8, с. 290]. Постоянная самокритика Страхова, его заниженная самооценка, неуверенность в себе, так контрастирующая с точной аналитической и эстетической способностью суждения, осознавались им на рациональном уровне, и, зная и чувствуя это, он был постоянно скептичен, прежде всего в отношении себя. Привычка к рефлексии и внимательное слушание всех отзывов (и «зависть» к Толстому, который не слушал и не читал), строгое различение своих сильных и слабых сторон — «я плохой корректор», но «сделаю корректуру лучше Вас» [8, с. 36]; «не имея почти вовсе творчества, я имею очень большую способность понимания» [8, с. 36–37]; «до проповеди, может быть, я никогда не дойду, хотя буду стараться» [8, с. 43]; «Недавно стал

читать одну немецкую книгу — сейчас же вижу насквозь, что глупость. Это очень приятно» [8, с. 50]; «...скука от того, что нет у меня настоящего дела, что я усиленно ищущу его и не нахожу» [8, с. 52–53]... — этот «разъедающий» разум, постоянная работа самопонимания усиливали слабость, о которой пишет Страхов, неуверенность в собственных знаниях. Страхов-полюстим никогда не сомневался, что сумеет показать слабость своих критиков и оппонентов. Но всегда умолкал, когда от него требовали представить свои собственные тезисы, никогда не прочел ни одной публичной лекции, предпочитая выступления в печати, частные беседы и переписку.

Не удивительно, что зная таким образом свой характер, Страхов искренне советует Бестужеву-Рюмину исключить себя из списка кандидатур на преподавание. «Уверю Вас, что кого бы Вы ни пригласили, все лучше исполнят, чем я. Очень радуюсь, что Владиславлев оставил за собой *Логик*. Отчего ему не продолжить и *Психологию*?» [10, л. 3–3 об.]. Интонация в адрес Владиславлева может показаться несколько ироничной, если принять во внимание позднейшую психологическую теорию самого Владиславлева, наверняка вызвавшую у Страхова очередную «вспышку недоброжелательства», которые он тщательнейше скрывал, но нравственно глубоко переживал и всю жизнь с ними боролся. М. И. Владиславлев (1840–1890) сотрудничал со Страховым-журналистом во «Времени» и «Эпохе»; Страхов был свидетелем сложных отношений Владиславлева с Ф. М. Достоевским [см. об этом: 3]. Как профессор Владиславлев имел хорошую репутацию, а ввиду скромности и скрытности двух бывших семинаристов, Владиславлева и Страхова, их личные отношения — это вопрос, который вряд ли может получить разрешение даже со временем.

Подводя краткий итог и еще раз перечислив препятствия для своей работы на курсах в виде неподходящей репутации, «неохоты» и «слабой силы» [10, л. 3 об.], покончив на этом с неприятным личным вопросом, Страхов в конце письма затрагивает всегда более приятную для него тему книжных новинок.

Чичерина о *Религии* я начал было читать у Л. Н. Толстого, и хотел даже взять книгу с собой сюда, но пять-шесть страниц, которые я по жадности успел прочесть, поразили меня таким многословием, неточностью, отсутствием строгости мысли, что я отказался от книги. К Толстому она попала потому, что они на ты, и Чичерин прислал. Бог с нею! Жизнь коротка и время дорого, как говорит Шопенгауэр по поводу одного знаменитого сочинения, а мне и без того нужно много читать — я не умел, как Вы, вовремя прочесть все, что мне нужно [10, л. 3 об.].

Вероятно, о книге «Наука и религия» Л. Н. Толстой вспомнил и попросил у Б. Н. Чичерина по ассоциации со статьей Вл. Соловьева «Начала цельного знания», к которой несколько раз они со Страховым обращались при обсуждении религиозной темы в письмах в ноябре–декабре 1877 г. [см.: 8, с. 135–140]. К представителю «государственной» и «философской» школ в истории Б. Н. Чичерину, по свидетельству коллег Бестужева-Рюмина, он относился критически, не соглашаясь с приматом теоретической схемы государственной

централизации над детальным исследованием реальной многообразной исторической жизни российских народностей и племен [см.: 6, с. 125–126]. Критичность эта уравнивается, однако, признанием заслуг Чичерина, касающимся и упомянутой в письме Страхова книги:

Глубокие философские знания Б. Н. Чичерина не должны бы тоже оставаться забытыми: он первый познакомил нашу публику с историей развития государственных знаний, он представил обзор понятий о представительном правлении, который есть противовес ходячему восхищению правительством; в трактате «Наука и религия» он представил много веского в опровержение ходячему материализму. Только с почтением можно говорить о таких людях [1, с. 133].

(В этой статье Бестужев-Рюмин, между прочим, ссылается и на Н. Н. Страхова «с его необыкновенно тонким инстинктом», называет в качестве важных источников для суждений о западничестве его книгу «Борьба с Западом» и речь о Достоевском [1, с. 124]). Сравнение отношения двух критиков к труду Чичерина еще раз подтверждает правоту страховской интуиции о недостижимом «благодущии» и «истинном либерализме» Бестужева, готового не только «в теории», но и в ежедневной практике неумолимо служить высшим идеалам научного понимания и научной справедливости, которую «он видел в признании за каждым искренно и серьезно продуманным взглядом известной доли истины» [14, с. 135, цит. по: 6, с. 126].

Письма Н. Н. Страхова к К. Н. Бестужеву-Рюмину в архиве Пушкинского дома, среди которых находится и цитируемое нами письмо, свидетельствуют о том, что до самого конца жизни они дружили и регулярно виделись для общения и обсуждения всех значительных текущих событий, встречая друг в друге не просто образованного и хорошо информированного собеседника, но личность со сходным критическим и целостно-органическим пониманием главных жизненных ценностей — науки, литературы, отечественной истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бестужев-Рюмин К. Н. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Сочинение профессора С.-Петербургской духовной академии М. О. Кояловича. С.-Петербург. 1884. // Журнал Министерства народного просвещения. — 1885. — № 1. — С. 95–140.
2. Бестужев-Рюмин К. Н. Н. Н. Страхов. (Некролог) // Журнал Министерства народного просвещения. — 1896. — № 2, о. 4. — С. 114–117.
3. Владиславлев Михаил Иванович // Федор Михайлович Достоевский. Антология жизни и творчества, 2012–2015. URL: http://www.fedordostoevsky.ru/around/Vladislavlev_M_I/
4. Константин Николаевич Бестужев-Рюмин (1829–1897). URL: <http://spbu.ru/about/arc/chronicle/156.../421-b-estuzv-riumin>
5. Константин Николаевич Бестужев-Рюмин (1829–1897) // Биографика СПбГУ. URL: <http://bioslovhist.history.spbu.ru/component/fabrik/details/1/20.html>

6. Малинов А. В. К. Н. Бестужев-Рюмин: очерк теоретико-исторических и философских взглядов (К 175-летию со дня рождения) // Вече. — 2004. — № 16–9. — С. 113–170.
7. Ольхов П. А. Свободный консерватор: на подступах к философии истории Н. Н. Стрхова // Философия и культура. — 2010. — № 8. — С. 103–109.
8. Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Стрховым. 1870–1894 / С предисл. и примеч. Б. Л. Модзалевского. — СПб.: Об-во Толстовского Музея, 1914. — (Толстовский музей. Т. 2).
9. Переписка с Н. Н. Стрховым. 1877–1892 / Вступ. ст., публикация и коммент. Н. П. Генераловой // А. А. Фет и его литературное окружение: В 2 кн. — Кн. 2. — М.: ИМЛИ РАН, 2011. — (Литературное наследство. Т. 103.) — С. 233–550.
- Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н. Н. Стрхов. К. Н. Леонтьев / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. — М.: Изд-во «Республика», 2001.
10. Стрхов Н. Н. — Бестужеву-Рюмину К. Н., 24 июля 1879 г. // ПД. — Ф. 25059/СЗХХХІІ.1. — Л. 2–3.
11. Стрхов Н. Н. Женский вопрос: разбор сочинения Джона Стюарта Милля «О подчинении женщины» // Заря. — 1870. — № 2, о. 2. — С. 107–149. URL: http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_1870_zhensky_vopros.shtml
12. Стрхов Н. Н. Об основных понятиях психологии // Журнал Министерства народного просвещения. — 1878. — № 5, о. 2. — С. 29–51; № 6, о. 2. — С. 133–164.
13. Шмурло Е. Ф. Бестужев-Рюмин Константин Николаевич // Русский Биографический словарь. URL: <http://www.rulex.ru/01020003.htm>
14. Шмурло Е. Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. 1829–1897. — Юрьев, 1899.

РЕАЛИЗАЦИЯ ПРИНЦИПА СОБОРНОСТИ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В статье анализируются действия церковного руководства, клира и мирян по усилению соборных начал в современном русском православии. Дается характеристика новым органам центрального управления, современным подходам к административному деланию церкви, и рассматриваются пути активизации приходской жизни. Отмечается также важность реализации соборных установок в социальной сфере современной России.

Ключевые слова: Патриарх, епископ, Церковный совет, соборность, приход, клир, миряне, церковь, православие, ценность.

*Lev Shaposhnikov
Realization of the principle of «sobornost»
in the activity of the Russian modern orthodox church*

The article analyses activities of church administration, clergy and laity, aimed at strengthening the sobornost trajectory in the modern orthodoxy of Russia. The new forms of central regulation are considered as well as modern approaches to administrative division of the church. Also, the paper examines ways of invigorating the parish life. The emphasis is made on the key role of the sobornost principle realization in the social sphere of the modern Russia.

Keywords: Patriarch, bishop, Church Council, sobornost, parish, the clergy, the laity, church, orthodoxy, value.

В русской философии особая заслуга в осмыслении проблем соборности принадлежит А. С. Хомякову, но само это явление имеет глубокие корни

¹ Шапошников Лев Евгеньевич, доктор философских наук, профессор, президент НГПУ им.К. Минина; заведующий кафедрой философии и теологии, ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный педагогический университет им.К. Минина», rectornnsru@rambler.ru

в церковном и национальном самосознании, в образе жизни русского народа [см. 17]. Основопологающим принципом соборности является органическое сочетание единичного и общего, единого и разнообразного, она есть «единство во множестве». Соборное единство предполагает принятие людьми, в него входящими, общих высших ценностей при сохранении неповторимых черт каждого отдельного человека или этноса в целом. Соборность выступает как против индивидуализма, так и против светского коллективизма, нивелирующего личность, — она синтезирует эти феномены, включая в себя их лучшие качества и преодолевая недостатки.

В истории Русской православной церкви соборность в тот или иной период ее существования играла различную роль, и часто ее практическая реализация была затруднена. Однако новые условия, в которых оказалась Церковь в России с конца 80-х годов прошлого века, со всей очевидностью подчеркнули центральное значение для ее правильной ориентации в обществе этого принципа соборности. Митрополит Питирим (Нечаев) отмечал, что вместо «разделяющего народ модного «плюрализма», вместо «внешней фиктивной унификации», подавляющей индивидуальное богатство личности, православие предлагает принцип соборности, то есть «единство во множестве». Благодаря этому пути «Церковь предоставляет подлинную сферу духовной свободы, самовыражения личности в неуклонном следовании основам, веками проверенной духовной внутренней жизни» [11, с. 27].

Сегодняшние богословы дословно повторяют тезисы Хомякова о Церкви как «гармоническом единстве многих в едином» и рассуждения о двух уровнях бытия Церкви — «вечном» и «историческом». Полнота «соборного разума церкви» всегда, с этой точки зрения, дает верные ответы как на богословские, так и на социальные вопросы. В то же время греховность отдельных членов церкви приводит к ошибкам в «исторической и эмпирической Церкви». Подобные факты становятся возможными в силу того, что в соборном сознании присутствуют два качественно отличных уровня (объективный и субъективный) или выделяют в нем две сущности — «онтологическую качественность и социологическую структуру» [13, с. 71]. Объективные, или онтологические, параметры соборности независимы от человеческого элемента в Церкви, они имеют сверхъестественное происхождение и даются людям в виде откровения. Этот «божественный элемент Церкви» неизменен и статичен, человеческий разум никогда не сможет адекватно выразить его в категориях и понятиях. Социологическая же структура, или субъективная сторона Церкви, напротив, связана с человеческим элементом, она динамична, подвижна и зависит от конкретно-исторической ситуации, в которой живет верующий. Субъективная сторона бытия Церкви выступает как «потенциальная соборность». Иными словами, она требует активной деятельности всех членов «церковной ограды» с тем, чтобы реализоваться, особая ответственность при этом ложится на богословское творчество. Конечно, объективная и субъективная стороны соборного сознания «глубоко связаны между собой» [13, с. 78]. Но в то же время они обладают известной само-

стоятельностью. Человеческий элемент в Церкви имеет свободу выбора, его деятельность только в конечном итоге зависит от божественных установок.

Исходя из этих принципов, богословы считают, что в истории русской православной Церкви были периоды, когда «социологическая структура» как бы выходила на первый план, а онтологические характеристики соборности отступали в тень. Так, церковные реформы Петра I «противоречили соборному сознанию» и «подавляли Церковь, лишали ее свободы». По мнению патриарха Алексия (Ридигера), «синодальный период... явился временем непрекращающихся попыток превратить высшее церковное управление в часть государственного аппарата и подчинить церковную жизнь бюрократическим требованиям» [3, с. 8].

Настоящая трагедия обрушивается на православие в условиях тоталитарного государства, после Октябрьской революции, когда со всей остротой встал вопрос о самом существовании Церкви. Как отмечал патриарх Алексий (Ридигер), начался период «исторической Голгофы», сопровождавшийся целых семьдесят лет системой «поруганий, унижений, гонений и мук». Эта ситуация приводит к тому, что русское православие в какой-то мере теряет возможность выражать «свою идентичность», т. е. дух соборности. Однако данное обстоятельство не исключает святости, пребывающей в «исторической Церкви». Несмотря на ошибки отдельных священнослужителей «духовные силы» русской Церкви «не оскудели». Данный факт прежде всего подтверждает «искупительный подвиг сотен тысяч мучеников», которые свидетельствовали «перед Господом и миром о подлинной вере» [3, с. 8].

Возрождение русского православия, как считает церковное руководство, требует, чтобы «соборное сознание было достаточно чутко и к церковным настроениям, и к тенденциям в общественно-политической жизни». Реализация этого программного положения обсуждалась на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви, который проходил в Москве 13–16 августа 2000 г. В докладе на соборе председателя синодальной богословской комиссии митрополита Минского и Слуцкого Филарета (Вахромеева) [см. 16, с. 49–87] была поставлена задача разработки проблем богословия истории, ибо именно «история выявляет динамику жизни Церкви». Богословие истории «должно избегать двух искушений»: первое заключается в гиперболизации значения общества для Церкви, и отсюда проистекает опасность «преувеличения исторической относительности». Мы считаем, что данные установки свойственны модернистам, так как в их взглядах происходит девальвация традиции: она относительна, и история на каждом этапе общественного развития начинается как бы заново. Другое искушение заключается в стремлении «освятить исторически преходящее», и в этом случае исторический процесс оценивается с «финалистских позиций», происходит этернизация временного и условного как в бытии Церкви, так и в социальной сфере. С нашей точки зрения, такая позиция присуща богословскому консерватизму.

Для того чтобы избежать этих «искушений», митрополит Филарет особое внимание обращает на разработку «методологии... церковно-

исторических исследований». В эту методологию должен входить и такой важный момент, «как историческая критика». Более того, «исторический подход должен быть источником постоянной критической оценки как церковного прошлого, так и настоящего». Эта критическая оценка относится к «формам бытия» церкви и не затрагивает ее «сущности и святости». Как подчеркнул в своем выступлении на соборе патриарх Алексий (Ридигер), сложность свидетельства Церкви в мире состоит в том, что, «храня неизменную Истину Христову», она призвана возвещать ее «в контексте динамично развивающейся государственной и общественной жизни» [1, с. 42]. Критическая оценка как раз и относится к церковным ответам на вызовы времени, она направлена на уточнение «богословских критериев», в свете которых рассматривается и прошлое Церкви, и история России, и ее современное состояние. Иными словами, принимается славянофильский тезис о том, что Церковь — развивающийся организм. Более того, славянофильские богословские положения появляются в официальных документах Русской православной церкви. Так, на юбилейном Архиерейском соборе был принят важнейший документ — «Основы социальной концепции Русской православной церкви», разработанный рабочей группой во главе с митрополитом (ныне патриархом) Кириллом (Гундяевым). Он начинается с раздела «Основные богословские положения», в котором содержится характеристика церкви, данная А. С. Хомяковым в работе «Церковь одна», а именно его указания на то, что «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». Такие разделы анализируемой концепции, как «Церковь и нация», «Международные отношения», «Проблемы глобализации и секуляризма», также содержат славянофильские идеи, связанные прежде всего с необходимостью противостоять западной «духовной и культурной экспансии, чреватой тотальной унификацией» [10, с. 171].

После избрания на Поместном Соборе 2009 г. митрополита Кирилла (Гундяева) патриархом в выработке соборной экклезиологии начинается новый этап. По мнению предстоятеля, «Быть церковью — это значит в самом ее устройстве отражать принцип жизни Пресвятой Троицы, ибо именно Живоначальная Троица являет нам образ соборности, в котором гармонично сочетаются единство и множественность, иерархичность и любовь». Церковь, с одной стороны, — неизменная «в своей духовной основе», с другой стороны, она изменяема «в своем человеческом историческом измерении».

Патриарх Кирилл (Гундяев) особо подчеркивает, что церковь не может сводиться лишь к клиру. «Это целокупность всего народа Божия». Отсюда понятно, что иерархи и священнослужители должны наращивать усилия «по повышению роли мирян», которым необходимо осознание своей «ответственности за судьбу церкви» [6, с. 190]. Исходя из этих установок, глава Русской православной церкви предложил ряд реформ, направленных на «усиление роли народа Божия» в церковной жизни.

Новации в этой сфере всегда вызывают неоднозначную реакцию среди верующих, отсюда понятна установка на то, что в экклесии «любая реформа, любая перемена должна осуществляться на основе фундаментальных ценностей» [6, с. 92]. Соборность, как мы видели, относится именно к этим базисным основаниям церковного бытия. Поэтому патриарх Кирилл (Гундяев), опираясь на соборные решения, предложил в 2009 г. создать новый орган церковного управления — Межсоборное присутствие. В положении, регламентирующем деятельность этой структуры, отмечается, что она в своей деятельности опирается на церковное предание, свидетельствующее «о важном значении соборности и советования епископата с полнотой церковной» [14, с. 112]. Реализуя данные установки, вновь образованный орган включает в себя и представителей иерархии, и монашествующих, и священнослужителей, а также богословов и мирян — всего 145 человек.

Межсоборное присутствие призвано помогать церкви «своевременно отвечать на те вопросы, с которыми она сталкивается». Причем поиск этих ответов проходит в жарких дискуссиях, наблюдается «множество различных подходов» по каждому обсуждаемому тезису. Кажется, что подобная «разнополярность суждений» не допускает общего решения. Однако это не так: в действительности удается эти позиции «свести в цельный документ», свидетельствующий «о потенциале Межсоборного присутствия, способного объединить людей... в деле развития церковной жизни» [6, с. 456].

Другим коллегиальным органом стал созданный в 2011 г. Высший церковный совет, в который вошли руководители синодальных учреждений. Он призван «соборные деяния» реализовывать на практике, доводить их до «сознания верующих людей». В результате удастся «каждому на своем месте и всем вместе...повысить уровень исполнительской дисциплины в церкви» [6, с. 463]. Эти новые структуры должны содействовать качественному изменению отношения граждан к ценностям православной веры.

После снятия ограничений со стороны государства на деятельность церкви со всей очевидностью стало ясным центральное значение прихода для возрождения православия. На Поместных и Архиерейских соборах эта тема постоянно обсуждалась и принимались решения, призванные уменьшить разрыв между людьми, «именующими себя православными», и реальными верующими, активно участвующими в церковной жизни. В рекомендациях Межсоборного присутствия предлагается «воссоздание общинного строя приходской жизни, в том числе посредством приближения к территориальному принципу разграничения приходов». В постановлении Священного синода от 25 июля 2014 г. [см. 9, с. 9–10] отмечается, что предложенная программа действительно может способствовать «развитию в мирянах чувства сопричастности к жизни церкви», так как расширяется личное общение между прихожанами, происходит их «вовлечение в решение приходских дел и в практическую заботу о приходе». Осознание своей принадлежности к конкретному приходу приводит к изменению характера приходских собраний: из формальных мероприятий они превращаются в эффективное средство сплочения верующих, ориентирующее

их активность на обсуждение возникающих вопросов и поиск способов их разрешения.

Поддержав идею о территориальных границах прихода, Синод в то же время отметил, что ее реализация «в многоприходных городах пока является затруднительной». Однако это не означает ослабления внимания к указаниям о необходимости прихожанам «участвовать в жизни своего прихода», так как существует «неограниченный объем реальной работы». Для построения «соборных отношений в приходе», по мнению патриарха Кирилла (Гундяева), необходимо, чтобы в нем велась молодежная работа, существовала воскресная школа, была бы социальная деятельность и миссионерская активность. Однако возникает вопрос: «А кто все это будет делать?» Более того, «приходская реальность» часто совсем другая, так как священнослужитель занят богослужением, а «сварливая старушка» или «не очень воспитанная работница за свечным ящичком» только отталкивают людей, приходящих в храм, особенно тех, кто лишь «вступает на путь воцерковления». Поэтому Предстоятель считает, что необходимо, чтобы в храмах «были приходские консультанты»: именно они должны встречать людей, у которых есть вопросы, и уметь квалифицированно на них отвечать. В этой связи с целью подготовки приходских консультантов в православных учебных заведениях открываются «курсы в объеме полубакалавриата» для «обучения всех, кто желает христианской миссии, социальной и молодежной работе» [4, с. 41]. Выпускники этих курсов, если они захотят, могут продолжить богословское образование в семинарии и в сокращенные сроки стать бакалаврами. Итак, церковное руководство намечает целую программу активизации приходской жизни с целью «усиления и повышения роли мирян в церковной жизни».

Наконец, еще одно направление реализации соборного принципа в жизни церкви — это реформа территориального церковного управления. По традиции, сложившейся еще до революции, правящий архиерей был не столько пастырем, сколько администратором. В современных же условиях, по мнению патриарха Кирилла (Гундяева), «особое внимание следует обратить на поддержание живой связи архиереев с клиром и мирянами» [6, с. 203]. За последнее время количество храмов и приходов значительно возросло, появились епархии, где их число превышает несколько сотен. В этих условиях глава епархии чисто физически не может посетить все приходы, и часто «соборное обсуждение волнующих вопросов» подменялось директивными указаниями. С целью развития соборных начал во взаимоотношениях архиерея и его паствы Межсоборное присутствие предложило разукрупнить епархии, синод поддержал эту программу, а в постановлении Архиерейского собора 2013 г. одобряется «образование митрополий и значительное увеличение числа епископов и епархий» [12, с. 9]. Это решение потребовало изменений в Уставе Русской православной церкви — в нем появилась специальная глава о митрополии. В ней говорится о том, что две или более епархии «могут быть объединены в митрополию». Она образуется в целях координации деятельности епархий, в ее пределах создается

архиерейский совет, но в то же время архиереи, входящие в его состав, находятся «в прямом каноническом подчинении патриарха Московского и всея Руси» [15, с. 39]. Только с 2011 г. по 2014 г. на территории России в структуре Русской православной церкви было образовано 49 митрополий и более 130 епархий.

Итак, приход, благочинье, епархия, митрополия, высшая церковная власть должны действовать сообща, выполняя в то же время только им присущие функции, иными словами, они должны стать «органами соборности в нашей церкви».

Принцип соборности в современном православии становится не только основой бытия еkkлeсии, но мерилom социальной сферы жизни. Представители сегодняшней Церкви, рассматривая взаимоотношения личности и общества, приходят к выводу о том, что они должны строиться на традициях соборности. Поскольку, как подчеркивал патриарх Алексий (Ридигер), существует «твердая убежденность в превосходстве соборности над индивидуализмом, единства над разобщенностью» [2, с. 23–24]. Отсюда осуждение эгоистических устремлений, «чванливой роскоши немногих», появившейся в нашей стране, причем чаще всего «неправедными путями». Абсолютизация индивидуалистических устремлений проявляется не только на личностном, но и на национальном уровне, а это ведет к межнациональной розни и конфликтам. Индивидуализм выступает и в различных экстремистских акциях на политической почве. Проявляя озабоченность создавшейся ситуацией в межнациональных отношениях и политической сфере, патриарх Алексий (Ридигер) постоянно призывал сограждан, «отринув и осудив дурное», не уходить в конфронтацию, а «всем вместе искать выход из тупика». Однако, негативно относясь к индивидуалистическим крайностям, современные богословы в то же время подчеркивают, что соборность «не есть коллективное сознание, которое растворяет, нивелирует личность». Следовательно, в обществе должны быть созданы условия и для развития человека, и для раскрытия потенциала наций и других социальных групп с тем, чтобы они смогли реализовать свои особенности и специфические устремления. Но важно, чтобы при взаимодействии личности и общества у индивида сохранялись «непоколебимые ценности», противостоящие всему тому, что «принижает человека, превращает его в червя, заставляет ползать по праху земному».

Своими индивидуальными усилиями личности трудно «добиться духовного рождения», необходима помощь церкви, и объединяющей индивидуальные усилия, и направляющей их к общей цели. Но патриарх Кирилл (Гундяев) специально предупреждает, что «формальное согласие» между верующими может легко «превратиться в лицемерие». Это происходит в том случае, когда «формально все согласны, а живут так, как будто ни Бога, ни Христа нет и не было». В результате девальвируется единая христианская истина, она перестает реализовываться «во множестве» и «умирает» в той или иной цивилизации, «не будучи поддерживаемой реальными человеческими поступками» [5, с. 64].

Православным христианам необходимо «жить по вере», реализуя в обществе христианские идеалы. Осуществляя благую деятельность в духе Священного писания и Священного предания, они свидетельствуют о своей сопричастности к «церковной полноте», однако это «не означает принудительного единомыслия во всех многообразных вопросах общественной, культурной, политической жизни» [8, с. 47]. Итак, «церковное единство» и «свобода суждений», то есть соборность, становятся важнейшими характеристиками деятельности мирян и клира в социальной сфере.

Наконец, анализируя вектор развития современной России, ведущие деятели современного русского православия неоднократно подчеркивали мысль о том, что наше отечество не должно слепо копировать чужой опыт или, как говорили славянофилы, «не должно встать на путь подражательства». Оценивая программу сторонников «европейского пути развития», т. е. западников, патриарх Кирилл (Гундяев) справедливо отметил, что она, как правило, имеет в виду «подражание и воспроизводство западных политических и культурных моделей». Подражание может быть плохим или более или менее хорошим, но оно всегда уступает первооснове, так как «в нем отсутствует оригинальное начало, подлинное авторство». Поэтому, с этой точки зрения, «строить цивилизацию на основе подражания означает детерминировать развитие таким образом, что оно в принципе будет отставать от тех, кто рождал и рождает подлинник». Тенденции на «подражание и копирование» тем более опасны, что в «российской истории есть специфические черты», одна из которых стремление «воплотить в свою жизнь все те идеи, что приходят к нам извне». Глава церкви неоднократно предупреждал об опасности некритичного отношения к чужому опыту. Более того, по его мнению, даже понятие независимости страны «сохраняется до тех пор, пока народ имеет способность, основываясь на своих собственных ценностях, формировать государственное устройство, законы, обычаи, передавать доставшиеся ему ценности из поколения в поколение». В то же время история нашего отечества свидетельствует о том, что общество и государство переживают глубокий кризис, когда «распадаются традиционные социальные связи» и когда «индивидуальное побеждает общественное» [7, с. 14]. В результате «атомизации общества» появляются граждане, стремящиеся «реализовать свои желания и амбиции в ущерб стране и людям». Происходит кризис национальной идентичности, подрывается народное единство, теряется вера в государство. Преодоление этих негативных тенденций, восстановление «здоровья социального организма» возможно лишь тогда, когда появляются силы, сознающие, что «без общенациональной солидарности общество обречено на распад и уничтожение». В современной социально-политической ситуации, в условиях глобализации особое значение приобретает решимость русского народа и других этносов, населяющих Россию, «сохранить духовное наследие предков... построить такое общество, которое будет соединено и скреплено любовью, взаимной преданностью, долгом, доверием» [7, с. 15]. При этом общественное единство не отменяет «индивидуальной и национальной самобытности».

Следовательно, реализация принципа соборности становится важнейшим условием позитивного развития России.

Сейчас Церковь действует в условиях быстро меняющегося общества, в период выбора пути развития, на фоне беспрецедентного давления западной системы ценностей на российских граждан. Следовательно, Русской православной церкви необходимо отвечать на вызов времени, необходимо не просто констатировать «социальные нестроения» и «западную экспансию», а предлагать реальную программу преодоления этих отрицательных явлений. Конечно, православие — это религия предания, но последнее должно быть живым и развивающимся, а для этого — обогащаться достижениями богословия, религиозной философии, исторической науки и т. д. Учение о соборности как раз и представляет такой феномен, который способствует творческой эволюции предания при сохранении его фундаментальных, вневременных оснований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексей (Ридигер), патриарх. Доклад на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. Москва. 13–16 августа 2000. — Н. Новгород: Изд-во братства во имя св.кн. Александра Невского, 2000.

2. Алексей (Ридигер), патриарх. Столетие трагедий, столетие надежд // Православие и духовное возрождение России. — Екатеринбург: Издательский дом «Пироговъ», 2003.

3. Алексей (Ридигер), патриарх. Торжество православия // Православие и духовное возрождение России.

4. Кирилл (Гундяев), патриарх. Будущее Церкви // Журнал Московской патриархии. — 2014. — № 12.

5. Кирилл (Гундяев), патриарх. Слово пастыря (1991-2011), Собрание трудов. Серия II. Т. 1. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2013.

6. Кирилл (Гундяев), патриарх. Слово предстоятеля (2009-2011). Собрание трудов. Серия 1, т.1. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2012.

7. Кирилл (Гундяев), патриарх. Послание ко Дню народного единства // Журнал Московской патриархии. — 2014. -№ 11.

8. Общественная деятельность православных христиан. Документы Архиерейского собора 2011 г. // Журнал Московской патриархии. — 2011. — № 3.

9. Определение Священного синода от 25 июля 2014 г. // Журнал Московской патриархии. — № 8. — 2014.

10. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. Москва. 13–16 августа 2000.

11. Питирим (Нечаев), митрополит. Патриарх и его время // Журнал Московской патриархии. — 1990. — № 7.

12. Постановление Архиерейского собора Русской православной церкви 2013 г.// Журнал Московской патриархии. — 2013. — № 4.
13. Рассказовский С. Критическая оценка воззрений проф. — прот. П. Светлова, высказанных им в труде: «Где вселенская Церковь» — к вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви (1905 г.)». — Ленинград, 1984. Рукопись.
14. Собрание документов Русской православной церкви. Т. 1. Нормативные документы. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2013.
15. Устав Русской православной церкви в редакции 2013 г.// Журнал Московской патриархии. — 2013. — № 6.
16. Филарет (Вахромеев), митрополит. Доклад председателя синодальной богословской комиссии // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. Москва. 13–16 августа 2000.
17. Шапошников Л. Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996.

«ТЫ»-ФИЛОСОФИЯ С. Л. ФРАНКА КАК НЕКЛАССИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Статья посвящена исследованию специфики «Ты»-философии С. Л. Франка как одной из форм неклассической антропологии. Показано место С. Л. Франка в традиции «философии диалога» путем раскрытия специфики его антропологической концепции на материале работ «Непостижимое» и «Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия». Наследие С. Л. Франка как христианского антрополога отражает специфическую стадию развития русской философии в период переосмысления концепции «всеединства». Оно приобретает значение для современной христианской мысли в качестве яркого примера «библейского мышления» (М. Бубер). Опыт верующего разума в формах рефлексии «Ты»-«Я»-«Мы»-отношений является ценным источником экзистенциального опыта для современного человека. Это объясняет актуализацию философии С. Л. Франка в современный период развития русской философии в качестве образца для переосмысления ключевых антропологических категорий.

Ключевые слова: антропология, С. Л. Франк, «Ты», вера, разум, откровение, реальность.

Darenskiy V. Y.

Philosophy of "Thou" of S. Frank as a non-classical anthropology

The article dedicated to the analysis of S. Frank's Philosophy of "Thou" as a some form of non-classical anthropology. Shown the space occupied by S. Frank in the tradition of "philosophy of dialogue", his anthropological conception uncovered on the basis of his works "Inconceivable" and "Reality and Human: Metaphysic of human being". The heredity of S. Frank as a Christian anthropologist reflect the specific stage of the Russian philosophy development in a period of re-thinking of "vseedinstvo"-conception, and had the sense for contemporary Christian thought as a bright example of "biblical thinking" (M. Buber). The experience of faith reason in a forms of "Thou"- "My"- "We"-reflection represents the important source of existential experience for contemporary man. It explains why S. Frank's philosophy was actualized in a contemporary period of Russian philosophy as an example of creative Christian re-thinking of basic anthropological categories.

Keywords: anthropology, S. Frank, "Thou", faith, reason, revelation, reality.

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

...всякое откровение «ты», будучи по существу раскрытием реальности как таковой...

С. Л. Франк

Христианская философия XX–XXI вв. концентрируется вокруг антропологической проблематики, поскольку именно последняя особо актуальна в ее диалоге с секулярным миром. Поэтому именно в христианской философии возникла «философская антропология» как особая предметная сфера. В свою очередь, в рамках философской антропологии можно выделить два подхода. В первом, который можно назвать классическим и который связан с традиционной метафизикой, сущность человека рассматривается как *заданная* система иерархических онтологических уровней — от низшей телесности до высот духа.

Другой тип, который можно назвать неклассическим, основан на выходе за рамки системных построений, поскольку они соответствуют лишь познанию тварного мира и не могут быть адекватными тому откровению о человеке как о непостижимо бесконечном «образе Божиим», которое дано в Ветхом и Новом Завете. Здесь *познание человека происходит постольку, поскольку трансформируется сам мыслящий разум*. Такой тип философствования сам по себе является исполнением заповеди «изменяйтесь обновлением ума вашего, чтобы познать волю Божию» (μεταμορφώσθε τὴν ἀνακαίνωσιν τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκίμαζέιν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) (Πρὸς Ῥωμανοὺς 12, 2) [1, с. 432]. Соответственно, этот тип антропологии укоренен в библейском мышлении и в реальном опыте верующего разума, но в европейской философской традиции он возрождается лишь в послекантовский период.

Впрочем, элемент неклассичности понимания человека можно обнаружить и у самого Канта. В частности, подлинно *метафизический* смысл морального доказательства бытия Божия у Канта состоял как раз в том, что достоверность бытия Божия открывается разуму только тогда, когда он работает в особом режиме усилия самотрансформации, в данном случае с помощью категорического императива. Этот императив выводит разум из состояния «естественности» своих привычек и желаний, из его самотождественности — и тем самым порождает в себе и воспроизводит *реальный опыт* отношения к Абсолюту в форме моральной ответственности. Благодаря этому человек познает и самого себя как сущностно несамотождественное существо, бесконечно незавершенное в качестве «образа Божия».

Один из основателей философской антропологии Макс Шелер совмещал оба типа антропологии, причем неклассический у него является высшим и завершающим. Высшая сущность человека у него — «элементарный акт личной самоотдачи человека Божеству» [17, с. 95]; и поэтому

можно стать причастным его жизни и духовной актуальности лишь через со-осуществление, лишь через акт самоотдачи и деятельное отождествление... Не следует только никогда искать в конечном счете теоретических достоверностей, которые предшествовали бы этой самоотдаче. Лишь в личной самоотдаче открывается возможность также и «знать» о бытии через себя сущего [17, с. 95].

Только это непрерывное усилие созидает сущность человека, которая ему задана как цель, но не гарантирована как осуществление, поскольку в человеке «изначальное соотношение между высшими и низшими формами бытия и категориями ценностей... характеризуется положением: “Низшее изначально является мощным, высшее — бессильным”» [17, с. 72]. То есть само по себе наличие иерархии онтологических уровней в человеке еще не означает, что он не останется в *своем реальном бытии* лишь на уровне осуществления этих самых примитивных, но эмпирически самых мощных из них. Поэтому неклассический тип философской антропологии изучает специфическую структуру именно этого *экзистенциального усилия*, благодаря которому актуализируется высшее, преображая собой низшее.

В XX в. кризис традиционной религиозности привел к промысливанию предельных оснований религиозного опыта и созданию особых философов, максимально отвечающих этой задаче. В частности, для этого оказалась чрезвычайно плодотворной философия «ты», ранее всех предложенная В. фон Гумбольдом еще в 1827 г. («человек стремится... в области чистой мысли к “ты”, соответствующему его “я”... В то время как “я” и “он” основываются на внутреннем и внешнем восприятии, в “ты” заключена спонтанность выбора» [8, с. 399]). В 1921 г. Ф. Эбнер довел эту мысль до ее онтологического завершения: «В последней основе нашей духовной жизни Бог есть истинное Ты истинного Я в человеке. Человеческое “Я” конкретизирует себя в своем отношении к Богу» [цит. по: 11, с. 556]. А через два года вышла книга М. Бубера «Я и Ты», в которой через философии «Ты» и «Оно» были отрефлектированы эти два способа реализации человеческой субъектности.

В данной статье будет проанализирована внутренняя логика и эвристичность того варианта неклассической философской антропологии, которая была развита в работах С. Л. Франка и которая парадигмально близка «философии диалога» XX столетия. В этой традиции структура названного экзистенциального усилия заключена в концепте «Ты».

В поздних работах С. Л. Франка философия «Ты» имеет важнейшее значение, приобретая ряд смысловых аспектов, которых не было у его предшественников. Главный из них состоит в том, что она становится не просто феноменологическим коррелятом богообщения, но впервые развертывается в последовательную теодицею неклассического типа. В ней можно выделить ряд логических шагов.

1) «Явление встречи с “ты” именно и есть место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само “я”» [14, с. 355]. Это утверждение имеет и четко наблюдаемый эмпирический смысл (в психологии раннего детского возраста), однако в данном случае оно глубоко метафизично и даже мистично: *самость человека как таковая есть ответ другой самости*. Только встречая «ты» человеческий субъект конституируется в качестве «я». Отсюда, уже в качестве феноменологического следствия, — «факт универсальной распространенности переживаний “ты-образного” характера, их неотмыслимости от самого существа переживания “я”» [14, с. 362]. Заметим, что здесь у С. Л. Франка имеет место принципиальное отличие от по сути картезианской презумпции М. Бубера, у которого отношение Я-Ты произвольно *полагается* неким якобы изначально существующим «я».

2) Далее, поскольку всякое «ты» принципиально *непостижимо* (так же, как и подлинное «я» до конца не постижимо для «ты»), их отношения носят характер *откровения* [15, с. 123], — тем самым *откровение* у С. Л. Франка фактически приобретает статус *высшей гносеологической категории*, коррелирующей с познанием субъекта. Наконец, отношение Я-Ты, будучи возможно лишь в качестве откровения, тем самым возможно лишь в сущностной обращенности к абсолютному Ты: «...всякое человеческое общение, всякая внутренняя совместности жизни есть в конечном счете лишь проявление... первоосновной непостижимой совместности меня и Бога (Курсив мой. — В. Д.)» [14, с. 471]. Иными словами, можно сказать, что во всякое «ты» как таковое уже по определению имплицирован атрибут абсолютности, поскольку оно уникально и несводимо ни к чему иному себе. А значит, поскольку отношение к «ты» по своей сущности абсолютно, то оно возможно только в силу своей изначальной укорененности в отношении к абсолютному Ты. Или, если поставить вопрос по-кантовски: «как возможно?» — а именно, «как возможно “я”, человеческая субъектность, в конце концов, как возможен человек?», — то ответ у С. Л. Франка окажется фундаментально прост: потому что есть Бог. Естественно, что с чисто эмпирической точки зрения это может показаться невероятным, поскольку эмпирические отношения к «ты», за весьма редкими исключениями, никогда не абсолютны и, более того, всегда тяготеют к соскальзыванию в чисто объектные отношения, особенно в рамках техногенной цивилизации. Но в этом-то и состоит суть неклассичности — в особой *настройке видения*, в особом *экзистенциальном событии*, лишь в результате которых эмпирическая фактичность перестает быть высшей достоверностью, но становится живым символом откровения реальностей высшего порядка, узреваемых в ней, через нее и сверх нее.

Так, обнаружение достоверности бытия Божия здесь происходит не в результате применения неких заранее принятых утверждений о природе бытия вообще, теоретических презумпций и правил логического вывода, но путем особого *усилия всего существа человека*, — усилия, в котором бытийная и интеллектуальная составляющие принципиально едины и различимы лишь в абстракции. Неклассичность такого доказательства в том, что оно происходит не в результате особых логических конструкций, но в *содержательной трансформации самого рефлектирующего ума*, для которого элементарнейшие слова обыденного языка — «я» и «ты» — становятся философемами и углубляют свой смысл по мере того, как ум укореняется в реальном опыте богообращенности и богообщения. (Философемы как формы мышления отличаются от классических понятий и категорий тем, что не могут быть определены по объему и содержанию, но наоборот, овладевая мыслью, сами меняют «объем и содержание» нашего ума.) В результате рождается опыт особого духовного видения, изначальный и первичный по отношению к любым дальнейшим рациональным рефлексиям, возникающим по поводу него (а иногда, и вопреки ему):

Ум, пойми: в другом,
во всяком, кто другой, во всяком, кто
не я, меня встречает непреложно
Единый и Единственный...

[4, с. 15]

3) Третий принципиальный шаг антропологии С. Л. Франка связан с философемой «мы». «Мы» в интерпретации философа представляет собой онтологический парадокс и логическую антиномию, поскольку означает такое фундаментальное отношение, при котором «я» каким-то образом существует *вне себя, в «ты»*; и последнее, в свою очередь, точно так же существует *вне себя, в «я»* [см.: 14, с. 378–385]. Тем самым оказывается, что философема «мы» выражает онтологически более фундаментальное отношение, чем отношение «я»-«ты». Размышляя далее, заметим, что сфера «мы» в своем «нижнем» онтологическом пределе покрывает сферу «оно», а в своем «верхнем» пределе соответствует соборному единству богочеловечества. Парадигмальным, сверхбытийным образом такого отношения оказывается взаимоотношение Лиц Пресвятой Троицы, непосредственно выраженное в словах Спасителя: «Аз и Отец едино есма» (Ин 10: 30). Тем самым развертывание философемы «мы» приобретает специфический смысл философской *христодицеи* (хотя этот путь мысли остался у С. Л. Франка без фундаментальной разработки), указывая на такую изначальную структурированность человеческого бытия и сознания, которая предполагает сущностную со-причастность и абсолютно Другим. Оно также позволило бы проследить динамическую *преemptивность* разных стадий и уровней развития человеческого сознания — от «сознания без субъекта» (В. Бибихин) в раннем детском возрасте — до подлинности «жизни во Христе».

В частности, потенциал философемы «мы» как особой философской *христодицеи* намечен в следующих размышлениях Й. Ратцингера (Бенедикта XVI): «Иоанн знает *анамнез* нового “мы”, данный нам в *воплощении во Христе* (одно тело, то есть одно “я” с Ним)» [13, с. 123]. Вполне конгениальный цитированному тезису, сокровенный смысл философемы «мы» в ее *предельно позитивном смысле*, фактически ставший одним из философских открытий С. Л. Франка, требует дальнейших экспликаций, которые выходят за рамки нашей темы.

Здесь, однако, не менее важно указать и обратный смысл философемы «мы», о котором сам философ говорит следующим образом:

...во всяком «положительном» отношении «я-ты», сколь бы оно ни было исполнено любви, взаимного доверия, взаимной симпатии и внутреннего понимания, таится некий до конца, без остатка все же непреодолимый момент «чуждости», «неродственности»; и во всяком, даже любимом и родном мне «ты» есть нечто жуткое и непонятное для меня — именно потому, что в конечном счете я для себя все же есмь безусловно единственный и одинокий и не может быть речи о безусловной, безграничной и безоговорочной однородности мне какого-либо «ты». Именно поэтому вражда и ненависть может быть выражением тайной, неосуществленной любви, как и вообще любовь и ненависть неким таинственным образом сопряжены между собой. И эротическая любовь, стремящаяся к самому интимному единству «я» и «ты», вместе с тем предполагает тяжкие, иногда трагические конфликты между ее участниками; «союз души с душой родной» есть, по слову Тютчева, всегда и «их поединок роковой» [14, с. 368].

Названный парадокс связи-через-разрыв, любви-через-ненависть является, с одной стороны, результатом той онтологической разъединенности «я» и «ты», которая внесена в человеческое бытие первородным грехом; а с другой —

утверждая единственную единственность каждого «Я» и «Ты», свидетельствует об их высшем достоинстве: сохранении образа Божия в человеке — образа, взыскующего спасения в вечную жизнь. И этот аспект феноменологии «Я-Ты»-отношения — важнейший элемент *христодицеи*.

Онтология «Ты» как основания субъектности «Я» и соборности «Мы» логически замыкает путь С. Л. Франка, шедший через анализ предметностей познания и глубинных структур человеческой субъектности к построению своего варианта антропологии, в котором метафизика всеединства¹ была откорректирована особыми требованиями библейского мышления. А именно: постижимость тварного мира имеет здесь *благодатный* характер, поскольку является моментом Бого-человеческого отношения, независимо от того, насколько это осознается самим человеком. Мир постижим в своих последних основаниях лишь «в» Боге, Который Сам непостижим; а Господь постижим, лишь являя Себя через мир и в мире. А это значит, что любое постижение сущностно опосредовано Непостижимым и непостижимостью, а поэтому парадоксально по своей глубинной природе. Тем самым философия «Ты», «Я» и «Мы» оказываются и конечными гносеологическими категориями, в конечном счете «вбирающими» в себя предельный онтологический смысл и содержание любых познавательных процессов.

Онтология «Ты» у С. Л. Франка составляет важнейший и, по сути, интегральный элемент его своеобразной *апофатической метафизики*, выстроенной таким образом, чтобы достичь максимальной христианизации философского разума. Поэтому и вся система С. Л. Франка при внимательном чтении и обнаруживает в себе описанную выше интригу пути, особый сюжет, принцип которого состоит в *изменении видения*, казалось бы, самых естественных и привычных данностей нашего сознания и опыта.

При всем разнообразии представителей «философии диалога» эта традиция достаточно обоснованно выделяется в самостоятельный феномен философии XX в. Основанием для этого является представленный в этой традиции особый подход к пониманию антропологической проблематики. Сам феномен субъектности человека («Я») трактуется здесь не в соотнесенности с тотальностью инобытия как такового («не-Я»), что характерно, например, для немецкой классической философии и производных от нее современных течений; и не в соотнесенности с досубъектными реальностями в самом человеке, но в соотнесенности с другой субъектностью как таковой, с «Другим», с «Ты» в абсолютном смысле этих слов. В рамках этого общего концептуального поля «философия диалога» представляет собой целый «веер» внутренних направлений, обусловленных разными культурными контекстами ведущих мыслителей этого направления.

Возникновение «философии диалога» обуславливалось кризисом метафизических интерпретаций религиозного опыта, заставившим обратиться к исследованию наиболее глубоких субъектных модусов познания мира, внутри

¹ «...с основной религиозно-философской интуицией Вл. Соловьева... сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось во мне» [15, с. 6].

которых конституируется высший опыт об абсолютном Ты — но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего «я». Эта тенденция в своем чистом виде лежит в основе «философии диалога», развивавшейся в рамках иудейской традиции. Христианские философы-«диалогисты», естественно, также вовсе не чужды этого фундаментального аспекта диалогического опыта, но основной акцент они перенесли на понимание онтологии Слова и Речи как не просто готовых средств передачи уже имеющегося опыта, а, наоборот, как основных средств порождения последнего. Такое различие очевидным образом является следствием различия исходных типов религиозного познания: ветхозаветного откровения о Боге как непостижимом абсолютном Ты, являющем свою Волю; и новозаветном откровении о Боге как явленном и воплощенном Слове, победившем смерть. Философ-«диалогист» в иудейской традиции эксплицирует первичный для нее опыт Авраама, Иова и Моисея, открывавших Присутствие и Зов абсолютного Ты в глубине своего человеческого Я (благодаря сохраняющемуся в нем образу Божию как онтологической константе). Философ-«диалогист» в христианской традиции эксплицирует новый опыт Нового Завета — ответ обращенному к каждому Я и жертвенно воплощенному для его спасения Слову. Эти исходные аспекты онтологии диалога могут в определенной степени «выноситься за скобки», обращая философа к внеконфессиональной антропологической проблематике человека как сущности обращенного к Другому и тем самым онтологически незавершенного существа. Однако такое понимание человека изначально основано на библейской антропологии.

Подобно тому, как на уровне своего естественного становления в качестве социального существа человек конституируется только в процессе коммуникации — начиная с элементарного усвоения языка и заканчивая самыми сложными и утонченными формами душевного общения, — так же, уже в качестве сверхъестественного, духовного существа, призванного в Царствие Небесное, человек рождается во Христе только через любовь к ближнему, иного пути просто нет. С. Фудель писал об этом так:

Любовь же к людям в том и есть, чтобы в забвении о себе и в просторе от себя искать в людях Бога и в Боге спасаемых Им людей... Ее, как известно, графически изобразил в VI века св. авва Дорофей. Если центр круга — Бог, а люди — радиусы, идущие к Нему от окружности, то их движение к центру есть одновременно сближение друг с другом. Стремление к центру есть неизбежность взаимного сближения. И наоборот: если нет движения к центру, то радиусы не приближаются друг к другу. Сближение людей в любви обусловлено их приближением к Богу. Если представить себе обратное движение, то чем дальше будут уходить радиусы людей от центра, тем все шире будут расходиться их пути, теряясь в пустынях одиночества [16, с. 250, 253].

В этой «графической» взаимной корреляции и аналогии сущность любви, спасение души и межличностная коммуникация непосредственно связаны в единое целое, подчиненное единой онтологической закономерности. Об этой закономерности почти афористически пишет С. С. Аверинцев:

Вне Другого нет спасения; христианский путь к Богу — через Ближнего... Двадцать пятая глава Евангелия от Матфея учит нас искать Бога прежде всего — в Ближнем: абсолютную инаковость Бога... в относительной инаковости Другого, взыскательность Бога, — во взыскательности Ближнего... Что не сделано для Другого во времени, не сделано для Бога в вечности. Поэтому заповедь о любви к Ближнему «подобна» заповеди о любви к Богу (Мф 22: 39)... А если абсолютную инаковость Бога, то есть Его трансцендентность, нам почему-то все же легче понять, чем весьма относительную, но непереносимую инаковость нашего собрата по принадлежности к роду человеческому, — уж не значит ли это, что с нами случилось наихудшее: мы подменили Бога Живого — богом выдуманым? [3, с. 800–801].

Поэтому вместе с тем упомянутая корреляция предполагает и четкую сущностную иерархию, где *межчеловеческая коммуникация приобретает именно такой характер и содержание, который соответствует актуальному состоянию отношения человека к Богу*. В этом проявляется основной принцип библейской онтологии, в соответствии с которым человеческая сущность, а через нее и сущность всего тварного бытия понимается в ее первичной непосредственной соотнесенности со своим Творцом. По отношению конкретно к человеческой сущности это означает, что она диалогична не только в социокультурном, но и в самом глубоком онтологическом смысле. В этой онтологии, по выражению В. А. Малахова,

диалогичность приобретает характер экзистенциального отвечания *par excellence*, соответственно сама экзистенция предстает как респонденция, экзистирование-в-ответе... диалогическое отношение приобретает... абсолютную духовную обоснованность «состояния предстояния», вполне совместимого и даже в некоторой мере предполагающего молчаливую уединенность в бытии, несение своего креста. Субстанциалистская тяга к укорененности сменяется духовной окликнутостью [12, с. 56].

Соответственно, и межчеловеческое «глубинное общение» (Г. Баттишев) здесь восходит к своей предельной сущности, становясь моментом Бого-человеческого диалога, содержанием которого является усвоение экзистенциальных содержаний, бесконечно превосходящих наличное бытие человека, и который тем самым преобразует и обновляет саму человеческую природу. В «глубинном общении» происходит не только передача «сверх-смыслов», которые по самой своей природе требуют личного внутреннего опыта, но и передача самой *способности* к их открытиям и переживаниям, по отношению к которой рациональные объяснения носят вспомогательный характер.

Содержания глубинного общения, описываемые в категориях *души* и *духа*, относятся не только к религиозной практике и молитвенному опыту, но отнюдь не в меньшей мере и к полноценному человеческому общению. Последнее ведь имеет место только тогда, когда другой человек *фактически* (на уровне мировоззрения это может и не осознаваться) конституирует самим своим присутствием и реальной обращенностью ко мне *актуально*

бесконечный смысловой горизонт моего бытия. Общую архитектонику человеческого сознания, пользуясь формулой М. М. Бахтина, можно представить следующим образом:

Познание вещи, и познание личности. Их необходимо охарактеризовать как пределы: чистая, мертвая вещь... такая вещь... может быть только предметом практической заинтересованности. Второй предел — мысль в Боге в присутствии Бога, диалог, вопрошание, молитва... Самораскрывающееся бытие не может быть вынужденно и связано. Оно свободно и потому не предоставляет никаких гарантий. Поэтому здесь познание ничего не может нам подарить и гарантировать, например, бессмертия как точно установленного факта (Неподцензурный текст. Цит. по: [10, с. 353–354]).

Межчеловеческий, «горизонтальный» диалог занимает некое промежуточное место между «познанием мертвой вещи» и богопознанием. Ему, с одной стороны, присуща глубочайшая вещественная предметность человеческого существа, значимая во всех своих деталях и мельчайших проявлениях. С другой — мы обнаруживаем (если, конечно, добровольно не ослепляем себя) в каждом из людей действительную тайну его личности в виде бесконечно отдаляющегося, по мере нарастания нашего внимания к нему, открытого горизонта его внутреннего мира. Онтологически эта актуальная «бездна» в человеке может быть объяснима лишь как образ Божий в человеке (в рамках нерелигиозного сознания эта «бездна», как правило, феноменологически не фиксируется, хотя и может переживаться интуитивно). Слова «диалог, вопрошание, молитва» здесь не случайно поставлены через запятую и не случайно именно в таком порядке. Именно таков путь перехода от «горизонтального» диалога к «вертикальному», от диалога как общения людей по принципу «равенства позиций» к Бого-человеческому отношению — которое, однако, не сводимо только к диалогу, но укоренено в онтологическом молчании откровения Бога человеку.

Исходное, этимологически точное значение слова *δια-λογος* — «через слово», «посредством слова» — несет в себе особый эвристический потенциал. Оно означает, что «диалог» первоначально мыслился не в контексте различения субъектов речи, а как раз наоборот — в контексте их *глубинной общности* в рамках единого, сверхсубъектного Слова, *через и посредством* которого только и возможно общение и взаимопонимание субъектов с разными жизненными мирами и разными коммуникативными установками. М. М. Бахтиным это первичное значение понятия четко осознавалось и было концептуализировано в понятии *абсолютного третьего*, конституирующего пространство диалогического взаимодействия разных субъектных миров. Формирование образа Я и образа Другого было бы невозможно без формирования (часто даже не осознаваемого) образа абсолютного Третьего — абсолютного хотя бы в том смысле, что этот Третий является тем *предельным смысловым горизонтом* меня и любого «другого», благодаря наличию которого «Я» с «Другим» вообще конституируюсь в качестве соотносимых субъектов. Разным содержательным уровням диалога соответствуют прин-

ципиально различные «третьи собеседники», но само их наличие остается инвариантным. Для типа, который условно может быть определен как тривиальный, таким «третьим» является непосредственный жизненный мир людей, опредмеченный в культуре, в содержаниях массового и группового сознания. А для диалога в горизонте предельных, сакральных смыслов таким Третьим становится Бог, являющий Свое Слово через Священное Писание и через непосредственный духовный опыт человека. Естественно, граница между названными типами не является стеной, но, наоборот, состоит из возможностей взаимоперехода, опосредованного совокупностью содержаний культуры и навыками *непрагматического* общения. О сущностной укорененности подлинного межличностного общения в «горизонте абсолютного» М. Бубер пишет так:

В непосредственное отношение к нам Бог вступает как абсолютная личность... Поэтому человеку, который поворачивается к Богу, нет нужды отворачиваться от всех других Я-Ты-отношений: правомочно он приносит все эти отношения Богу и дает им преобразиться «в лице Бога» [6, с. 121].

Такое сущностное преобразование «в лице Бога» означает принципиальное изменение всей смысловой конфигурации межличностных отношений, в которые входит особое «вертикальное» измерение абсолютной ответственности перед вечным Спасителем и Судией. Вместе с тем оно предельно актуализирует и саму изначальную «матрицу» общения как открытости своему насущному Другому.

Философема «Ты» как таковая означает настоящую метафизическую тайну, поскольку представляет собой, с одной стороны, онтологическую границу индивидуального субъекта («Я»); а с другой — единственную реальность, причастность к которой эту границу преодолевает, через которую происходит трансцендирование «Я» — бытийный источник всего многообразия человеческого опыта. Универсальным признаком Я-Ты-отношения в отличие от коммуникации как «обмена информацией» (Я-Оно-отношения) является открытость символическому Другому во всех его модусах. Вообще *любая бытийная универсальность непосредственно выступает для индивидуума в форме конкретно обращенного к нему «Ты»*. Философема «Ты» объединяет в себе признаки уникальности межличностных отношений и всеобщности символического Другого.

Важнейший аспект библейского смысла коммуникативной природы человеческого бытия состоит в интерпретации Откровения о сотворении человека, о Божием замысле о человеке именно в соотношении с этим аспектом человеческой природы. В этом смысле представляют большой интерес размышления митрополита Антония Сурожского о сотворении Адама и Евы. Как пишет владыка Антоний,

текст говорит о ком-то, кто присовокупит свою силу к силе Адама, станет с ним лицом к лицу, плечо к плечу, потому что во всем равен ему, является одновременно его подобием и вместе с тем совершенно *другим*. И можно сказать, что

в момент создания Евы человек достиг полноты... теперь Адам и Ева вместе составляют полное человеческое существо, потому что в одиночку они не могли содержать или выражать все потенциальные возможности человечества... Человек разделяется, и две половины оказываются лицом к лицу. И в этот момент Адам смотрит на Еву и говорит: *она — плоть от плоти моей, кость от костей моих*; он узнает в ней себя самого, но как бы вне себя... они не видят друг друга нагими, потому что именно не видят друг друга как *другого*, по контрасту с собой... прежде падения каждый из них смотрит на другого и говорит: это — мой alter ego, другой *я сам*; после падения... каждый из них смотрит на другого и говорит: я — это я, а тот — другой... Это распадение двоицы, пары на две особи — результат их отпадения от полного единства, вернее, от полного общения с Богом [5, с. 7–8].

Таким образом, *в замысле Божиим о человеке полнота человеческой природы в силу своего богоподобия предполагала различие лиц в единстве (синергии) личностей, при котором каждое из лиц соотносится с другим как с собой, а с собой как с другим*. Этот образ совершенства человеческой природы, явленный в ее первичном райском состоянии, был разрушен первородным грехом, но продолжает оставаться образом вечной человеческой природы, спасенной и преображенной во Христе. Его достижение в условиях смертного земного бытия невозможно в полной мере, а возможно лишь в жизни будущего века, — однако именно этот образ в конечном счете определяет все содержание земной жизни христианина в качестве ее предельного образца. Соответственно, заповеди, данные человеку Богом, представляют собой предписания таких форм деятельности (как внешней, так и внутренней), которая имеет целью движение к этому состоянию совершенства.

Разделяя «целого Адама» на мужчину и женщину, *Творец даровал людям особую автономную сферу межличностного общения, которая должна все время расширяться — «плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю»* (Быт 1: 28). Эта исторически первая, еще райская заповедь часто понимается весьма натуралистически, без осознания ее высшего духовного смысла. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр) справедливо усматривает именно в коммуникативной природе человеческого бытия высшее проявление образа Пресвятой Троицы в человеческой личности. В своей статье «Святая Троица — парадигма человеческой личности» он дерзновенно пишет следующее:

...учение о Троице может и должно иметь революционные последствия для нашего понимания человеческой личности... Невозможно говорить о бытии Бога помимо понятия об общении — и так же невозможно выразить истину о бытии человека помимо понятия об общении. Божественные ипостаси «соединяются, но не сливаются, различаются, но не разделяются» — и то же самое, хотя и на ином уровне относится к человеческим личностям-во-взаимоотношении, созданным по образу Божию. Бог предвечно выражает Себя в отношении Я-и-Ты — то же самое и человеческая личность, но — во времени. Тринитарный образ, в соответствии с которым мы сотворены, не принадлежит никому из нас отдельно, в отдельности от нашего ближнего. Этот образ исполняется только в «промежуточном

пространстве» любви, только в том «и», которое соединяет «Я» с «Ты»... Трехдневное подобие может обрести свое истинное выражение только в межличностном общении... Поэтому не может быть истинной личности, пока нет по крайней мере двух личностей, сообщающихся друг с другом; быть человеком — значит быть диалогичным [9, с. 120–122].

Таким образом, предельный смысл коммуникативной природы человеческого бытия состоит в том, что она является отображением образа Святой Троицы как парадигмы человеческой личности. Другой важнейший аспект такого отображения связан с феноменом *множественности человеческих сознаний*, каждое из которых представляет собой уникальный и автономный «мир», не редуцируемый ни к какому гипотетическому «метасознанию». Этот феномен, при условии своего самого глубокого осмысления, свидетельствует о том, что диалогическая множественность человеческих сознаний не только не отрицает единства Истины, но и предполагает его, а самое главное — указывает, что Сама Истина необходимым образом есть Абсолютная Личность, обращенная к каждому из нас как абсолютное — самое близкое и самое непостижимое Ты.

Именно в этом контексте обнаруживает свой самый глубинный, и не только философский, но и, несомненно, опытно-мистический смысл, главный тезис С. Л. Франка о сущности «Я-Ты»-отношения.

Отношение «я-ты» в качестве *бытия «я-ты»* и обнаруживается тем самым в своем качестве *исконного образа бытия*, — является нам *откровением внутренней структуры реальности как таковой* — и именно в ее *непостижимости* — по ту сторону всякого постижения в понятиях... И поскольку мы постигли метафизическое единство реальности как конкретное всеединство, т. е. как единство единства и многообразия, — другими словами: как единство, которое во всей своей целостности присутствует в каждой своей части и пронизывает ее, — мы можем сказать, что *в отношении «я-ты» впервые явственно обнаруживается подлинное конкретное всеединство в его трансрациональном непостижимом существе*, именно в качестве *живого бытия* [14, с. 372].

Актуализация проблематики диалога и общения в философии XX в. обусловлена кризисом и распадом традиционных форм межчеловеческого взаимодействия в модерном и особенно в постмодерном социуме. Кризис веры и кризис общения в секулярной техногенной цивилизации, будучи двумя сторонами одного и того же процесса, словно методом от противного, явственно свидетельствует об особых, и притом важнейших, основаниях религиозного опыта. Вот, например, признание С. С. Аверинцева:

...для меня, каков я есмь, вопрос о пережитом и переживаемом мною опыте отношения к моим покойным родителям, к моей жене, к моим детям — слишком неразрывно связан с иным вопросом — почему, собственно, я верю в Бога? Этот опыт для меня — пожалуй, наиболее веское доказательство бытия Божия [3, с. 796].

Тем самым *естественной основой* (насколько здесь вообще возможно говорить о «естественности», ибо это слово давно приобрело слишком приземленный оттенок) и *опытным истоком богопознания является опыт таинственности межличностного общения, той Встречи, которая являет для нас бесконечно насущное, но почти неуловимое и хрупкое Ты в другом человеке*. Соответственно, главный исток всякого безбожия — иссякание подлинной, таинственной глубины общения, исчезновение у людей жажды и самой способности к «нечаянной радости» встречи с подлинным Ты.

По С. Л. Франку, уже в самом отрицании бытия Божия «содержится ослепляющее искушение, искажение самой идеи Божества... Божество как таковое не только фактически скрыто от нас, но и *по самому своему существу сокровенно...* а только само открывает себя в живом опыте» [14, с. 454–455]. Но сокрытость Бога оказывается во всем подобной сокрытости для нас любого подлинного Ты (в том числе и своего собственного), а значит, и открывается она подобным же образом. С. Л. Франк прямо указывает на это сущностное подобие, объясняющее экзистенциальный исток подлинной веры:

...отношение «я-ты» есть... по самому своему существу — подобно религиозному отношению, как оно описано Рудольфом Отто, — таинственное непостижимо-трансрациональное единство «*mysterium tremendum*» с «*mysterium fascinosum*» — *единство тайны страха и вражды с тайной любви* [14, с. 368].

Важной параллелью к размышлениям С. Л. Франка о подлинности и неподлинности «Я-Ты»-отношения в русской традиции является наследие А. А. Ухтомского, в частности предложенные им экзистенциалы «Двойника» и «Заслуженного Собеседника». А. А. Ухтомский в «проблеме двойника» открыл особую антропологическую тему, состоящую в обусловленности нашего восприятия мира и всякого другого Я двумя противоположными доминантами — на своем Я, при которой все остальные становятся в моем восприятии его же двойниками; и доминантой на Другого, при которой Другой являет мне свое подлинное и насущное для меня Лицо [см.: 2, с. 179–183]. Речь идет о *расщепленности* человеческого существа на свою онтологически высшую часть, выражающуюся в бескорыстной любви к Другому, и низшую — демоническую, выражающуюся в стремлении властвовать над Другим, сделать его своей собственностью. Доминанта на Я, и, как следствие, феномен «двойничества», «бред самого с собою» вместо обращения к реальному Собеседнику, завистливое «стаскивание другого до своего уровня», о которых говорит А. А. Ухтомский, и т. д. — все это результат своеобразного *паразитирования* низшей части человеческого существа на высшей, присваивания ею функций последней. Доминанта на Я возможна лишь вследствие ложной подмены — отождествления Я с Другим, присвоения Я себе той любви, которая предназначена Другому. Тем самым Я иллюзорно делает себя «центром вселенной» — из-за того, что низшая, демоническая часть человеческого существа узурпирует саму способность к любви, подчиняет ее своему стремлению к господству.

Диалог самоценных личностных миров есть источник открытости вечному Собеседнику. Но именно в отношении к Богу «Я-Ты»-отношение как таковое приобретает свое предельное и отчасти парадоксальное выражение. Предельность состоит в бесконечной инаковости Бога человеку, которая, соответственно, требует и предельной открытости новому опыту — несравненно большей, чем для познания другого человека или научного исследования объективного мира. Парадоксальность же в том, что Бог и *наиболее непосредственно* является человеку «в» нем самом (естественно, речь идет о явленности через благодать, а не самой сущности Бога) — в предельной глубине его собственного бесконечного Я, всегда соотнесенного с абсолютным Ты. Эта соотнесенность может и не осознаваться на уровне рефлексии, но без нее не может возникнуть и само человеческое сознание, существующее внутри себя только как некий квазиабсолют, способный вмещать в себя актуальную бесконечность мира:

Именно в личном бытии, в окончательной определенности лица и знания о себе — необходимым и достоверным образом усматривается, что наше «я» через прерыв совпадает с абсолютным «Я», что личностный центр эмпирического индивидуума совпадает с абсолютным личностным центром. «Через прерыв» означает: действительность такого совпадения включает в себя смерть и воскресение... поскольку со стороны абсолютного «Я» это совпадение является актуальным и действительным всегда [7, с. 229].

С. Л. Франк предложил путь философской антропологии, возможно наиболее трудный для эгоцентрического мышления современного человека. Но именно на таком пути болезненная рефлексивность и интеллектуализм современного человека нашли бы свое наилучшее применение, упорно выявляя и вскрывая слои и скрытые структуры своего расщепленного и отчужденного сознания — вплоть до тех самых последних, за которыми обнаруживается его неизбывное предстояние Непостижимому Ты.

ЛИТЕРАТУРА

1. Novum Testamentum. Graece et Latine. — Stuttgart: Nestle-Aland, 1997. — 810 p.
2. А. А. Ухтомский в дневниках и письмах. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1992. — 256 с.
3. Аверинцев С. С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // Аверинцев С. С. Собрание сочинений. София — Логос. Словарь. — Київ.: Дух І Літера, 2006. — С. 793–802.
4. Аверинцев С. С. Стихи духовные. — Київ: Дух І Літера, 2001. — 64 с.
5. Антоний Сурожский, митр. «...Мужчину и женщину сотворил их» // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. — 2002. — № 2 (32). — С. 5–14.
6. Бубер М. Два образа веры. — М.: АСТ, 1999. — 592 с.
7. Ванеев А. Вторая новизна // Символ: Журнал христианской культуры. — Париж, 1994. — № 32. — С. 219–236.

8. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. — М.: Прогресс, 1985. — 586 с.
9. Каллист Диоклийский, еп. Святая Троица — парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. — 2002. — № 2 (32). — С. 117–129.
10. Кожин В. В. Великий творец русской культуры XX века // Кожин В. В. Победы и беды России. — М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2002. — С. 353–354.
11. Лёзов С. В. Примечания // Бубер М. Два образа веры. — М.: АСТ, 1999. — С. 554–578.
12. Малахов В. А. Уязвимость любви. — Киев: Дух и Литера, 2005. — 540 с.
13. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени. — М.: Изд-во ББИ, 2007. — 134 с.
14. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. — М.: Правда, 1990. — С. 83–386.
15. Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. — М.: АСТ, 2007. — 384 с.
16. Фудель С. Путь Отцов. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1997. — 432 с.
17. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 31–95.

ИСАЙЯ БЕРЛИН: ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ С РУССКИМИ КОРНЯМИ

Статья посвящена английскому политическому философу с русскими корнями Исаею Берлину. Автор исследует биографию и русские истоки философии мыслителя. Политическая философия И. Берлина представлена как диалог мировоззрений и культур: западной и русской. Один из тезисов статьи: недоверие разуму — русское качество в характере Берлина. Исследуются своеобразное берлиновское прочтение идей А. Герцена, И. Тургенева, Л. Толстого, места пересечения персонализма И. Берлина и Н. Бердяева. В статье рассказывается о встречах Берлина с русскими писателями А. Ахматовой, Б. Пастернаком, К. Чуковским и др. Автор доказывает, что из приобретенного в России экзистенциального опыта формируется берлиновская концепция трагического либерализма неизбежного конфликта и невозможных потерь в борьбе имманентно противостоящих друг другу ценностей.

Ключевые слова: Исая Берлин, А. Герцен, И. Тургенев, А. Ахматова, Б. Пастернак, политическая философия, либерализм.

O. L. Granovskaya

Isaiah Berlin: political philosophy with Russian origins

The article focuses on the English political philosopher with Russian origins — Isaiah Berlin. The author examines his biography and Russian roots of his philosophy. I. Berlin's political philosophy is presented as a dialogue of worldviews and cultures — western and Russian ones. One of the paper thesis is that the distrust to reason is a Russian quality in Berlin's character. The paper studies Berlin's original reading of Herzen's, Turgenev's, Tolstoy's ideas; the intersection of I. Berlin's and N. Berdyayev's personalism. The article describes Berlin's meetings with Russian writers: A. Akhmatova, B. Pasternak, K. Chukovsky and others. The author argues that the existential experience acquired in Russia formed Berlin's concept of tragic liberalism of inevitable conflict and irreparable losses in the fight of inherently conflicting values.

Keywords: Isaiah Berlin, A. Herzen, I. Turgenev, A. Akhmatova, B. Pasternak, political philosophy, liberalism.

* Грановская Ольга Леонидовна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Владивосток).

На дозорного он не похож;
Но его ум побывал в будущем.

И. Бродский об И. Берлине

Исайя Берлин (1909–1997) — английский политический философ с русскими корнями. Его ставшие уже классическими работы по политической теории и истории идей объясняют прошлое и заглядывают в будущее. Англичанин и русофил, Исайя Берлин не философ и не историк, а удивительное сочетание того и другого. Этот мыслитель, ценивший тех, кто плывет против течения, сам всегда против него плыл. Его целостная личность состояла из трех конфликтующих идентичностей: русской, еврейской и английской. Может быть, поэтому он не вписывается ни в какие рамки. Его мысль, влияние которой на современную либеральную традицию огромно, часто выталкивается на периферию либерального дискурса.

Его голос, который два поколения британских радиослушателей принимали за образец голоса оксфордского интеллектуала, принадлежал на самом деле еврею «рижского разлива». Берлин совместил ясность британского либерализма с антиутопическими уроками русской истории — его западный либерализм имел русские корни и вырос из русской литературы и жизненного опыта, полученного в России. Он возродил самые любимые национальные мифы англичан и, наверное, поэтому заслужил такое признание. Один из самых влиятельных современных политических мыслителей Англии любил русский язык и продвигал русскую философию на Западе; он вызывал интерес к русской культуре в самых неожиданных местах. Приглашенный прочесть лекцию Кеннеди, он рассказал ему о Белинском. Политическая философия И. Берлина — это диалог мировоззрений и культур: западной и русской.

Социальные контакты Берлина простирались от Иерусалима до Вашингтона — он был знаком с людьми из академической среды, издательского бизнеса, политики, искусства; был собеседником Альберта Эйнштейна, Виржинии Вульф, Зигмунда Фрейда, Владимира Набокова, Игоря Стравинского, Джавахарлала Неру, Бертрана Рассела, Людвига Витгенштейна, Хаима Вейцмана, Андрея Сахарова и Маргарет Тэтчер. Его радиолекции были популярнее мыльных опер. Используя известное различие самого Берлина, можно сказать, что он похож на лису, которой известно много различных вещей, но на самом деле он был ежом, который знает одну большую вещь.

Исайя Менделевич Берлин родился в 1909 г. в семье русских евреев в Риге. Маленький Шая (как ласково называли его родители) был единственным и очень любимым ребенком в семье преуспевающего еврейского негоцианта. Его отец, Мендель, торговал лесом. Мария Берлин, мать Исайи, интересовалась искусством и привила своему сыну любовь к музыке, которая останется с ним на всю жизнь.

Первые шесть лет своей жизни Берлин провел в квартире на Альбертштрассе. В те годы Рига была столицей Ливонии — одной из провинций царской России. В Риге начала XX в. русский был языком государственных учреждений, но число русских в городе было невелико, и на улицах, помимо немецкого, разговаривали в основном на латвийском и идише. В то время в Риге еврейские

негоцианты (к которым принадлежала семья Берлина) находились на одной из верхних ступеней общественной иерархии.

Летом 1915 г. на фоне начавшейся Первой мировой войны и обострившейся угрозы немецкого вторжения в Риге пошла волна антисемитизма. Поэтому Мендель Берлин отправил своих жену и сына поездом в Андриополь — небольшой город в часе езды от Риги, где был сосредоточен семейный бизнес.

В 1916 г. Мендель Берлин перевез семью из Андриополя в Петроград — теперь он поставлял шпалы для строительства российских железных дорог и ему необходимо было жить в столице. В Петрограде Исая Берлин не посещал школ, занимаясь в основном с гувернерами и самообразованием в библиотеке квартиры на Васильевском острове. Ему было одиноко в детстве, и он много читал. «Войну и мир», «Анну Каренину» он прочел в возрасте десяти лет. В его окружении практически не было детей, партнеров для игр, это, очевидно, сильно повлияло на становление его личности. Берлин долго вырос, в молодые годы он был скорее вялым наблюдателем, нежели человеком, активно любящим жизнь.

Вокруг рушился мир, но ребенок, естественно, не имел ни малейшего представления об этом. Он ходил на прогулки по Невскому проспекту со своей гувернанткой-еврейкой, смотрел на витрины магазинов игрушек с их английскими железными дорогами и немецкими плюшевыми медведями, в окна кондитерских, где его особенно привлекал незабываемый шоколадный хворост.

Зимой 1916–1917 гг. родители отвели Шаю в Мариинский театр послушать знаменитого «Бориса Годунова» с Федором Шаляпиным в главной роли. Здесь родилась любовь Исая к опере, особенно его поразил Борис, его животный страх, контрастировавший с безопасной атмосферой театра.

Февральскую революцию Исая и его семья наблюдали из окон своей квартиры. Исая помнит, как толпы людей шагали по Васильевскому острову к центру города, некоторые из них несли лозунги: «Землю крестьянам!», «Власть думе!», «Долой Царя!», «Нет войне!». Когда выходить на улицу стало безопасно, Исая и его гувернантка вышли прогуляться возле дома. Исая наклонился, чтобы рассмотреть засаленную книгу Жюль Верна, выложенную на заснеженный тротуар как на прилавок, когда внезапно на улице появились мужчины, волокущие за собой напуганного человека. Позже Исая узнал, что мужчина был фараоном, одним из немногих караульных в униформе, верных старому режиму. Его обнаружили на крыше соседнего здания и стащили вниз. Семилетний ребенок помнит ужас, застывший в глазах бледного мужчины, пытающегося вырваться от своих мучителей. Исая не знал, куда его тащат, но даже ему было понятно — этому человеку не остаться в живых.

Эта короткая сцена оставила неизгладимое впечатление. Много лет спустя, в 1930-х, память о том трагическом времени, страх перед физическим насилием и недоверие к политическим экспериментам сделали Исая непримиримым противником марксизма и любых других утопических проектов. Одни его ровесники увлеклись марксизмом, другие пытались приспособить классический либерализм к новым условиям. Берлин в это время разрабатывал оригинальную концепцию агонального либерализма, согласно которой либерализм — это не теория блага, устанавливающая правление большинства

с учетом прав меньшинств, а механизм согласования интересов меньшинств, их целей, ценностей, форм жизни.

На фоне этого экзистенциального опыта формировалась концепция трагического либерализма неизбежного конфликта и невосполнимых потерь в борьбе имманентно противостоящих друг другу ценностей. Согласно Берлину, главная задача по-человечески достойного общества — поддерживать ненадежное равновесие, которое предупреждает возникновение отчаянных ситуаций и невыносимых выборов. Там, где интересы автономны, личности и их объединения свободны.

Лето 1919 г. Берлины проводили в Павловске. ЧК ворвалось к ним на виллу с обыском: искали и не нашли драгоценности, спрятанные предусмотрительным Менделем в цветочные горшки на веранде. Отца Исаяи и раньше допрашивали, но этот обыск стал последней каплей. Мендель решил на эмиграцию, по его словам, основными ее причинами были: «чувство изоляции, отсутствие контактов с окружающим миром, постоянная слезка, неожиданные аресты и чувство абсолютной беспомощности перед любой хулиганской шайкой, назвавшейся большевиками». Еще в мае 1917 г. Менделю Берлину удалось провернуть выгодную сделку по продаже фанеры в Англию, а прибыль от нее в фунтах стерлингах перевести в лондонский банк, это во многом предопределило выбор страны.

Берлины покинули Петроград 5 октября 1920 г. Исаяя сошел на берег Туманного Альбиона в пальто с меховым воротником и весьма слабыми познаниями в английском языке. Через семь лет он поступил в Оксфорд. В семье всегда считалось, что он будет там учиться, возможность пойти по стопам отца, заняться бизнесом даже не обсуждалась. Исаяю сбивали с толку баланс и бухгалтерская отчетность, несколько раз он обедал с веселыми краснощекими компаньонами Менделя, но не мог понять даже их шуток. Весной 1927 г. он провалил экзамены в Белиол колледж — не то что не смог получить стипендии, он даже не был просто принят. Берлин всегда помнил об этом провале. Зато несколько недель спустя он выдержал экзамен в другой колледж, Корпус Кристи, и выиграл стипендию на изучение классической философии и литературы.

Он также посещал курс лекций Робина Д. Коллинвуда «Философия истории». Коллинвуд был единственным из оксфордских философов того времени, практиковавшим исторический подход к философским проблемам. Дальнейшую заинтересованность Берлина философией истории, такими оригинальными философами, как неаполитанец Джамбатиста Вико (1668–1774), его приверженность историзму можно отчасти объяснить влиянием Коллинвуда. Эти двое никогда не были близки, но влияние Коллинвуда на Берлина очень важно.

В октябре 1932 г. по рекомендации Фрэнка Харди Берлин был принят на должность преподавателя философии в Новом Колледже (New College). Он не подавал резюме, не проходил собеседования. Берлин не опубликовал к тому времени ничего, кроме нескольких рецензий на музыку и статьи в оксфордском студенческом журнале; прошло всего несколько месяцев с тех пор, как он сдал выпускные экзамены, а сейчас он сам стал преподавателем Оксфорда. Берлин всегда был ответственным преподавателем, однако нельзя сказать, что

ему очень нравилась эта работа, она его угнетала. Он никогда не чувствовал себя комфортно в рамках родительских взаимоотношений типа отец-сын, отец-дочь. Однако, кажется, больше всего его угнетало то, что надо было становиться ответственным.

Некоторое время спустя Исайя решил сдать экзамены на должность научного сотрудника в колледж All Souls. Этот колледж считался Парнасом английской академической жизни, однажды попав туда, человек оказывался в своеобразном академическом раю, где можно было заниматься преподавательской и исследовательской деятельностью, даже делать карьеру в Лондоне, ни о чем не беспокоясь и не испытывая никаких неприятных вмешательств в свою жизнь извне. Берлин знал, что такой колледж существует и сдавал экзамены, но не имел ни малейшего представления о том, что он будет делать, если его примут в это сообщество.

4 ноября 1932 г. друг Берлина Коронви Риз (Coronwy Rees) — который был принят в All Souls за год до этого — пришел на Хай-стрит и сообщил Исайе, что его приняли на должность. Исайя был потрясен. Это казалось невероятным: он был первым евреем, принятым в All Souls, и вообще первым евреем, получившим исследовательскую должность в колледже Оксфорда. Вскоре благодаря «Jewish Chronicle» все еврейское сообщество знало об этом успехе. Верховный раввин послал Берлину поздравительное письмо, а самый влиятельный из всех евреев — барон Ротшильд — пригласил его провести уикенд в своем поместье. Итак, в одночасье в возрасте двадцати трех лет Берлин навсегда был вытасчен из унылой преподавательской атмосферы Нового колледжа и принят в самый элитарный клуб Англии, в колледж, где министры, издатели «The Times» и ведущие интеллектуалы общались на равных.

Время, проведенное в All Souls, Берлин всегда вспоминал как самое счастливое. Атмосфера этого заведения чрезвычайно соответствовала характеру Исайи: ему всегда нужна была компания, возможность поговорить, он любил слухи и любил наблюдать за жизнью других людей. Самыми близкими друзьями Берлина по колледжу были философы Джон Остин, Фредри Айер и Стюарт Гемпшир. Такие черты их характера, как консерватизм, скрытность и самодостаточность, выглядели карикатурно английскими, однако Берлин не чувствовал себя чужаком. В этом закрытом для посторонних сообществе царила своего рода интеллектуальная демократия — однажды приняв тебя в свои ряды, к тебе уже относились как к равному. Должность в All Souls открывала для Исайи двери в высший круг англо-еврейского общества — он проводил выходные у Ротшильдов и обедал на Park Lane.

В это время Берлин познакомился со многими знаменитостями, в том числе с Виржинией Вульф. Хотя она была большим снобом и убежденной антисемиткой, у них с Берлином сложились дружеские взаимоотношения. Она ценила его находчивость и остроту ума, он же всегда испытывал дрожь до встречи с ней и трепет после. В 1941 г. во время своего отпуска в Лондон из Вашингтона Исайя был приглашен к ней на обед, однако обеда не суждено было состояться — Виржиния покончила с собой.

Зимой 1933 г. Герберт Фишер, ректор Нового колледжа, попросил Исайю написать книгу о Карле Марксе. Это было лестное предложение, правда Берлин

практически ничего не знал о Марксе. Трудно сказать, почему Исайя принял его, возможно, потому, что на фоне кризиса в Англии марксизм и социалистические идеи стали привлекательными для многих молодых оксфордских интеллектуалов (Остин, Гемпшир, Коул). Для многих, но не для Берлина — он уже получил иммунитет к левым идеям, когда два года жил в Советской России — видел голод, насилие и помнил страх своих близких — вот придет ЧК и постучит в дверь. Его друзья были очарованы русской революцией. Начинаящий оксфордский философ Джон Остин в 1935 г. вернулся из путешествия в Москву под приятным впечатлением от молодой советской республики. В том же году отец Берлина ездил в Россию в командировку, связанную с лесным бизнесом, и приехал пораженный темпами индустриализации Страны Советов.

Итак, Берлин взялся за исследование марксизма, с одной стороны, чтобы лучше понять одно из самых влиятельных идеологических направлений того времени, а с другой — чтобы оценить свою собственную приверженность либерализму. Это исследование во многом определило его дальнейший философский почерк, — анализируя идеи других философов, Берлин выражал свои собственные философские взгляды. В то время в Оксфорде никто практически не занимался историей идей, поэтому сложно переоценить оригинальность Берлина. Он прекрасно знал русский, и это позволило ему обратиться к русским марксистам. Через русских мыслителей, особенно через любимого им Плеханова, Исайя пришел к изучению философов эпохи Просвещения и социалистов XIX в. «То, что было прочитано в период между 1933 и 1938 гг., обеспечило Берлина тем интеллектуальным капиталом, к которому он будет обращаться всю свою жизнь» [4, р. 356].

В это же самое время, работая в каталогах и запасниках лондонской библиотеки, он открыл для себя русского либерала, врага царизма Александра Герцена, чья книга воспоминаний «Былое и думы» станет одной из его самых любимых. Личность Герцена, его политическая смелость и внутренняя свобода покорили Берлина, русский либерал стал его героем [4, р. 356].

Однако зеркалом Берлина оказался не Герцен, а другой русский либерал — Иван Тургенев. В своем письме Шейле Грант Исайя признавался, что книга «Накануне» как бы раскрыла природу его собственного «Я», особенно его «наивный и многословный идеализм» [4, р. 356].

Берлин не просто излагал идеи русских мыслителей, а органично встраивал их в свое философское мировоззрение. Он подверг радикальному переописанию Толстого, любил Шестова и считал гениями Достоевского и Бердяева. В известном споре, который вели англо-американские либералы и коммунисты, Берлин сформулировал свою позицию как «персоналистскую», и его понимание человека во многом перекликается с идеями персонализма Бердяева. Его работы по русскому народничеству задают непревзойденный образец исторического понимания. В отношении русских авторов у него не было ни высокомерного всепрощения, ни сентиментальности, характерных для западных исследователей его поколения. Он судил Самарина или Пастернака той же высокой мерой, с какой подходил к Макиавелли или к Остину [1, с. 8].

Как ни странно, но одним из самых страстных и последовательных критиков рационалистической парадигмы либерализма и основателем новой оказался

либерал именно русский. Понимание человека, его природы, его истории, понимание либерализма Берлин во многом связывает с идеями Герцена. В «моральном характере» русской мысли Берлин видел возможность преодоления рационализма западной философии, опыт создания альтернативных моделей жизненного мира. Вначале Берлин, затем Ричард Рорти переписывают современный либерализм в контексте идей Герцена: критика рационалистических идеалов Просвещения, неопределенность, разнонаправленность, плюрализм развития и иронизм. Однако Исаяя не искал своих идей у мыслителей прошлого; он не менее увлеченно писал и о своих «антилиберальных героях»: де Местр, Маркс, Бакунин.

Именно Берлину пришла в голову идея устраивать регулярные философские дискуссии с участием Айера и Остина. Так возникло небольшое академическое сообщество под название «Братия» (Brethren). Берлин играл важнейшую роль философа-посредника между логическим позитивизмом Айера и зарождающейся скептической философией языка Остина.

Среди основных обсуждаемых на этих встречах тем были: теория восприятия, идентичность личности и возможность понимания сознания другого. Атмосфера комнаты, в которой собиралось «Братство», была пропитана идеями и профессиональным жаргоном венского кружка, так что стороннему наблюдателю могло показаться, что он присутствует на собрании инопланетян. Здесь происходила борьба воли и интеллектов, которая оставляла реальные раны. Это были споры по поводу статуса и природы философии: должна ли философия быть наукой? можно ли говорить о прогрессе в философии? какие вопросы можно назвать философскими?

В новейшей аналитической (в особенности американской философии) крайне популярно обсуждение проблем, связанных с природой сознания и природой боли (к удивлению многих российских философов). Эти же проблемы волновали и членов братства в 30-х гг. XX в. Кроме того, представителей кружка занимал вопрос: на какие единицы делятся чувственные восприятия? Остин ставил вопрос следующим образом: предположим, вы воспринимаете визуальное поле, состоящее из шести черных и шести желтых полосок, — как оно может быть описано? Как двенадцать дискретных единиц чувственных данных или одна тигровая шкура?

Со временем Исаяя начал очень скептически относиться к логическому позитивизму. Он одним из первых заметил, что существуют утверждения, которые, хотя и не подпадают ни под одну категорию Айера, при этом не являются бессмысленными. Берлин верил в то, что эти исключения наносят удар по центральной идее логического позитивизма, согласно которой все имеющие смысл утверждения являются либо дедуктивными, либо эмпирическими. В своей статье «Верификация» (1939) Берлин обсуждает все эти противоречия логического позитивизма и доказывает, что верификация зависит от осмысленности, а не наоборот. Есть такие высказывания, которые имеют смысл, но не могут быть верифицированы, и логический позитивизм не может объяснить этого факта.

Эссе «Логическая трансляция» (1950) продолжает эту тему, в нем скептицизм Берлина перерастает в сарказм. Здесь автор выступает против редуccionизма как

попытки найти островок очевидности в море неопределенности. Исаяя считает такие поиски очевидности пустой тратой времени: чем более точным становится язык, тем меньше смысла он может выразить. Единственная возможность избавиться от неопределенности — ничего не говорить [3, р. 78].

Философия и наука, по Берлину, решают разные задачи разными методами. Берлин считал, что основная задача философии — изучение основных категорий мысли и их исторического становления. Можно сказать, что он был сторонником культурно-исторического подхода в философии. Для Айера и позитивистов историчность человеческой мысли — не заслуживающая внимания, второстепенная черта.

Согласно Берлину, историчность — центральная проблема философии. Его волновало, каким образом можно примирить идею постоянных, стабильных человеческих ценностей с их очевидной историчностью и изменчивостью в рамках разных культур и индивидов. Именно благодаря интересу к ценностям этика и политическая философия интересовали Берлина больше всего. Еще в самом начале своей карьеры ему было интересно изучать ценности с точки зрения их несоизмеримости и несопоставимости, таким образом, он пришел к идее о невозможности создания идеального человеческого общества. Именно об этом мечтали его философские антиподы — философы Просвещения, и именно с этим спорил Кант, которому принадлежат слова: «...из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа» [3, р. 13]. Первые слова этой фразы стали названием одного из последних сборников берлиновских эссе (“Crooked Timber of Humanity”).

В 1939 г. произошла важная встреча в жизни Берлина — он познакомился с лидером сионистского движения и будущим первым президентом нового государства Израиль Хаимом Вейзманом. После этой встречи Исаяя надолго окажется внутри сложного клубка противоречивых интересов — сионистов; простых евреев, страдающих от большой политики, войн и геноцида; и колониальных интересов Великобритании. Этот личный опыт привел Берлина к идее противоречивости целей и ценностей, невозможной утраты, возникающей в результате этического и политического выбора, которая становится центральной в его концепции агонального либерализма.

В 1941 г. Берлину предложили работу при Британской пресс службе в Нью-Йорке. Исаяя стал пропагандистом, задача которого — работать с профсоюзами, организациями черного населения и еврейскими группами. Его главной целью было вовлечение Америки в войну. Начиная с 1942 г. и до конца войны он работал в британском посольстве в Вашингтоне.

В январе 1944 г. Арчибалд Керр, посол Великобритании в Москве, обсуждал с Исаяей политику в отношении Советского Союза. Он пригласил Берлина приехать в Москву осмотреться. Берлин ухватился за это предложение, он давно мечтал побывать в России, где провел свое детство. В письме к родителям он по-русски пишет: «Чудно будет!» В июне было принято решение — он едет в Москву, для того чтобы составить длинную депешу о послевоенных американо-российско-британских взаимоотношениях. Визитом в Москву закончилась его дипломатическая карьера.

8 сентября 1945 г. Исаяя прилетел в советскую столицу, прихватив с собой зимнюю одежду, маленькие швейцарские сигары (для себя) и ботинки для Бориса Пастернака, подарок от его сестер из Оксфорда (с семьей Пастернаков Берлина связывала долгая дружба. Автор данной статьи встречалась с сыном Б. Пастернака в Москве в 2002 г. и узнала от него, что он дружил с Исаяей вплоть до смерти последнего в 1997 г.). Сразу по прибытии он оказался на вечеринке в посольстве, и это помогло ему обрести связями в артистическом мире Москвы. Он проводит вечер в компании бывшей жены композитора Прокофьева Лины, театрального директора Александра Таирова, детского писателя Корнея Чуковского и кинорежиссера Сергея Эйзенштейна. Все они были потрясены тем, что общаются с английским чиновником, который не просто бегло говорит по-русски, но, как вспоминал Таиров, чей склад ума оказался «совершенно русским».

Все люди за столом, по воспоминаниям Берлина, были парализованы страхом. Самым спокойным был Корней Чуковский, который после революции вместо литературной критики начал писать для детей и благодаря своей невероятной популярности спас себя и свою семью от репрессий. Общение с Берлиным пробуждало в нем приятные воспоминания о юности, проведенной в Англии. Берлин попросил Чуковского устроить ему встречу с Пастернаком, поэт сказал, что, хотя у них очень натянутые отношения, он поможет: дачи поэтов были недалеко друг от друга в Переделкине. Это было большой победой, потому что дипломатическое сообщество того времени жило как в зоопарке — за высоким забором, не позволявшим общению с внешним миром. «Клетки сообщались, но ты не мог выйти за изгородь» [2, р. 13]. Исаяе же удалось вырваться на свободу.

В Москве философ часами ходил по улицам, прислушивался к разговорам, стоял в очереди за хлебом, спускался в метро, впитывая русскую жизнь, от которой он был 25 лет назад оторван. В письме к родителям он писал: «Я уже забыл, что такие эмоции и выражения существуют!» В Москве он встретился с братом отца, врачом-диетологом, и многими другими московскими Берлиными. Они рассказывали ему о перенесенных ужасах революции и войны и о том, что тоже хотят увидеть недосыгаемый Париж. Дядя Берлина после этих встреч был репрессирован.

Тогда же состоялась первая встреча Исаяи с пятидесятипятилетним поэтом Пастернаком, его женой и сыном. «Пастернак — гениальный поэт и потрясающий собеседник... Его образы, сравнения, описания удивительно креативны — незабываемый язык великой жизненной силы...» [2, р. 18]. Именно Берлин доставил первые главы «Доктора Живаго» сестрам Бориса Пастернака в Англию.

От Пастернака он услышал историю о телефонном разговоре между ним и Сталиным по поводу Осипа Мандельштама и его поэмы «Кремлевский горец». Вначале, когда поэт услышал в телефоне голос Сталина, он подумал, что это шутка, и бросил трубку, но Сталин перезвонил снова. Осознав, что говорит с вождем народа, Пастернак рассказал, что давно хотел бы встретиться с товарищем Сталиным и поговорить о жизни и смерти, и о будущем России. Сталин грубо его прервал и прямо спросил, присутствовал ли он на том вечере, где читались стихи Мандельштама. Пастернак начал темнить, но Сталин давил

на него. Он спрашивал, хороший ли Мандельштам поэт, на что тот ответил, что к поэтам всегда надо относиться бережно, несмотря на качество произведения. В ответ на это Сталин произнес знаменитую фразу: «Если бы я был другом Мандельштама, я бы смог защитить его лучше» — и бросил трубку.

Берлину тогда показалось, что Пастернак идеализировал состояние западной культуры. Он чувствовал себя оторванным от нее и расспрашивал о творчестве современных западных писателей: Джойса, Хемингуэя, английского философа искусства Герберта Рида. Берлин сравнивал своих русских знакомых с жертвами кораблекрушения на необитаемом острове, расспрашивающими о цивилизации, от которой они отрезаны уже десятки лет. По мнению Пастернака, в России время остановилось в 1928 г., когда были прерваны взаимоотношения с внешним миром. Пастернак ничего не знал о современных западных писателях, а о русских писателях в эмиграции — Бунине, Набокове, Ходасевиче, Берберовой — вообще нельзя было вспоминать. Русская литература, в 1914 г. представлявшая собой единое целое, раскололась на две части.

Кроме того, в Переделкине писатели были отгорожены глухой стеной от своих читателей. Пастернак жаловался, что «Советская энциклопедия» после 1928 г. ни разу не упоминала его работы. Присоединившаяся к их разговору в саду поэтесса Лидия Сейфулина сказала, что у нее та же судьба: «В последнем упоминании обо мне в советской энциклопедии говорилось, что я нахожусь в психологическом и творческом кризисе. Вот так, в течение 20 лет все тот же кризис! Нас как будто бы засыпало пеплом посреди фразы». Сейфулина поинтересовалась судьбой поэта Владислава Ходасевича, не имея от него информации, она не знала, что он умер в 1939 г. в Париже.

Еще несколько раз Берлин посещал Бориса Пастернака в Москве в квартире поэта. Они разговаривали о его отце, художнике Леониде Пастернаке, который нарисовал портрет Толстого. Пастернак тогда признался, что он ненавидит себя за сотрудничество с режимом и за то, что он еврей. Он считал, что, как бы хорошо он ни писал, его талант никогда не будет признан на родине.

Спустя десять лет, в 1956 г., Берлин по случаю вновь посетил Переделкино и получил от Пастернака рукопись романа «Доктора Живаго», которую потом передал сестрам поэта в Оксфорде. Первая копия уже находилась в Италии, у издателя Пастернака. Поэт обронил такие слова: «Опубликуйте роман на Западе, во что бы то ни стало». Когда Берлин прочитал роман, он сразу понял, что кризис идентичности Пастернак сумел преодолеть.

В 1945 г. Берлин посетил город своего детства — Ленинград. Россия была для него миром идей и текстов, первым делом он разыскал книжный магазин, чтобы раздобыть там недорогую букинистику. Управляющий магазина Геннадий Моисеевич познакомил Берлина с Михаилом Зощенко и Анной Ахматовой. Берлин читал Зощенко, но об Ахматовой ничего не знал. Он только слышал ее имя, поскольку его знакомый издатель Морис Баура опубликовал несколько ее стихов в сборнике русских поэтов военного времени. Ахматова и Берлин очень подружились. «Ахматова не встречала буквально ни одного иностранца с 1917 г. ... Конечно, это (наша встреча. — О. Г.) расшевелило ее. Она очень мало знала о внешнем мире — а я мог ей многое рассказать и ответить на многие ее вопросы, а их у нее было очень много» [2, р. 16].

Она воплощала для него порабощенную, но поэтическую Россию; он воплощал для нее свободный Запад. Они провели ночь в разговорах, не прикоснувшись друг к другу. А вокруг сплошные символы и совпадения — коммуналка в старом дворце; агенты, следившие за входом; сын Черчилля, наследник Берлина у Ахматовой. Острое и взаимное чувство выражено в творчестве обоих. Введенное Берлином понятие негативной свободы близко ахматовской идее внутренней эмиграции. В стихах Ахматовой есть десятки воспоминаний о той ночи, которой она придавала чрезвычайное значение (циклы «Cinque», «Шиповник цветет»). Для нее эта встреча была глотком воздуха, она пишет о Берлине в «Поэме без героя», где называет его гостем из будущего.

Анна Ахматова считала, что их встречи так разозлили Сталина, что стали причиной «железного занавеса». «Она рассказывала [Берлину], что Сталин лично был взбешен их встречей и произнес такие слова: “Я вижу, наша монашка (так он ее называл) теперь принимает иностранных шпионов”» [2, р. 16]. Берлин подробно описывает свои воспоминания об этих встречах в эссе «Встречи с Русскими Писателями в 1945 и 1956 гг.» (“Meetings with Russian writers in 1945 and 1956”).

Как-то раз Анна Ахматова пришла к Борису Пастернаку в его московскую квартиру, они выпивали, говорили о поэзии и о Берлине. Вот что написал об этом в своем письме к Берлину, которое было передано через английское посольство, сам Борис Пастернак: «Когда Ахматова была здесь, каждым третьим ее словом были Вы. И так драматично и мистично!.. В итоге те ее друзья, которые ревновали к Вам, начали меня умолять рассказать о Вас — кто Вы и как выглядите... Все здесь так любят Вас!» [4, р. 165].

Берлин никогда не сомневался в том, что визит к Ахматовой был одним из важнейших событий его жизни. Позже он добился, чтобы Ахматовой присвоили звание профессора Оксфорда. В интервью, которое он дал французскому философу иранского происхождения Рамину Яганбеглу (Jahanbegloo) в 1991 г., он так говорит об Ахматовой: «Она великий поэт и гениальный человек. Знать ее было одной из самых больших привилегий и волнующих событий моей жизни» [2, р. 16].

Из России Берлин вернулся с чувством ненависти к советской тирании, которое угадывается во всем, что он писал о западном либерализме и политической свободе. Было еще чувство вины — все вокруг, кроме него, заплатили за эту поездку свою цену.

В 1946 г. изменившийся Исаяя вернулся в изменившийся Оксфорд и встретился с одним из выдающихся мыслителей своего времени — Карлом Поппером. Военное время Поппер провел в Новой Зеландии, где написал книгу «Открытое общество и его враги». Исаяю впечатлили рассуждения Поппера, его вдохновенная защита либеральных ценностей. Берлин интересовался теми же темами. Открытое (либеральное) общество Поппер противопоставляет закрытому (тоталитарному) обществу, идеология которого базируется на монизме. По мнению Поппера, философская традиция, восходящая к Платону, — основание монистической идеологии и, соответственно, источник тоталитаризма.

Свою политическую философию Берлин также начинает с критики монизма. Он критикует монизм Просвещения. По Берлину, Просвещение — это

проект, который необходимо преодолеть. Политическая философия Берлина — пример интуитивной философии. В отличие от рационалиста Поппера, Берлин строил свои размышления на идее принципиальной конфликтности жизненного мира. Оригинальность философа в его понимании человека, разрываемого противоречивыми импульсами, ценностями и целями. Свободное общество — это хорошее общество, потому что оно признает наличие конфликтов и противоречий и разрешает их мирно с помощью демократических институтов. Что сближало Поппера и Берлина — так это ожесточенная критика западных марксистов (например, Эдварда Карра и Исаака Дойтчера).

Акцент на плюрализме ценностей, трагичности рационального выбора отличает Берлина от другого влиятельного мыслителя того времени, Джона Ролза, работавшего в компании с Рональдом Дворкиным и Гербертом Хартом на хорошо освещенной площадке академического либерализма и перекраивавшего наследие Канта и Милля на новый лад, в то время как Берлин исследовал закоулки современного иррационализма. Исая был единственным, кто пересек ментальное пространство заклятых врагов либералов. Свобода не выводится из разума, рациональный стандарт не может быть критериемоценки.

Тогда большим событием в жизни Исая стали трансляции радио ВВС его лекций о различных мыслителях, это дало ему новую аудиторию и сделало популярным.

В 1957 г. Берлин был избран профессором кафедры социальной и политической теории в Оксфорде. В честь этого события он прочитал лекцию «Два понятия свободы» — одну из своих самых известных и самых значительных работ.

В 1966 г. Берлин сделал то, что казалось невозможным: организовал новый колледж в Оксфорде. Почти десять лет он был президентом Уолфсон-колледжа, пока не был избран президентом Британской Академии наук.

Незадолго до смерти Берлина премьер-министр Тони Блэр обратился к нему с характерным вопросом: разве ограничение человеческой свободы негативным ее пониманием не ограничивает возможность свободного человека достигать общих целей? Самого Берлина такое понимание не ограничивало...

В 1997 г. он обратился с призывом к политическому компромиссу с палестинцами. По его мнению, Израиль сам превратился в террористическое государство. Его проект примирения напоминает те, что рассматриваются сейчас.

В тот же год, пережив миллионы своих ровесников, сэр Исая Берлин тихо умер, наделенный британскими титулами и мировой славой. Тот факт, что Берлин разрешил переводить на русский и публиковать свои работы в России без оплаты авторских прав и предварительных согласований с правообладателями, говорит о том, насколько он был признателен своей родине.

В некрологе, опубликованном ВВС, есть такие слова: «Этого жизнелюба с энциклопедическим умом многие считали самым влиятельным мыслителем своего поколения. Смерть сэра И. Берлина оставила лауну в интеллектуальной жизни Британии, которую невозможно заполнить».

Центральной идеей философии Берлина является равнозначность ценностей, но свобода всегда оказывается приоритетной в его работах. Человек всегда выбирает между свободой и справедливостью, между равенством и эффективностью, между справедливостью и милосердием. Человек вправе

выбрать несвободу, однако выбор между свободой и несвободой может и должен быть свободным.

И. Бродский считал, что Россия больше всего нуждается в интеллекте Берлина и извлекла бы громадную пользу из его книг. Во всяком случае, она много бы узнала от него о своей духовной истории — и тем самым о своих нынешних возможностях. Не в силах исправить Россию, Берлин, по мнению Бродского, помогает ее переносить.

В одном из своих последних интервью на русском языке на вопрос, долго ли еще кататься России по опасным местам, сэра Исая ответил:

Кто знает, кто знает? В России в принципе недостаточно государственности. Мой старый друг доктор Вейцман, глава сионизма, один из тех, кто построил Израиль... когда-то сказал: «Евреи — народ не политический, в конце концов они разорвут друг друга на клочки». Это происходит и в России. Людей передержали в ежовых рукавицах сначала царь, потом Ленин. Когда эти рукавицы спадают, остается анархия. Так что придется жить в довольно беспокойное время. В конце концов перемелется — мука будет [5].

К газетной версии этого же интервью Исая Берлин сделал поправку, которую можно считать коротким письмом к российскому читателю:

Русские — великий народ. Их созидательные возможности мне представляются огромными. Сейчас вам предстоит сложный период, смутное время, но я твердо уверен, что сегодня в России достаточно ума, любви к жизни, стремления к свободе, гуманности (той, что проявила старая русская интеллигенция), — я встречаюсь с людьми, которым все это свойственно, — чтобы положить конец как тенденции к хаосу, с одной стороны, так и новой деспотии — с другой. Я верю, что память о тяжести прошлой тирании, как царской, так и коммунистической, слишком свежа, чтобы допустить новое окостенение общества; что в России достаточно строительного материала, чтобы из него возвести здание для жизни свободных людей, а не новую тюрьму. Все великие русские писатели верили в это, пусть и по-разному. Герцен когда-то сказал, что русская литература служит обвинением царскому режиму. Я думаю, что это так. Рано или поздно та или иная форма свободного существования наступит, не при моей жизни, но, быть может при вашей [5].

ЛИТЕРАТУРА

1. Эткинд А. Предисловие // Берлин И. История свободы. Россия. — М.: Новое литературное обозрение, 2001.
2. Berlin I. Conversations with Isaiah Berlin // I. Berlin, R. Jahanbegloo. — N.Y.: Scribner's: Maxwell Macmillan international, 1991.
3. Berlin I. Logical translation // Berlin I. Concepts and categories. — Oxford: Oxford Univ. Press, 1980.
4. Ignatieff M. Isaiah Berlin: A life. — N.Y.: Metropolitan Books, 1998.
5. Шайтанов И. Русское интервью И. Берлина // Вопросы литературы. — 2000. — № 5. — URL: <http://magazines.russ.ru/voplit/2000/5/shaitan.html> (дата обращения: 27.08. 2015).

ДИАЛОГ МЫСЛИ И ЖИЗНИ

Статья итальянского исследователя Наталино Валентини, публикуемая здесь на русском языке, контурно очерчивает обширное наследие П. А. Флоренского. Рукопись «Диалектика» рассматривается как средоточие идей, развиваемых мыслителем на протяжении всей его жизни, как теоретическая база разработанной П. Флоренским философии символа, ведущая к общему интегральному знанию.

Ключевые слова: Флоренский П. А., Валентини Н., диалектика, познание, символ, наука, методология.

O. I. Kusenko

The dialogue between life and thought

The article by the Italian scholar Natalino Valentini, which is published here in Russian, provides a general outline of the vast legacy of P. A. Florensky. Florensky's "Dialectics" manuscript is regarded by the researcher as the hub of ideas which the philosopher developed throughout his life, and also as the theoretical framework established by P. Florensky for his philosophy of Symbol, which leads to total integral knowledge.

Keywords: Florensky P. A., Valentini N., cognition, symbol, science, methodology.

От переводчика

Наталино Валентини (Natalino Valentini) — исследователь русской философии и богословия, этики и антропологии, специалист по религиозной философии конца XIX–XX вв., один из наиболее известных в Италии исследователей творчества П. А. Флоренского. Н. Валентини закончил Университет г. Болонья, затем учился в Университете г. Урбино, долгое время преподавал русскую религиозную мысль в Урбино и в Институте экумени-

* Кусенко Ольга Игоревна — аспирант кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, isafi137@gmail.com

ческих исследований «Сан Бернардино» в Венеции. С 2006 г. занимает пост директора Института религиозных наук в Римини, преподает теологию и религиозную философию. Н. Валентини — автор множества статей и монографий по православной теологии и русской религиозной философии, среди них научные труды, посвященные П. А. Флоренскому: «Понятия “память” и “Воскресение” в творчестве С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского» (*Memoria e Risurrezione in Florenskij e Bulgakov / intr. di P. Coda, Pazzini ed., Verucchio (RN) 1997*); «Павел Флоренский: учение о любви. Теология красоты и язык истины» (*Pavel A. Florenskij: la sapienza dell' amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verita' / int. di N. Kauchtschischwili. Bologna, 1997*); «П. А. Флоренский. Разум и диалектика» (*P. A. Florenskij. Ragione e dialettica, Brescia: Morcelliana, 2004*); «Искусство жизни. Шесть лекций о П. А. Флоренском» (*L'arte di vivere. Sei lezioni su P. A. Florenskij, Firenze: Santa Brigida, 2009*); «Философия дружбы. Понятие “филия” в русской мысли и в учении П. А. Флоренского» (*La filosofia dell'Amicizia. La Philia in Pavel A. Florenskij e nel pensiero russo / ed. Fazi. Roma 2012*).

Начиная с 1990-х гг. под редакцией Н. Валентини или с его предисловием в Италии опубликована значительная часть наследия П. Флоренского, включая его переписку. Ученый стремится представить творчество отца Павла как единую систему, в которой связаны воедино различные области знания.

Представляемый здесь перевод — предисловие, написанное Н. Валентини к первой публикации в Италии перевода рукописи П. Флоренского «Диалектика» (*Valentini N. Il dialogo del pensiero con la vita // Florenskij P. A. Stupore e dialettica. Quodlibet, Macerata 2011. P. 9–29*). Работа написана в 1918–1922 гг., впервые опубликована в 1987 г. в Будапеште; в русском издании включена в сборник «У водоразделов мысли. II. Пути и средоточия». В Италии эта часть второго раздела «У водоразделов мысли» опубликована в 2011 г. под названием «Удивление и диалектика». Как подчеркивает Н. Валентини в предисловии к публикации, данное сочинение является важным звеном для цельного понимания творчества П. Флоренского. Работа освещает центральные темы и понятия наследия русского мыслителя: синтез науки и философии, интегральное познание, черты «конкретной метафизики» и др.

1. Революционер мысли

Сегодня многие европейские исследователи заново открывают для себя наследие Павла Флоренского, ранее незаслуженно преданное забвению.

Наследие Павла Флоренского включает более чем тысячу статей, эссе, опубликованных и неопубликованных книг. Среди его изданных работ отметим собрание сочинений в четырех томах (далее — Соч. в 4 т.), изданное А. Трубачевым, М. С. Трубачевой, П. В. Флоренским [9]. В четвертом томе содержатся все письма Флоренского, написанные из лагеря родным, а в других томах собрано более 80 трудов (философских, теологических и научных), написанных с 1904 по 1932 г. К этим пяти внушительным томам были добавлены еще два: «Статьи и исследования по истории и философии искусства

и археологии» (2000) и «Философия культа» (2004). В этом собрании впервые изданы всех значимые работы русского мыслителя.

Прежде канувшее в Лету, сегодня оно вновь изучается во многих странах Европы, а отец Павел признан одним из величайших философов XX в. Его наследие занимает достойное место не только в русской культуре, но и в мировом культурном наследии. В Италии также возрастает интерес к трудам П. Флоренского, но работы итальянских ученых еще не свободны от штампов и стереотипов, характерных для итальянской историографии русской философии в целом.

П. Флоренский работал в различных областях науки и культуры. Его можно назвать человеком универсального знания: философ, теолог, педагог, физик, математик, инженер-электротехник, эпистемолог, а также теоретик искусства и философии языка, эстетик, исследователь символогии и семиотики. Глубокие познания в математике позволили П. Флоренскому сделать несколько важных открытий в области физики, химии и электротехники. Одновременно с этим он исследовал наиболее загадочные типологические источники культуры и искусства, шел запутанными тропами философской и теологической мысли, разработал свою теорию познания. Поэтому П. Флоренского можно считать революционером мысли, обосновавшим взаимосвязь между культурой и современным научным мышлением.

В его биографии, несомненно, привлекает внимание внутренняя архитектура личности, в которой слиты воедино живое свидетельство любви и умозрительной жесткости, созерцательность и активность. Жизнь и интеллектуальный труд П. Флоренского неотделимы друг от друга подобно нитям единой драгоценной ткани, они словно ветви могучего дуба, выросшие из единого ствола.

Обширное культурное и духовное наследие русского мыслителя в последние пятнадцать лет стало предметом самых разнообразных исследований¹.

В конце XX в. Сергей Аверинцев не скрывал своего разочарования в том, что работы П. Флоренского появляются «в гомеопатических дозах» [12, р. 55].

Известный русский филолог, имея в виду именно П. Флоренского, задавался вопросом: «Почему философ XX века должен быть доступен даже специалистам только в разрозненных фрагментах, будто философ-досократик ионической школы?»

Сегодня ситуация изменилась как в России, так и в других частях Европы. Но целостное представление о наследии этого мыслителя все еще не сложилось: чаще встречаются издания лишь отдельных фрагментов его работ, интерпретации отдельных их частей, не дающих в полной мере оценить потенциал задуманного и увидеть единую глубокую перспективу мысли.

Работы русского философа никогда не перестают удивлять многообразием форм и жанров, оригинальностью мысли, научными прозрениями

¹ В последние годы появилось множество публикаций не только в России, но, прежде всего, в Германии, Италии и других странах Европы. Н. Валентини приводит библиографический список основных работ П. А. Флоренского, переведенных на итальянский язык, и также список работ о нем, опубликованных в Европе за последние 15 лет.

в различных областях знания. Уже современники П. Флоренского говорили о нем как о «русском Паскале» или «русском Леонардо да Винчи», чьи работы должны заслуживать такого же внимания, как и работы великих мыслителей прошлого. По словам С. Булгакова, в Павле Флоренском его поражило «полное овладение предметом, чуждое всякого дилетантизма, а по широте своих научных интересов он является редким и исключительным полигистром, всю меру которого даже невозможно определить за отсутствием у нас полных для этого данных» [2, с. 130].

2. Философия между реальностью и символом

Работа «У водоразделов мысли» создавалась с 1918 по 1926 г., в один из самых трудных, но в то же время и самых плодотворных периодов жизни отца Павла. Сочинение отличается остротой мысли и предлагаемой аргументации, во многом опережающей вызовы радикальной антропологии современности, базирующейся на открытиях в науке и технике. Учитывая органическую связь корпуса всех работ Павла Флоренского, нельзя не сожалеть о том, что эта оригинальная работа, посвященная «антроподицее», все еще нуждается в систематическом теоретическом представлении. На настоящий момент осмыслены и проанализированы лишь некоторые части этого произведения, что лишает представления о нем той целостности, к которой стремился русский мыслитель. Работа «У водоразделов мысли» дополняет ключевое произведение П. Флоренского по «православной теодицее» «Столп и утверждение истины», философский и теологический шедевр автора. Она раскрывает удивительный и сложный синтез философии и науки, цель которого — создать не что иное, как «конкретную метафизику». Блестящие теории о скрытом онтологическом смысле духовной истины и о понимании сущности символа через живое восприятие двух миров, видимого и невидимого, пересекаются с современными космологическими и биологическими теориями, развивая и дополняя их (в частности, теории пространства и времени, языка искусства и человеческого языка, символа и формы). Теории небесные и земные, «теодицея» и «антроподицея», каждая по отдельности и обе вместе, намереваются приоткрыть тайну реальности, в которой, сам того не осознавая, живет человек. Двойная перспектива призвана показать созданию, живущему на границе двух миров, на краю возможного, целостность населяющих эти миры форм и символических путей сознания, ведущих к Смыслу.

Краткая, но насыщенная смыслами рукопись «Диалектика» должна была составлять одну из частей сложной композиции работы «У водоразделов мысли» («Черты конкретной метафизики»)² в соответствии с оригинальным

² П. Флоренский задумал работу «У водоразделов мысли» в 1918 г. и частично написал в начале 1920-х гг., хотя ему и не удалось опубликовать ее при жизни. Оригинальный оттиск включал в себя три отсканированные части, скрупулезно воспроизведенные в первой посмертной публикации в последнем томе Соч. в 4 т. [9, т. III (1), с. 25–613]. Опубликованы следующие части: I часть, «Образ и слово», состоящая из следующих частей: 1. «На Мавковце»; 2. «Пути и средоточия»; 3. «Обратная перспектива» (известная и переведенная

замыслом П. Флоренского. «Диалектика» (если учитывать окружающий ее контекст: основную часть главы «Мысль и язык») — герменевтический путь, призванный исследовать саму жизнь слова, его историю, которая становится «системой терминов», структурой мысли, философией языка, воплощенной в понимании науки как деструкции символа. Речь идет о научном направлении, которое в начале XX в. разрабатывалось в трудах западных философов науки (среди этих философов — Мах, Кирхофф, Херц, Дюгем, Освальд, Пуанкаре, Клиффорд, Сталло, Энрикес, Томсон (Кельвин), Авенариус, Корнелиус, Петцольдт, Карштаньен, Хольцапфель). Интерпретация герменевтики П. Флоренским революционна, прежде всего потому, что принимая в расчет некоторые тезисы перечисленных мыслителей (хотя, стоит отметить, что П. Флоренский критиковал существенные положения их теорий), он восходит к онтологическим и лингвистическим корням, стоящим в основании теорий знания, символа и их взаимоотношений. Так он подходит к заключению, что наука — не что иное, как символическое описание на особом языке, которое может войти в когнитивные отношения с другим типом символических описаний, прежде всего с философией, обладающей оригинальным методом и языком. Затем П. Флоренский вводит концепт лингвистической антиномии, заимствованный из философии языка Вильгельма фон Гумбольдта и его школы. Русский мыслитель выявляет глубокую связь науки и диалектики и наличие в них двух сторон одной и той же антиномии. Именно антиномия для П. Флоренского — внутреннее измерение всех жизненных опытов, проверка на прочность любой истинной философии, структурный элемент любой области знания³.

Наука и диалектика — два различных языка или способа «описания» — имеют нечто общее. Этим общим является так называемое «зрелое слово», термин⁴, тесно связанный с понятиями реального определения и формы. С другой стороны, можно говорить о роли и смысле термина в теории науки, если ее понимать не только как отдельную дисциплину, но и как часть общече-

на итальянский язык под названием «Обратная перспектива и другие рукописи», издана Н. Мислером (Roma, 1983. P. 73–135)); 4. «Мысль и язык» из семи частей — а) «Наука как символическое описание», б) «Диалектика», в) «Антиномия языка», г) «Термин», д) «Строение слова», е) «Магичность слова», ж) «Имеславие как философская предпосылка». Большая часть этих работ уже переведена на итальянский язык, хотя они разрозненно изданы в разных книгах. II часть «Воплощение формы (действие и орудие)», которая включает части «Номо faber», «Продолжение наших чувств», «Органопроекция», «Символика видений», «Хозяйство», «Мистическая анатомия», «Макрокосм и микрокосм». Совокупность этих работ была напечатана в работе П. А. Флоренского «Символ и форма. Работы по философии науки» [14, p. 121–229]. Наконец, III часть, «Понятие формы», включающая в себя части «Целое», «Divina sive aurea section. (Золотое сечение)», «Золотое сечение в применении к расчленению времени», «Смысл закона золотого сечения».

³ Особенно значимым представляется размышление, предложенное автором в шестом письме «Противоречие» в работе «Столп и утверждение истины» [10]. П. Флоренский показывает различные теоретические применения антиномии в философии, теологии, лингвистике, математике, логике, этике.

⁴ В разделе «Термин» мысли автора перекликаются с размышлениями Уэвелла и Пуанкаре о роли терминологии в науке и мыслями Бергсона об отношениях деятельности и знания.

ловческой деятельности по трансформации мира. В таком понимании термин становится необходимым инструментом для осмысления философии техники, разработанной П. Флоренским в работах, посвященных «воплощению формы».

Наследие П. Флоренского — переплетение множества тем, в котором иногда нелегко увидеть взаимосвязи (в том числе и потенциальные), часто предполагаемые автором. За пределами любой системы логики встречаются обращения к корням мысли, на основании которых возникают образования определенных философских понятий «конкретной метафизики». Она, как уточняет философ, является философской антропологией «в духе Гете» [11, с. 25]. Далее он добавляет: «Наше дело — бережно собирать конкретную мысль, сгоняя в один затон подмеченные нами водовороты первичных интуиций: верность факту» [11, с. 25]. Флоренский исследует различные философско-богословские концепции, формы идеализма в платоновско-аристотелевском смысле, реализм русского Средневековья и Гете, конкретный идеализм Шеллинга и магический идеализм Новалиса и, с другой стороны, витализм нашей современной жизни. Данные течения мысли далеко отстоят друг от друга, хотя продолжает существовать напряженная связь этих теорий с современными научными открытиями в области психологии, биологии, физики и математики, не говоря уже о филологических науках и об истории. Наука и философия сохранили в себе следы оригинального значения слова, чья онтологическая природа находится в основе целой философии языка. Слово — не просто звучание, не обычное «сотрясение воздуха», не пустая форма, но измерение сущности, условие открытия мира, и в то же время — инструмент для нашего с ним взаимодействия. Слово имеет реальное действие, оно находится в живых отношениях с реальностью, это точка соприкосновения энергии двух различных сущностей и символа.

В «Диалектике» Флоренский углубляет свою теорию языка и слова, раскрывая генезис мысли, взаимодействие науки, философии и символа. Важное место в его размышлениях занимает понятие «удивление», признаваемое началом философии. Настоящая диалектическая философия возникает от первоначального акта удивления. Такая философия находится в непосредственной взаимосвязи с жизнью, с непрерывным и динамичным источником познания. Из этого источника, иссушенного и забытого, черпаются истинные свидетельства диалогов Платона и Гете, принца Гамлета и Достоевского а также Декарта, аббата Кондильяка и Канта, Новалиса и Шеллинга, из первых Апостольских Посланий и русской духовной литературы. Рассматривая различные этапы истории мысли, П. Флоренский видит в апостоле Фоме важную философскую фигуру, воплощающую в себе удивление. Это удивление вызвано непониманием, имеющим глубочайшие корни в интегральном познании, сведениях о жизни и о смерти, о крае невидимой тайны. Лишь удивление — основной принцип истины — может оплодотворить философию неистощимым движением диалектики мысли, обращенным к глубинному ее пониманию. Истинно сказано, что «Удивление — мать всего доброго и прекрасного» (Гете), а удивившийся дает первый стимул креативной мысли, «семени сознания» (Ф. Бэкон). П. Флоренский, вдохновленный этой блестящей мыслью, переработал некоторые существенные моменты современной ему

философии, осветив недооцененные смыслы, сокрытые в древних формах совершенства и красоты.

П. Флоренский выстраивает следующую последовательность этапов философского познания: философия происходит от удивления, вызванного тайной; вдохновляется диалогом, неистощимым обменом вопросами и ответами, постоянными попытками прислушаться к слову, неостановимым стремлением мысли к жизни и наоборот. В этом смысле диалектика является методом познания, ритмом как таковым: восприятие и понимание реальности не может быть отделено от ритмики мира и его сознательного духа. Именно из этого динамического взаимоотношения можно вычленить оригинальный смысл диалектики: сама тональность и сам ритм философии в ее неподвижном самораскрытии, между реальностью и символом; вечно новый диалог мысли и жизни, не останавливающийся в своем течении, в постоянной полноте своего смысла и непрекращающейся драме.

«Диалектика» во многом является парадигматической работой для всей методологии русского философа: в ней раскрываются и переосмысливаются некоторые ключевые темы всего философского пути П. Флоренского. Над ними отец Павел продолжит размышлять вплоть до последних пяти лет своей жизни, проведенных в Соловецком лагере [7]. С этими темами связаны и вопросы, имеющие отношение к диалогической философии, к взаимоотношению символа и реальности, мысли и языка, удивления и познания, знания и тайны.

3. Диалектика, «водораздел мысли»

П. Флоренский возродил диалектический метод, лежащий в основе платоновской и аристотелевской традиции, а прежде всего — традиции, идущей от апостола Павла и мудрецов восточной патристики. Диалектический метод, предложенный отцом Павлом в контексте размышления над природой науки и ее языком, естественным образом связан с самим движением мысли, с ее аутентичностью и внутренней жизненностью. Диалектика придает форму философии, ее предметом никогда не является знание как таковое, знание абстрактное, оторванное от жизни и не связанное с практикой, но является сам познающий субъект, устанавливающий с познаваемым объектом неистощимую жизненную связь, внутренние отношения, благодаря которым познаваемая реальность передает свою энергию познающему субъекту.

Следовательно, то, что определяет истинный «водораздел мысли», — это присутствие диалектики, самого ритма жизни, представляющего собой переход от реальности к опыту познания, к восприятию мира как единого акта. П. Флоренский поясняет:

Ведь есть, в конечном итоге, только два опыта мира — опыт общечеловеческий и опыт «научный», т. е. кантовский, как есть только два отношения к жизни — внутреннее и внешнее, как есть два типа культуры — созерцательно-творческая и хищнически-механическая [11, с. 68].

Мыслитель осознает непримиримую враждебность в истории развития мысли этих двух гносеологических моделей, отражающих противопоставление между «терминизмом» (номинализмом) и «реализмом» (идеализмом). Он посвящает всю свою энергию усовершенствованию гетевской концепции «созерцательной мысли», или «мыслящего созерцания», возникающей из особого восприятия всей реальности как целого. Одновременно с этим возникает необходимость дать форму «новому мышлению», вдохновленному диалектикой и сконцентрированному в поиске истины — смысла существования.

Читатель не должен позволить ввести себя в заблуждение смыслом, который придается термину «диалектика» в современном, новом философском языке⁵ и который привел Ф. М. Достоевского к распознаванию в нем драматического противопоставления существу. Стоит упомянуть здесь финал романа «Преступление и наказание», в котором сказано: «Вместо диалектики наступила жизнь, и в сознании должно было выработаться что-то совершенно другое» [3, с. 425]. Термин «диалектика» нельзя истолковывать только в одном значении, которое обычно ему приписывается великими рационалистическими системами современности, чье агрессивное воздействие распространилось и на XX в. В противоположность схоластическим философским системам, системам Канта и Гегеля, современному позитивизму и материализму в их разнообразных проявлениях вплоть до самых гипертрофированных воплощений П. Флоренский понимает диалектику как непосредственный источник мысли⁶.

В сущности своей она представляет собой «мысль в развитии», «живую мысль» в ее непосредственной связи с реальностью. Освободившись от ограничивающего понимания, в которое современная мысль облекла диалектику, мы должны расширить горизонты реальности и довести до завершения то

жизненное и живое непосредственное мышление, в противоположность мышлению школьному, т. е. рассудочному, анализирующему и классифицирующему. Это — не речь в процессе мысли, а самый процесс мысли в его непосредственности — трепещущая мысль, демонстрируемая *ad oculos*. Простейший случай диалектики — то есть мысли в ее движении, — всякий разговор. Диалектичным будет, вероятно, и то, что за этим словом последует, то есть самый диспут [8, с. 93].

Далее П. Флоренский отмечает:

Высочайший же образец диалектики применительно к вере дал св. апостол Павел в своих Посланиях: не о духовной жизни учит нас св. Апостол, но сама жизнь в словах его переливается и течет живым потоком. Тут нет раздвоения

⁵ Одна из самых стройных и в то же время неоднозначных концепций понимания диалектики в западной философии, находящаяся в глубоком созвучии с теоретическими положениями П. Флоренского, представлена в произведении И. Манчини «От истоков к диалектике» [13, р. 63–121].

⁶ Изменение отношения к диалектике, ее месту, истоки настоящего доминирования разума в западной культуре подробно описаны в известной работе Т. В. Адорно, М. Хоркхаймера «Диалектика просвещения», опубликованной в 1944 г. [1].

на действительность и слово о ней, но сама действительность является в словах св. Апостола живому духу. Однако дело не в том, что это пишет Апостол. Апостольство сказывается в природе открываемой им жизни, в ее духовности, а не в самом факте наличия некоторой жизненности. Ведь диалектике как методу принадлежит и явление жизни в слове, хотя в том или в другом случае самая жизнь может быть и ничтожной, и неценной. Диалектик хочет не рассказывать о своем касании к реальности, но показывать его: слушатели же пусть сами усматривают, не упускает ли он в своем осознании этой реальности чего-нибудь существенного [8, с. 93–94].

Понимаемая таким образом диалектика никогда не рождалась из раздвоения реальности и слов о ней, жизни и мысли, конкретной реальности и символа, который ее оживляет; ее нельзя сводить к абстрактному логическому упражнению разума. Диалектика всегда приходит к открытию истины-жизни через слово и его конкретное проявление. Вот почему философию нельзя сокращать до простого упражнения ума. Но и разум нельзя сводить к простому концептуальному схематизму, формальному соответствию норме. Разум должен быть способен удержать в себе жизнь, установить жизненную связь с бытием, потому что «если разум не участвует в бытии, то и бытие не участвует в разуме» [8, с. 97]. Следовательно, необходимо рассматривать человеческий разум в его реальной силе, в его деятельности, показывая, каким образом он участвует в бытии и каким образом бытие участвует в разуме. Диалектическое рассуждение нельзя смешивать с системой механических функций, которые всегда равны сами себе, так как «это нечто живое и телеологическое... особый тип живых отношений с реальностью» [8, с. 92].

4. Единство и диалектика мысли

Единственная известная «автобиографическая заметка» отца Павла дает нам своеобразные ключи к его представлению о мире. Из нее мы узнаем, что,

в противоположность установившимся в новое время приемам и задачам философского мышления, он отталкивается от отвлеченных построений и от исчерпывающей, по схемам, полноты проблем. В этом смысле его следует скорее считать исследователем. Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных, вопросов. Вследствие этого, развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особую диалектикою, но не поддается краткому систематическому изложению. Построение его — характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала [4, с. 5–6].

Негативное отношение философа к абстрактным системам объясняется его вниманием к реальному, стремлением к органическому и интегральному видению. Противостояние логически закрытым и непроницаемым философ-

ским системам — одна из характерных черт мировоззрения большей части русских философов. Тем не менее, может быть, только у П. Флоренского эта специфическая черта обрела свое полное теоретическое осознание. Несистематический стиль изложения становится его сущностной потребностью, глубинно связанной с диалектическим методом. Диалектику русский мыслитель в целом понимал как подвижную, живую мысль, где каждый ответ вызывает новый вопрос, мысль, которая постоянно расширяет собственные пределы, являя собой не отдельно взятую познаваемую вещь, но связь со всеми витальными силами человека. Как подчеркивает П. Флоренский,

порядок мыслей органически всасывается; однако автору кажется насилием над жизнью ума и философской неискренностью вымучивать схему там, где она не выступила сама собою в его понимании, как равно не выступила она и в понимании его современников. Не придумывать же какой-никакой порядок... [11. с. 36].

Работу «Диалектика» можно рассматривать как теоретическую базу разработанной П. Флоренским философии символа и в более широком смысле — теории познания, внутри которой диалектика никогда не сводится к методу и к простому инструменту логики или аргументации. В «Диалектике» отец Павел впервые сообщает о намерении привести всю свою работу, все идеи к общему интегральному знанию, к последней истине жизни и смерти, к порогу невидимой тайны. Эта теоретическая и духовная перспектива была магистральной линией пути П. Флоренского вплоть до последних дней его жизни. 21 февраля 1937 г., за несколько месяцев до расстрела, он пишет письмо сыну Кириллу из лагеря на острове Соловки. В нем П. Флоренский подводит итог своего существования, уже приближающегося к трагической развязке:

Впрочем, не об этом я хотел писать тебе, а о своих работах, или, точнее, о смысле их, об их внутренней сути, чтобы ты мог продолжать этот ход мысли, который мне не суждено оформить и довести до конца, ибо конца тут нет, а до внятности для других. Что я делал всю жизнь? — Рассматривал мир как целое, как единую картину и реальность, но в каждый данный момент или, точнее, на каждом этапе своей жизни, под определенным углом зрения. Я просматривал мировые соотношения на разрезе мира по определенному направлению, в определенной плоскости и старался понять строение мира по этому, на данном этапе меня занимающему, признаку. Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другой, а лишь обогащала. Сменой — непрерывной диалектикой мышления (смена плоскостей рассматривания, при постоянстве установки на мир, как целое). Искал это слишком отвлеченно и обще. Конкретно же речь идет о том, что прослеживается значение во всех сферах природы того или другого хим. элемента, соединения, типа соединения, типа системы, геом. формы, текстуры, биологическ. типа, формации и т. д., чтобы уловить индивидуальный облик этого момента природы, как качественно своеобразного и незаменимого [7, с. 672].

В этих выстраданных строчках мы находим завет отца сыну и попытку описать глобальность философского замысла. Он понимается как глубинное

исследование тайн жизни, обращение к постоянному интенсивному размышлению, которое возникает из вечно нового и удивляющего столкновения реальности и «конкретной метафизики».

Этот горизонт «конкретной метафизики», очерченный на самых непознаваемых путях сознания, поддерживается совместным существованием двух неразделимых сущностей. Они лишь кажутся противоречивыми: с одной стороны, это признание диалектической природы мысли, различия, прерывистости и фрагментарности реальности как антиномии, разрывающей любую живую реальность (через эти разрывы и дается возможность воспринять работу Истины, которая несет в себе драму своего назначения, своего «креста»); с другой стороны, невыносимое стремление к единству, к восприятию знания и существования как целого. Речь идет не о внутренней противоречивости мысли, которая мечется между этими двумя противоположными тенденциями, но о теоретическом и практическом осознании, ведущем к единству и к истине через долгий аскетический путь, через противоречия к их соединению, разделению без смешивания: «Формула Совершенного Символа — “неслиянно и нераздельно” — распространяется и на всякий относительный символ, — на всякое художественное произведение: вне этой формулы нет и искусства» [5, с. 129–130].

Для Флоренского за пределами этой диалектики, ведущей к символу, не только непредставимы философия и искусство, но и любая мысль, включая научную. По его собственному признанию, символ — это основная проблема всей его жизни, которая постоянно вынуждает его думать «об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении» [6, с. 153]. Эпистемология символа, над которой мыслитель неустанно работал, обусловлена, в сущности, поиском глубокого значения на том злосчастном пороге между «казаться» и «быть», между «скорлупой» и «внутренностью», между тем, что освещает, и тем, что затеняет, между кажимостью и воплощением. Особенно значимым в этом смысле является «признание», сделанное отцом Павлом своим детям:

Мне претил позитивизм, но не менее претила и отвлеченная метафизика. Я хотел видеть душу, но я хотел видеть ее воплощенной. Если это покажется кому материализмом, то я согласен на такую кличку. Но это не материализм, а потребность в конкретном или символизме [6, с. 154].

В этой единственной форме «воплощения мысли» находят свое повторение логическое и символическое знание, философия диалектики и антиномия истины, философия имени и теория слова, научное и теоретическое знание. Для П. Флоренского фундамент любого творения — в языке, в технике, в структурной организации жизненных субстанций — «целое» как аспект всего воплощения творчества, личность и имя как ее лицо. Именно «от этих водоразделов, идеи целого, формы, творчества, жизни, — потечет мысль в новый эон истории» [11, с. 37]. Эти глубокие мысли содержатся в работе «Диалектика», являющейся важным звеном на пути к полной реконструкции «антроподицеи» П. Флоренского.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно Т. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. — СПб., 1997.
2. Булгаков С. Н. Священник о. Павел Флоренский // Вестник русского христианского студенческого движения. — 1971. — № 101 — С. 126–135.
3. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. — М.: Художественная литература, 1978.
4. Флоренский П. А. Автореферат; Троице-Сергиева Лавра; Иконостас. — М.: Мир Книги, 2010.
5. Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-образительных произведениях // Исследования по теории искусства. — М.: Мысль, 2000.
6. Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. — М., 1992.
7. Флоренский П. А. Письма с Дальнего Востока и Соловков // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1998.
8. Флоренский П. А. Разум и диалектика. — М.: Московская духовная академия, 2007.
9. Флоренский П. А. Соч.: В 4-х т. — М.: Мысль. — Т. I, 1994. — Т. II, 1996. — Т. IV, 1998. — Т. III/I, 1999. — Т. III/II, 1999.
10. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М.: Академический Проект, 2012
11. Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. — Т. 3 / Сост. игумен Андроник (А. С. Трубачев), П. В. Флоренский. — М.: Мысль, 1999.
12. Averintsev S. Cose attuali, cose eterne. La Russia d'oggi e la cultura europea. — Milano, 1989.
13. Mancini I. De profundis per la dialettica // Mancini I. Frammento su Dio. — Brescia, 2000.
14. Florenskij P. Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza / a cura di N. Valentini e A. Gorelov, tr. it. di C. Zonghetti. — Torino, 2007.

Мир и Война

(к 70-летию Великой Отечественной войны)

УДК 94(44).085

Ю. Г. Акимов, И. В. Чернов*

ГЕНЕРАЛ ШАРЛЬ ДЕ ГОЛЛЬ В ЗЕРКАЛЕ СОВЕТСКОГО ВОСПРИЯТИЯ В ГОДЫ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ¹

В статье выясняется, как в Советском Союзе в годы Второй мировой войны формировалось и эволюционировало отношение к лидеру французского Сопротивления генералу Шарлю де Голлю. Анализируются факторы, обусловившие в целом положительное восприятие де Голля как со стороны советского руководства, так и со стороны общественности.

Ключевые слова: Шарль де Голль, Вторая мировая война, И. В. Сталин, советское общественное мнение, восприятие.

Y. G. Akimov, I. V. Chernov

Charles de Gaulle in the Mirror of Soviet Perception during the World War II

The article deals with the formation and evolution of the Soviet perception of Charles de Gaulle personality during the World War II. Special attention is given to the factors which caused the positive attitude towards the French Resistance leader from both the Soviet government and Soviet people.

Keywords: Charles de Gaulle, World War II, Soviet public opinion, Joseph Stalin, perception.

В сталинском СССР информация о событиях, происходивших за пределами его границ, равно как и сведения о важнейших зарубежных политических, военных и общественных деятелях, предназначавшиеся для широкого распространения (через СМИ, кинохронику, книги), строго дозировались

* Акимов Юрий Германович — доктор исторических наук, профессор кафедры американских исследований факультета международных отношений Санкт-Петербургского государственного университета, y.akimov@spbu.ru

Чернов Игорь Вячеславович — кандидат исторических наук, доцент кафедры мировой политики факультета международных отношений Санкт-Петербургского государственного университета, igor_chernov@mail.ru

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 14–33–12005а(ц) «Образы союзников победителей в культурной памяти о Войне 1941–1945 гг.».

и проходили серьезный идеологический контроль. Благодаря этому в советском общественном мнении формировалось строго определенное, одобренное руководством страны восприятие деятельности отдельных иностранных политиков, событий, происходящих в той или иной стране и «заграничной жизни» в целом. Фактически «общественное мнение» целенаправленно создавалось узким кругом лиц, облаченных верховной властью, которые давали соответствующие директивы органам, занимающимся информацией и пропагандой. При этом, в связи с отсутствием любой другой альтернативной информации, советские люди вряд ли могли подвергать сомнению и критическому анализу тот материал, который доводился до их сведения и становился частью их мировосприятия. Достаточно вспомнить такие знаковые фигуры, как лорд Керзон, Чемберлен или изгнанный за границу Троцкий, которые вошли даже в фольклор (что в известной степени было инспирировано «сверху»).

Тем интереснее и удивительнее феномен Шарля де Голля, в военные годы ставшего в Советском Союзе, в его общественном мнении положительной фигурой. При этом лидеру «Свободной» (а затем «Сражающейся») Франции прощались его плохо скрываемый антикоммунизм, явный буржуазный национализм и империалистическое стремление возродить «французское величие», смыв позор коллаборационизма Виши и вновь вернув свою страну в международные отношения в качестве серьезного политического игрока в составе антигитлеровской коалиции. Можно предположить, что свою роль в создании положительного имиджа этого французского политика в СССР сыграли два фактора. Первый (и решающий) — это постепенно сформировавшееся положительное восприятие де Голля, его взглядов и его деятельности советским руководством, и прежде всего лично И. В. Сталиным, решившим использовать генерала в своих политических интересах. И второй (факультативный) — традиционно позитивное восприятие Франции (несмотря на все политические катаклизмы XX в.) и особенно французской культуры в широком общественном мнении нашей страны.

Какие же политические обстоятельства способствовали положительной оценке роли лидера «Свободной Франции» в глазах советского руководства? Биография де Голля была тогда уже достаточно хорошо известна в Москве (правда, знали его в основном как военного теоретика) и вызвала в лучшем случае противоречивые оценки. Так, очевидно, что «польский эпизод» его карьеры, имевший место в 1919–1921 гг. (де Голль находился в Польше в качестве военного специалиста и даже некоторое время провел на фронте во время Советско-польской войны), вряд ли мог вызвать симпатии советского руководства. Более позитивно могло быть оценено то обстоятельство, что в июне 1940 г., в разгар Французской кампании, де Голль был назначен заместителем военного министра и пытался противодействовать пораженческому настроению, олицетворением которых стал его бывший шеф маршал Филипп Петен, выступавший за сепаратный мир с Германией.

В то же время первоначально, когда после капитуляции Франции де Голль уехал в Лондон и стал позиционировать себя в качестве лидера французской эмигрантской оппозиции, верной союзникам, этот факт также вряд ли прибавил генералу симпатий советского руководства, связанного на тот момент

с Германией договором о ненападении и признавшего правительство Виши. Кроме того, было известно, что де Голль сумел стать лидером «Свободной Франции» благодаря поддержке британского премьера Уинстона Черчилля, не испытывавшего ни малейших симпатий к советскому режиму. И очевидно, что Сталин какое-то время рассматривал де Голля не как независимую, но скорее как проанглийскую фигуру на политической сцене.

Отношение к де Голлю в советском руководстве менялось лишь после нападения Германии на СССР. В своих мемуарах де Голль пишет об этом так:

И если еще в тот самый момент, когда немецкие танки пересекали русскую границу, радио Москвы продолжало клеймить «английских империалистов» и «их деголлевских наемников», то буквально часом позже московские радиостанции уже возносили хвалу Черчиллю и де Голлю [11, с. 237].

Самому де Голлю начало операции «Барбаросса» против Советского Союза 22 июня 1941 г. также представлялось решающим поворотом в войне, несмотря на стремительность немецкого наступления и неудачи советских войск на начальном этапе войны. Об этом он публично заявил уже 11 июля 1941 г. в своей речи в Браззавиле. Тогда же де Голль, по свидетельству его окружения, стал живо интересоваться всем, что связано с нашей страной. Так, например, когда 21 июля прибывший к генералу Жеро Жув, представитель Свободной Франции на Балканах, начал рассказывать ему о действиях небольших групп в данном регионе, де Голль перебил его со словами: «Все это меня не интересует, расскажите мне о России».

Вскоре И. М. Майский, советский посол в Лондоне, узнал через Рене Кассена и Мориса Дежана о том, что от Комитета «Свободная Франция» поступило предложение о военном сотрудничестве. После этого А. Е. Богомолов, который до нападения Германии на СССР занимал пост советского посла при правительстве Виши, был переведен в Лондон и установил прямые контакты с де Голлем. 26 сентября 1941 г. Советское правительство признало генерала главой «Свободной Франции» и заверило его в своей поддержке в восстановлении независимости и величия Франции.

В своих «Мемуарах» де Голль так пишет о том, как он представлял себе отношения со сталинской Россией:

Я совершенно не сомневался, что победа, в которой примут решающее участие Советы, ставит серьезные угрозы перед миром. Необходимо было отдавать себе в этом отчет, воюя на их стороне... С другой стороны, присутствие России в лагере союзников давало сражающейся Франции некий элемент равновесия по отношению к англосаксам, который я рассчитывал использовать... [15, с. 222].

Начиная с 25 ноября 1941 года «Свободная Франция» рассматривает возможность отправки французских войск на Восточный фронт. 20 января 1942 г. на волнах Би-би-си генерал де Голль приветствовал русских союзников и поздравил их по случаю победы под Москвой и провала немецкого наступления на Ленинград.

Франция, которая страдает, рядом со страдающей Россией. Франция, которая воюет, рядом с воюющей Францией. Франция, погруженная в отчаяние, рядом с Россией, поднимающейся из мрачной пропасти к солнцу величия [14].

Тем временем для советского руководства становилось все более очевидным, что де Голль отнюдь не является марионеткой в руках американцев и англичан, но, напротив, готов отстаивать французские интересы даже ценой политических конфликтов с руководством США и Великобритании. Де Голль писал об этом так:

Слушая американского президента, я окончательно убедился, что в деловых отношениях между двумя государствами логика и чувство значат очень мало в сравнении с реальной силой, что здесь ценится тот, кто умеет схватить и удержать захваченное; и если Франция хочет занять прежнее свое место, она должна рассчитывать только на себя [11, с. 239].

Таким образом, здесь уже появился тот новый французский стиль, который будет характерен для де Голля на протяжении всей его политической карьеры, — стремление балансировать между двумя сверхдержавами с тем, чтобы добиться уважения и возвращения «французского величия». Такая независимая фигура в лагере западных союзников устраивала советское руководство и в краткосрочном, и в долгосрочном плане. Советская пропагандистская машина следовала за руководящими указаниями. Де Голль (несмотря на весь свой неприкрытый антикоммунизм) был призван стать «положительным героем» в советском общественном мнении. Эта же независимость и склонность к маневрированию французского лидера сделали его весьма неоднозначной фигурой для американцев. Как писал А. А. Громыко,

в первые послевоенные годы распространилось мнение, что де Голль — человек малодоступный, что с ним трудно разговаривать, что в качестве собеседника ему нужен партнер только с солидным положением и известный в обществе. Такое мнение бытовало и в США, даже можно сказать, особенно в этой стране. Определенное объяснение тому нетрудно найти. В отношениях между Белым домом и Елисейским дворцом не было необходимой теплоты, что передавалось и прессе. Потому нередко в американских газетах, когда упоминалось имя де Голля, присутствовал налет довольно язвительного юмора [2, с. 31].

В то же время советское «официальное» восприятие личности и политики де Голля также характеризуется А. А. Громыко весьма точно:

«Де Голль для своего времени являлся не только одним из выдающихся деятелей Франции, но и одним из наиболее прозорливых политиков Запада в целом... Де Голль осознавал объективную потребность в сближении Франции с Советским Союзом с учетом исторически сложившихся традиций в отношениях между двумя странами и создавшейся обстановки в Европе и в мире» [2, с. 31].

Но парадокс заключался в том, что при всем своем своеобразии и независимости Шарль де Голль объективно оставался военно-политическим союзником США и Великобритании, и положительный имидж де Голля в СССР не превращал его в военно-политического союзника социализма. Как признавал тот же А. А. Громыко, хотя

Франция де Голля пошла на заключение с Советским Союзом Договора о союзе и взаимной помощи... своей последующей политикой ее правительство фактически перечеркнуло этот договор. Во французских руководящих кругах верх взяла классовая солидарность с другими странами Запада... [2, с. 31].

Советское руководство отдавало себе отчет в том, что

де Голль не разделял прогрессивных взглядов на социальные проблемы. И во внешнеполитической области он с первых послевоенных лет включился в то течение, которое привело Францию в НАТО. И все же он имел в этом блоке свое собственное «я». Со свойственной ему манерой в политике он подтверждал такое свое положение не раз. На этой почве еще во время войны появилась известная отчужденность в отношениях де Голля с Рузвельтом, а в дальнейшем и с его преемниками [2, с. 35].

Таким образом, положительный имидж де Голля как «друга» формировался в СССР скорее «несмотря на классовые противоречия», чем благодаря реальной политической или идеологической близости. Это подтверждают, в частности, воспоминания о де Голле писателя и журналиста Д. Ф. Краминова:

Наибольший интерес вызывал у нас генерал де Голль — фигура своеобразная и сложная. Патриот, поставивший величие Франции превыше всего и поэтому начавший борьбу за ее освобождение, он боялся народа, особенно рабочего класса, прогрессивных сил страны, угрожавших господствующему положению французской правящей верхушки, хотя эта верхушка своим сотрудничеством с Гитлером подготовила поражение Франции... [6, с. 231].

Однако непростые отношения француза с англичанами и особенно американцами привлекали к нему интерес и симпатии советских представителей. В Лондоне действительно не любили строптивного генерала, и это было известно на Флит-стрит — улице газет — почти каждому. Журналисты передавали из уст в уста анекдоты, показывающие отношение Черчилля к де Голлю. Жалуясь на трудности, которые будто бы создает де Голль, Черчилль со вздохом говорил, что из всех крестов, которые ему приходится нести, «самым тяжким является лотарингский» — крест, выбранный де Голлем как символ «Свободной Франции». Черчилль же пустил в обращение фразу:

Де Голль (провозгласивший неизбежность возрождения величия Франции) твердо обосновался... в облаках... Всем нравились его смелость и непокорность в отношениях с англичанами, его преданность Франции... В течение последних

лет де Голлю приходилось отстаивать свое положение руководителя свободных французов перед союзниками, которые искали других, более податливых людей, другую, нужную им опору... Эти инциденты повлияли на наши отношения с комитетом «свободных французов» и генералом де Голлем. Результат целого года наших усилий выработать единую политику, основанную на подлинном чувстве дружбы между США, Англией и руководителями «свободных французов», был весьма безотрадным [11, с. 105].

В связи с этим интересно личное секретное письмо Сталина премьер-министру Великобритании У. Черчиллю:

Я получил Ваше послание от 23 июня сего года, в котором Вы указываете, что Правительство Великобритании и Соединенных Штатов Америки в данное время намерены воздержаться от признания уже созданного Французского Комитета Национального Освобождения. В обоснование этой своей позиции Вы ссылаетесь на то, что командование не может быть уверено в том, какие действия может предпринять генерал де Голль, и не уверено также в его дружественных чувствах к союзникам... Я надеюсь, что Вы учтете заинтересованность Советского Союза во французских делах и не откажете Советскому Правительству в своевременной информации, необходимой для принятия соответствующих решений [8].

Одновременно и де Голль использовал свои отношения с СССР для давления на союзников и демонстрации своей значимости и возможности маневра. Как пишет А. Верт,

первые непосредственные контакты между «Свободной Францией» и СССР были установлены еще в начале августа 1941 г. по инициативе де Голля; неофициальный представитель де Голля в Турции Жув посетил советского посла в этой стране С. Виноградова и информировал его, что де Голль, которого он как раз перед тем видел в Бейруте, желал бы направить в Москву двух-трех представителей «Свободной Франции». Не настаивая на признании — официальном или неофициальном — движения «Свободная Франция» Советским правительством, де Голль вместе с тем стремится установить с русскими непосредственные связи, вместо того чтобы сноситься с ними, как это делалось до тех пор, через англичан. Согласно советскому сообщению о встрече Жува с Виноградовым, Жув заявил, что как Советский Союз, так и Франция являются, с точки зрения де Голля, континентальными державами, проблемы и цели которых отличны от проблем и целей англо-саксонских государств... На той же неделе профессора Кассен и Дежан обратились к советскому послу в Лондоне И. М. Майскому по вопросу об установлении «тех или иных официальных отношений» между Советским Союзом и «Свободной Францией». Они высказали мысль, что эти отношения могли бы быть установлены в такой же форме, в какой они существовали между «Свободной Францией» и английским правительством. 26 сентября 1941 г. Майский уведомил де Голля, что Советское правительство признает его как руководителя всех примкнувших к нему «свободных французов», «где бы они ни находились». Правительство СССР выразило также готовность оказать «Свободной Франции» всестороннюю помощь и содействие в общей борьбе с гитлеровской Германией и ее союзниками [9, с. 47].

По воспоминаниям советского дипломата адмирала Н. М. Харламова, генерал как-то

пришел в советское посольство и сообщил, что он намерен направить в распоряжение Красной Армии одну из дивизий, находившихся в Сирии.

— Англичане не умеют командовать механизированными соединениями, — заявил он.

Мы с Майским промолчали.

— Учитывая сложившуюся обстановку, — продолжал де Голль, — я предпочитаю помогать России, а не Великобритании [10, с. 157].

И хотя этот проект прямого советско-французского военного сотрудничества не был реализован (вероятно, из-за противодействия англичан), широкую известность получил другой реализованный проект — создание в конце 1942 г. французской эскадрильи «Нормандия», воевавшей на советско-германском фронте. Разумеется, в военном отношении значение французских летчиков было невелико, но они стали

важным политическим фактором и символическим связующим звеном между СССР и французским движением Сопротивления. Французские летчики доблестно сражались на Восточном фронте, понесли тяжелые потери и были щедро награждены советскими военными орденами и медалями. Боевые действия этой французской авиационной части широко освещались в советской печати [1, с. 1230].

Особое значение для формирования «особых» отношений де Голля с Москвой имел его визит в СССР в декабре 1944 г. Этому предшествовал ряд важных событий. 24 мая 1942 г. состоялась встреча де Голля с В. М. Молотовым, находившимся в то время с визитом в Лондоне. Также весной 1942 г. в Москву прибыла французская делегация во главе с Р. Гарро, который

был твердым сторонником де Голля и в своих беседах с русскими некогда не делал секрета из разногласий между де Голлем, с одной стороны, и англичанами и американцами — с другой. Гарро (подобно де Голлю) придавал поддержке, оказываемой СССР «Свободной Франции», большое значение. 26 марта 1943 г. он даже заявил Молотову, что Французский национальный комитет черпает для себя в позиции Советского правительства чувство ободрения. «Без этого ободрения Сражающаяся Франция не пережила бы трудных ноябрьских дней, когда в Африке делались попытки создать другое правительство...»... Таким образом, у де Голля имелись в общем все основания быть довольным поддержкой, которую Советское правительство оказывало ему уже с 1941 г.» [1, с. 1232].

В СССР все это не оставалось без внимания. Любопытен символический момент. 4 января 1943 г. в «Правде» были опубликованы новогодние поздравления, поступившие в адрес И. В. Сталина от лидеров стран антигитлеровской коалиции. Тексты поздравлений президента США и премьер-министра

Великобритании были помещены каждое на одной колонке, а поздравления де Голля — на двух!

Следует отметить, что отношения де Голля и Советов оценивались неоднозначно не только в Лондоне и Вашингтоне, но и среди антифашистски настроенных французов. Так, еще в 1943 г. дипломат и известный поэт А. Леже (Сент-Джон-Перс, будущий лауреат Нобелевской премии по литературе), находившийся в годы войны в США, жаловался в Белый дом на «явный фаворитизм де Голля по отношению к СССР» и называл политику генерала «политикой сателлита Советов».

Приезд де Голля в Москву и его встречи со Сталиным и Молотовым продемонстрировали всю двусмысленность советско-французских «особых отношений». Каждая из сторон пыталась использовать партнера для достижения тех своих интересов, которые не разделялись Великобританией и США. Для де Голля принципиальным был вопрос о поддержке СССР французских притязаний на ряд немецких территорий на Рейне. Кроме того, де Голль мечтал о создании послевоенного антигерманского союза двух великих континентальных держав (Франции и СССР), имеющих несколько иные цели, чем их англо-американские партнеры. СССР пытался уговорить французов признать в той или иной форме просоветское правительство Польши. В итоге ни те ни другие достичь поставленных целей не смогли. Видимо, именно во время этого визита в Москве окончательно поняли, что использование де Голля для достижения каких-либо своих внешнеполитических целей также сопряжено с серьезными трудностями. Генерал рассматривал себя как представителя великой державы, не желающей быть сателлитом ни у США, ни тем более у СССР. Не следует забывать, что во французском движении Сопротивления значительную роль играли коммунисты, рассматриваемые де Голлем как политические противники. Дискуссии вызвала и идея де Голля о заключении прямого франко-советского союзного договора (а не трехстороннего англо-франко-советского, который предлагал Черчилль и к которому склонялся Сталин). Этот прямой договор помог бы Франции уменьшить политическую зависимость от Великобритании.

Сталин по этому поводу отметил: «Если теперь отложить пакт трех... то Черчилль обидится...» Однако, поскольку французы так настаивают на заключении прямого франко-советского пакта, он предлагает следующее: «Пусть французы окажут нам услугу, а мы окажем им услугу. Польша — это элемент нашей безопасности... Пусть французы примут представителя Польского комитета национального освобождения в Париже, и мы подпишем двусторонний договор. Черчилль обидится, но что поделаешь» [1, с. 1242].

Интересно, что де Голль,

каким бы скромным ни было тогда французское влияние, был единственным из западных лидеров, который попытался остановить сталинскую алчность. В этой поездке в Москву... можно увидеть двойной трюк: сильный играл слабым, а слабый играл своим общественным мнением («Господа коммунисты, меня принял Сталин.

Господа все остальные, я сумел противостоять монстру»). И де Голль на самом деле выстоял, будучи убежденным в том — и это было действительно так, — что эта встреча укрепляет его позиции на переговорах с американцами и англичанами, а также в том, что ненависть Сталина к Германии поможет ему реализовать свои амбиции по контролю над этой страной, о чем так долго мечтали французские короли, — что было совершенно ошибочно и опасно... Встреча с «угрюмым царем» завершается пактом, в котором Сталин так и не сумел вырвать у де Голля признание Люблинского комитета, просоветского органа, посредством которого он хотел обеспечить контроль над Польшей. Де Голль согласился на то, чтобы послать в Люблин наблюдателя (это будет Кристиан Фуше), но поскольку он ничего не получил по Германии, он не сделал и никаких уступок по Польше. Укрепились ли его позиции после этого противостояния? Несомненно. Но для Сталина, который за два года уже привык, что англичане и даже американцы попадают на его уловки и подчиняются его давлению, этот нахальный француз, которому даже нечего предложить, невыносим. Он не только беден, но еще и нагл. И жаден... Его нужно держать в стороне. От Ялты, например [3].

Но тем не менее отдельный (а не англо-франко-советский) советско-французский союзный договор был заключен, хотя переговоры порой и находились на грани срыва. Этот договор имел для де Голля большое значение как один из важных элементов той независимой французской внешней политики, за которую он ратовал. Именно ему принадлежит афоризм о том, что необходимо любыми средствами «избегать возможности оказаться между собакой и фонарным столбом» [5, с. 225].

Однако стоит отметить, что симпатии советского руководства к де Голлю и де Голля к СССР носили не только тактический характер. Очевидно, что в определенной степени это взаимное притяжение было связано и с основными фундаментальными политическими воззрениями генерала. Уже в 1950 г. потерявший политическую власть де Голль создает документ о перспективах отношений Франции и России. В нем генерал

остался верен своей долгосрочной линии на стратегическое сотрудничество с Москвой. Он полагал, что это позволит уберечь «Францию и ее империю» от подчинения интересам США. Как отмечалось в этом документе, «коммунистическая суть политики России в последние годы приобретает всё более «русскую начинку». Это в какой-то мере перекликается с русско-французским союзом до 1917 года... Быстрой ремилитаризации Германии, что поощряют США и Англия, и планам США быстро прибрать к рукам многие регионы мира может эффективно противостоять союз Франции и новой России... [12].

Не случайно де Голль вспоминает об истории. Историческая основа сотрудничества России и Франции, взаимные политические и культурные симпатии также стали фактором, упрощающим создание «особых отношений». При этом сталинский Советский Союз рассматривался де Голлем именно как Россия. В своих «Военных мемуарах» он писал: «Один на один с Россией, Сталин воспринимал ее мистически, более устойчивой и постоянной, чем все политические теории и режимы. Он любил ее по-своему. Она же приняла

его как царя...» [13]. Политика де Голля по отношению к Советскому Союзу, проводимая в духе традиционного франко-русского альянса, позволила ему обеспечить себе лояльность французских коммунистов внутри страны (как известно, их роль в Соппротивлении была огромной) и поддержку СССР в непростых переговорах с Великобританией и США в момент восстановления значения Франции как великой державы. Таким образом, с помощью этого альянса он одновременно достигал двух целей — обеспечивал французское национальное единство и пытался восстановить французское величие. Советская сторона также часто в своей риторике вспоминала об этой исторической преемственности. Так, например, Сталин после подписания документов во время визита де Голля в Москву в 1944 г. отметил: «Нам пора вспомнить, насколько важным был союз России и Франции, понять его изъяны и предотвратить попытки разрушить наш новый союз. Во имя жертв этой войны и во имя будущих поколений» [12].

И наконец, следует упомянуть еще один значимый фактор, способствующий формированию позитивного имиджа де Голля как у советского руководства, так и в общественном мнении страны. Это — харизматичность и волюнтаризм генерала, склонность его к самостоятельным решительным действиям, образ некоего «монарха», истинного главы государства, близкого как лично Сталину, так и традиционному русскому сознанию. Один из близких соратников генерала де Голля Гастон Палевски, отвечая на вопрос о том, не были ли отношения де Голля с Советским Союзом более простыми, нежели с Соединенными Штатами, ответил:

Они, конечно же, были более простыми с точки зрения повседневной дипломатии. Со стороны Советского Союза не было этой постоянной англо-саксонской заботы об общественном мнении, постоянно вопрошавшем о том, не ставит ли генерал своей политикой под угрозу демократические принципы. Сталин... по этому поводу проявлял глубокое безразличие. Он достаточно презрительно относился к нашей военной мощи, но, будучи геополитическим гением, отдавал себе отчет о стратегических возможностях, которые предоставляет нам наше географическое положение, а также помнил и об «историческом капитале», который вписал на кулисах русского театра две французские даты — 1789 и 1871 гг. (Революция и Коммуна) — до революции 1917-го... [16].

Высокая гордая фигура генерала де Голля навсегда вошла в историю советско-французских и российско-французских отношений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Верт А. Россия в войне 1941–1945. — М., 2001.
2. Громыко А. А. Памятное. — Кн. 2. — М., 1990.
3. Де Голль, Черчилль, Рузвельт, Сталин: секреты их взаимодействия // *Le Nouvel Observateur*. — 05.05.2005.
4. Де Голль Ш. Военные мемуары: Призыв 1940–1942. — М., 2003.
5. Де Голль Ш. На острие шпаги. — М., 2006.

6. Краминов Д. Ф. В орбите войны: Записки советского корреспондента за рубежом. 1939–1945 годы. — М., 1986.
7. Молчанов Н. Н. Генерал де Голль. — М.: Международные отношения, 1980.
8. Письмо Сталина Черчиллю № 166. 26 июня 1943 г. — URL: http://www.hrono.ru/libris/stalin/sc43_06.html
9. Советско-французские отношения во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Документы и материалы. — М., 1959.
10. Харламов Н. М. Трудная миссия. — М., 1983.
11. Черчилль У. Мемуары. — Т. 5, ч. 1. — М., 1991.
12. Чичкин А. Русские симпатии генерала де Голля. «Белые пятна» советско-французского союза // Газета «Столетие». — 2010. — 4 сентября.
13. La France Libre et l'URSS. — URL: www.francetelevisions.fr/histoire-du-vingtieme-siecle-la-resistance/article/la-france-libre-et-l-urss
14. Le Groignec J. Petain et de Gaulle. — Paris: Nouvelles Editions Latines, 1998.
15. Palewski G. Entretien sur les relations du général de Gaulle avec l'URSS, Espoir n. 8, 1974. — URL: <http://www.charles-de-gaulle.org/pages/l-homme/dossiers-thematiques/de-gaulle-et-le-monde/de-gaulle-et-l-rsqourss/temoignages/gaston-palewski-les-relations-du-general-de-gaulle-avec-l-rsqourss.php>

Ф. Д. РУЗВЕЛЬТ И ВТОРАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА: НЕСКОЛЬКО ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫХ ЗАМЕТОК¹

Тема «американский президент и война» уже давно стала чрезвычайно популярной среди историков и политических публицистов. В список президентов военного времени они почти неизменно всегда включают — Авраама Линкольна, Вудро Вильсона и, конечно, Франклина Делано Рузвельта. Рузвельт, который занял свой пост в 1933 г. и боролся с наиболее ужасной экономической катастрофой в американской истории, возглавил свою страну в наиболее опасной войне в человеческой истории. Определенно это была война на выживание. Автор статьи доказывает, что Рузвельт был выдающимся военным лидером. В США это достижение было, возможно, оценено по достоинству только тогда, когда заметили, насколько президенты Гарри Труман в 1950–1951 гг., Линдон Джонсон между 1965–1968 гг., Ричард Никсон в период между 1970 и 1974 гг. и Джордж Буш после 9 сентября 2011 г. уступали Рузвельту по своим характеристикам.

Ключевые слова: война, экономический кризис, институт президентства, политическое лидерство, военное лидерство, исторический подход.

V. A. Gutorov

F. D. Roosevelt and the Second World War: Some Preliminary Notes

The topic itself “the American President and the War” had become long since a very popular one among historians and political columnists. Almost invariably they add to the list of the wartime presidents — Abraham Lincoln, Woodrow Wilson, and certainly Franklin Delano Roosevelt. Roosevelt, who had taken office in 1933 and dealt with the most terrible economic disaster in American history, led his country in the most dangerous war in human history. It was clearly a war for survival. The author of the article argues that Roosevelt was a great war leader, an accomplishment perhaps only properly appreciated in the USA after noting how Presidents Harry Truman in 1950–1951, Lyndon Johnson between 1965 and 1968, Richard Nixon during 1970 to 1974, and George W. Bush after 9/11 fell far short of FDR’s performance.

Keywords: war, economic crisis, the institute of presidency, political leadership, military leadership, historical approach.

* Гуторов Владимир Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и философии политики факультета политологии Санкт-Петербургского государственного университета, руководитель Санкт-Петербургского отделения Российской Ассоциации политической науки (РАПН), gut-50@mail.ru

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 14–33–12005а(ц) «Образы союзников победителей в культурной памяти о Войне 1941–1945 гг.».

Тема «американский президент и война» уже давно стала чрезвычайно популярной среди историков и политических публицистов.

Некоторые наши великие американские президенты, — отмечает Уолтер Кронкайт — один из наиболее выдающихся мастеров американской журналистики в XX в. в предисловии к биографии Ф. Д. Рузвельта, написанной А. Олпортом, — имели, возможно, один-единственный момент, который преодолевал пропасть между заурядным и исключительным. Другие, возможно, обеспечивали свое величественное место в нашей истории благодаря общей сумме своих свершений. Если спросить — кто были наши самые великие президенты, — мы не можем не открыть наш список «отцами-основателями», которые объединили эту нацию и растили ее в трудные годы ее детства. Джордж Вашингтон, Джон Адамс, Томас Джефферсон и Джеймс Мэдисон выдвинули высокие принципы революции против британской тирании и превратили концепцию демократии в концепцию нации, которая стала маяком надежды для угнетенных народов во всем мире. Почти неизменно мы добавляем в этот список наших президентов военного времени — Абрахама Линкольна, возможно, Вудро Вильсона и, конечно, Франклина Делано Рузвельта. Тем не менее существует некая ироническая нить, которая мимолетно выявляется при включении имен этих президентов военного времени. Во многих аспектах их лидерство было усилено тем фактом, что, без всякого противодействия со стороны народа, они приобретали исключительную власть, чтобы одерживать победу над врагами нации (или же, в случае с Линкольном, над южными штатами). Сложности демократических процедур, с помощью которых Конституция Соединенных Штатов обдуманно стремилась предотвратить беспрепятственную концентрацию президентской власти, создавали серьезные затруднения для президентов, которые нуждались в свободе рук, не связанных обременительной бюрократией, т. е. федеральным правительством. Многое в нашей истории написано через долгие годы, прошедшие с тех пор, как сами события имели место. История может быть подправлена более поздним поколением, стремящимся изыскать прецедент для оправдания действия, которое считается необходимым в более поздние времена. В определенном смысле, история становится тем, чем определяют ей быть более поздние поколения [3, р. 6–7].

По иронии судьбы политическая история постоянно и как бы намеренно проверяет на прочность именно войной и институт президентства, и личностные качества практически всех президентов США, выявляя их способность стоять во главе крупнейшей экономической и военной державы современного мира. При этом далеко не каждый лидер оказывается способным пройти такую историческую проверку. Крайне противоречивые оценки войн на Ближнем Востоке, инициированных в периоды правления старшего и младшего Бушей, а также резкая критика, которой подвергается в конгрессе США политика Б. Обамы по вопросам ближневосточного и украинского кризисов, являются весьма наглядными и красноречивыми примерами.

Так или иначе тема войны на протяжении столетий оказывалась плотно встроенной в постоянно актуализируемую американскими политиками, учеными и философами концепцию мессианской роли США в современном мире, уникальной исторической миссии американской нации и неповторимости

накопленного ею опыта конституционного строительства. Разумеется, далеко не всегда мессианское чувство избранности приобретало столь высокую степень интенсивности, которая несколько неожиданно проявилась в заявлениях президента Б. Обамы летом и осенью 2013 г.

В ранний период республики, — отмечал Артур М. Шлезингер-младший, — доминирующей была идея о том, что Америка — это эксперимент, предпринятый вопреки истории, чреватый риском, проблематичный по результатам... Первое поколение независимой Америки, по словам Вудро Вильсона, «смотрело на новое федеральное устройство как на эксперимент и думало, что он, возможно, будет недолговечным»... Эта всепроникающая неуверенность в себе, это острое ощущение ненадежности существования нации подпитывались европейскими оценками американских перспектив, поскольку влиятельные европейцы рассматривали новый мир не как идиллическое воплощение счастья в духе Локка — «вначале весь мир был Америкой», — но как зрелище отвратительного вырождения [2, с. 28, 25, 21].

Драматический, длившийся более десятилетия период президентства Ф. Д. Рузвельта по праву может рассматриваться как доказательство того, что в условиях самого сложного кризиса творческая целеустремленность, политическая воля и талант государственного деятеля способны радикально изменить кажущуюся безнадежной ситуацию и заставить «евроскептиков» не только радикально изменить свой взгляд на перспективы американской истории, но и принять сформулированную Рузвельтом в начальный период мировой войны характеристику США как «великого арсенала демократии» [3, р. 63].

Франклин Рузвельт, который занял свой пост в 1933 г. и боролся с наиболее ужасной экономической катастрофой в американской истории, — пишет другой его биограф, А. Е. Шрафф, — теперь будет возглавлять свою страну в наиболее опасной войне в человеческой истории. Определенно это была война на выживание. Никто без внутреннего содрогания не мог себе представить — как возможно жить в мире, управляемом Гитлером. Америка и ее союзники должны были победить [12, р. 54].

По мнению современных американских аналитиков,

у себя дома Рузвельт был великим военным лидером. Это достижение было, возможно, оценено по достоинству только тогда, когда заметили, насколько президенты Гарри Труман в 1950–1951 гг., Линдон Джонсон между 1965–1968 гг., Ричард Никсон в период между 1970 и 1974 гг. и Джордж Буш после 9/11 уступали ФДР по своим характеристикам [8, р. 215].

Разумеется, победу можно было одержать с помощью средств, которые было трудно найти в «демократическом арсенале», и американский президент понимал это настолько хорошо, что уже в 1940 г.

было очевидно, что Черчилль рассматривал Рузвельта как американского диктатора, который мало считался с мнениями конгресса и американского народа... Он полагал, что Рузвельт мог ввергнуть Америку в конфликт в Европе в любое время, когда он пожелает. Французский кабинет очевидно придерживался той же точки зрения [13, р. 588].

Как справедливо отмечал Ч. Мэнли в книге «Двадцатилетняя революция от Рузвельта до Эйзенхауэра»,

было бы насильем над очевидным утверждать, что любой президент, который смог бы навязывать свою волю как законодательной, так и судебной ветвям управления, является тираном. И все же это было именно тем, что Франклин Д. Рузвельт стремился делать. В 1937 г. он пытался провести своих представителей в Верховный суд США, потому что ему не нравились его решения. В 1938 г. он попытался «подвергнуть чистке» сенаторов-демократов, которые способствовали провалу его схемы комплектации суда. Революционеры эпохи «нового курса» никогда не уповали на конституционное правительство. В своей работе «Промышленная дисциплина и искусство управления», опубликованной в 1933 г., профессор Рексфорд Гай Тагуэлл писал: «Любой народ, которым необходимо управлять в соответствии с писаными кодексами, инструментально определяющими сферы индивида и группы, государства и акций на федеральном уровне, должен смириться с постоянной своей неспособностью вовремя приспособиться к прогрессу» [9, р. 63].

Каким же все-таки политиком и человеком был Франклин Делано Рузвельт? Как он приобрел те качества, которые в военные годы превратили его в политического лидера мирового уровня?

По своему социальному происхождению он принадлежал к высшему слою нью-йоркской землевладельческой элиты, на всю жизнь сохранил привычку мыслить иерархическими категориями, и его представления о прогрессе почти всегда имели патерналистский оттенок. «В расовом вопросе он был человеком своего времени и своего класса, который принимал нормы отношений черных и белых у себя дома и был склонен к расистским ремаркам о зарубежных лидерах» [7, р. 2–3; 15]. Будучи по своему воспитанию типичным человеком XIX в., глубоко усвоившим наследие западноевропейской цивилизации и в юности любившим путешествовать по Европе, он вполне естественно воспринимал Британию, Францию и Россию как страны, оставившие глубокий след в истории. Его отношение к нацизму и Гитлеру, несомненно, определялись и усвоенным с юности предубеждением против милитаристской природы претензий на мировое лидерство страны, объединение которой состоялось за десятилетие с небольшим до его рождения.

На его отношение к старым государствам Европы не могли не влиять и те радикальные перемены, которые происходили уже в период его президентства. Например, военная катастрофа, постигшая Францию в 1940 г., не могла прибавить его уважения к правящим кругам этой страны и в дальнейшем влияла и на его восприятие деятельности генерала Де Голля. Он испытывал глубокую антипатию к колониализму западноевропейских держав,

в особенности — британскому. Он рассматривал США как первое постколониальное государство, знаменующее собой новую эпоху исторического «отката» от империи. Интерес Рузвельта к Китаю также в немалой степени определялся пониманием значения древней китайской цивилизации в мировой истории. Соответственно, по контрасту он воспринимал современную ему Японию как безжалостную экспансионистскую державу, развязавшую войну с Китаем в 1895 г.

В годы холодной войны Рузвельт и Черчилль часто подвергались на Западе критике за их поведение со Сталиным. Ялтинская конференция, состоявшаяся в феврале 1945 г., воспринималась как «Мюнхен военного времени», т. е. как синоним позорного примирения [11]. Такого рода упреки выглядели странно хотя бы по той простой причине, что даже в чисто конъюнктурном плане создание «восточного блока» было результатом не дипломатических уступок, но той военной стратегии, которой Великобритания и США придерживались в 1942–1943 г. Именно план «войны на истощение», в необходимости реализации которого Черчилль убедил Рузвельта, а также непредвиденные задержки с захватом Северной Африки и Италии, привели к тому, что исход сухопутной войны решался преимущественно на Восточном фронте. Между июнем 1941 г. до июня 1944 г. 93 процента военных потерь германских вооруженных сил были вызваны сражениями именно на этом фронте (4,2 млн убитых, раненых и пропавших без вести против 329 000 на других фронтах). Победы советских войск в Восточной и Центральной Европе не делали холодную войну неизбежной, но предопределили геополитическую ситуацию после 1945 г. [11, р. 235; 6, р. 1174].

Тем не менее в январе 1943 г. в Касабланке Рузвельт сформулировал доктрину тотальной победы. К лету 1943 г., когда советские войска вступили на территорию Украины, а западные союзники готовились высадиться в Италии, стало ясно, что, в отличие от Первой мировой войны, новая война закончится не только разгромом, но и оккупацией Германии. Необходимость координированной политики становилась особенно настоятельной, что и обусловило череду встреч и конференций — октябрьской конференции министров иностранных дел и встречу «большой тройки» в Тегеране. В ноябре 1943 г. лидеры Великобритании и США теперь уже ясно осознавали, что в лице СССР они имеют равного партнера в решении судьбы Европы.

В этот сложный период Рузвельт довольно резко отметил возникавшие повсеместно подозрения относительно того, что Сталин полон решимости доминировать во всей Европе с помощью оружия и коммунистической пропаганды. Напротив, как подчеркивал историк Уоррен Ф. Кимбалл,

президент стремился привлечь Советский Союз в то, что он называл «семейным кругом», и сделать его одним из «полисменов», которые будут обеспечивать мир и стабильность в послевоенном мире. В Лондоне кооперативный инстинкт воплощался в Энтони Идене и многих старых чиновниках Форин Оффиса, которые верили в необходимость создания рабочих отношений с Советским Союзом. В феврале 1943 г. Иден говорил послу в Москве, что «для облегчения и поощрения сотрудничества с Советами в послевоенном устройстве...

существенно, чтобы правительство Его Величества обращалось с советским правительством как с партнером». Черчилль колебался между этими двумя позициями [11, р. 237].

В своем радиообращении к американскому народу 23 декабря 1943 г. Рузвельт в свойственной ему своеобразной манере подвел итог сформулированной им политической линии:

Конференции в Каире и Тегеране предоставили мне... первую возможность встретиться с генералиссимусом Чан-Кайши и маршалом Сталиным, сидеть за одним столом с этими непобедимыми людьми и говорить с ними лицом к лицу. Мы планировали говорить друг с другом в Каире и Тегеране по разные стороны стола. Но вскоре оказалось, что мы все вместе сидим по одну сторону стола. Мы прибыли на конференции с верой друг в друга. И теперь мы дополнили веру определенным знанием [14, р. 141].

Даная речь может восприниматься как часть той международной «образовательной программы», в рамках которой американский президент стремился

научить американцев тому, что глобальная география, в особенности когда она рассматривается с точки зрения [географических] полюсов, требует интернациональной, а не просто панамериканской перспективы, с соответствующей структурой внешней политики [8, р. 215–216].

Тем самым он концептуализировал те принципы, которые были им сформулированы еще в предвоенный период. 6 января 1941 г., т. е. примерно за год до вступления США в войну, в своем обращении к конгрессу и американскому народу Рузвельт утверждал, что адекватно функционирующее международное сообщество должно теперь требовать «мира, основанного на четырех существенных человеческих свободах»: свободе речи «повсюду в мире», «свободе каждой личности повсеместно в мире веровать в Бога своим собственным образом», «свободе от нужды... повсеместно в мире» и «свободе от страха... повсеместно в мире» [8, р. 216]. Примечательны также и другие части этой речи, в которых президент доказывал, что безопасность предыдущих «девяти лет» закончилась.

Без всякой предвзятости, — говорил он конгрессменам за одиннадцать месяцев до атаки на Пирл-Харбор, — мы намерены повсеместно оказывать полную поддержку всем решительным народам, которые сопротивляются агрессии... Этой поддержкой мы выражаем свою уверенность в том, что дело демократии восторжествует [8, р. 216].

В период войны, особенно ближе к ее окончанию, Рузвельт неоднократно доказывал свою способность реализовывать свои декларативные принципы на практике. Более десяти лет назад в предисловии к работе итальянского профессора, известного специалиста в области международного права

А. Д. Де Робертиса «Администрация Рузвельта и коллективная безопасность. Проблема enforcement в 1942–1945 гг.», я следующим образом характеризовал эту сторону его практической деятельности:

Сам характер документов, представленных в книге, отчетливо демонстрирует — сколько интеллектуальных сил, терпения и дипломатического искусства потребовалось для достижения компромисса между СССР и США при создании ООН и эффективной структуры Совета Безопасности. В наши дни опыт также свидетельствует, что начать разрушать эти структуры оказалось не менее легко, чем это было когда-то сделано с Лигой Наций. И Рузвельт, и Сталин оказались достаточно прозорливыми, подчеркивая на конференции в Ялте, что механизм новой международной организации призван гарантировать мир по крайней мере на ближайшие пятьдесят лет. И действительно, именно на шестом десятке лет ее существования совершенное США и некоторыми их западноевропейскими союзниками нападение на Югославию в обход ООН и Совета Безопасности, равно как и продемонстрированное США в сентябре 2002 г. явное намерение осуществлять военные акции против Ирака, не считаясь даже со своими ближайшими партнерами по НАТО, выразившееся, в частности, в бесцеремонном заявлении госсекретаря Колина Пауэлла, что США начнут военные действия, даже если не удастся получить на это санкцию ООН, означают, что наступил новый период мировой истории, который, увы, может отбросить цивилизованные народы к уже, казалось бы, давно пройденным эпохам. Именно поэтому приводимые автором слова из обращения Рузвельта к конгрессу США 1 марта 1945 г. о том, что конференция в Крыму, окончательно санкционировавшая создание ООН, означает «конец системы односторонних действий, монопольных альянсов, сфер влияния, равновесия сил и всех прочих уловок, которые были испробованы на протяжении веков и потерпели банкротство» (с. 213 итальянского издания), теперь уже кажутся столь же далекими от современной американской внешней политики, как эпоха похода ахейцев на Трою. Эпитафией к этому обращению, ставшему, по существу, политическим завещанием вскоре умершего американского президента, звучат слова того же Пауэлла, сказанные во время слушаний в комитете по иностранным делам палаты представителей по поводу предстоящих военных действий против Ирака: «В случае, если Совет Безопасности проявит неспособность к решительным действиям, Соединенные Штаты должны располагать возможностью действовать в одностороннем порядке». Представленные в монографии идиллические образы Франклина Делано Рузвельта и Корделла Халла являются, конечно, отражением не только выдающихся личных достоинств, которыми, правда, в различной степени обладали оба этих выдающихся государственных деятеля, но, прежде всего, определяются тем, что в дипломатических переговорах с советской стороной они, защищая интересы своей страны и западного мира, выступали в роли равных партнеров. Это равенство было основано не на их добрых пожеланиях, хотя и последние имели место как результат признания исторического и политического значения совместного опыта борьбы с нацизмом, а на реальном соотношении сил, в первую очередь военно-стратегических. Трезвое чувство реальности, редко покидавшее Рузвельта и Черчилля, позволило им принимать ответственные политические решения, которые и привели к созданию системы международной безопасности, обеспечившей мир в глобальном масштабе на десятки лет вперед [1, с. 7–8].

Такое сочетание идеализма (источником которого было своеобразное сочетание принципов «Статей федералиста» и джефферсоновской «Декларации независимости» с традицией унаследованной Рузвельтом из идей Вудро Вильсона, которые он когда-то разделял) и глубинного реалистического видения мировой политики составляют в наши дни основу «рузвельтовского мифа», который до сих пор является предметом теоретических и политических спекуляций.

Попытки более трезвого научного подхода к наследию Рузвельта, включавшие в себя и стремление к преодолению стереотипов популярной политической мифологии, возникли вскоре после окончания Второй мировой войны. Так, Джон Флинн в объемном сочинении «Рузвельтовский миф», опубликованном в 1948 г., стремился выявить ряд принципиальных aberrаций, которые возникли еще в эпоху «нового курса» и в послевоенный продолжали оказывать воздействие на общественное сознание.

...Многие добрые люди в Америке, — писал он, — все еще лелеют иллюзию, в соответствии с которой Рузвельт совершил некий удивительный подвиг, связанный с возрождением этой страны. Они верят, что он взял нашу экономическую систему, когда она была в высшей степени расстроена, и снова возвратил ее к жизни... Он встал на сторону непривилегированных масс. Он передал власть простому рабочему народу Америки, забрав ее у крупнейших корпоративных баронов. Он обуздал авантюристов с Уолл-стрит и дал безопасность простым мужчинам и женщинам этой страны. И что превыше всего, он провел нас через великую войну за демократию и свободу и спас цивилизацию в Европе. Но ни одна из этих прокламаций не является состоятельной. Он не восстановил жизнеспособность нашей экономической системы. Он ее изменил. Система, в которую он нас ошибочно втолкнул, является гораздо более похожей на управляемую и бюрократизированную, опирающуюся на государственную поддержку систему, существовавшую в Германии перед Первой мировой войной, чем на наш собственный традиционный порядок. До этого режима мы жили в системе, развитие которой зависело от частной инвестиции в частное предприятие. Теперь мы живем в системе, развитие и жизнеспособность которой зависит от правительства. Это было предвоенное европейское заимствование, импортированное в тот момент, когда эта система достигла полнейшей дезинтеграции в самой Европе [5, р. 413–414].

Обоснованная Флинном концепция трансформации американской экономической и политической системы, проводимой администрацией Рузвельта в период начиная с «нового курса» и вплоть до завершающего этапа Второй мировой войны, действительно имеет некоторые аналогии с немецким опытом времен Бисмарка. История становления объединенной Германии как индустриальной державы была отмечена не только формированием новых государственных механизмов экономического и политического управления, но и достижением идеологического консенсуса, весьма схожего с тем, которого Рузвельт добился в военный период.

Успешное решение Бисмарком задачи объединения либералов и консерваторов на платформе национализма имело далеко идущие последствия, в первую очередь, для модификации либеральной политической теории. В 1962 г.

один из наиболее выдающихся представителей современного либерализма Л. фон Мизес отмечал в предисловии к англоязычному изданию своей всемирно известной книги «Либерализм в классической традиции» (1927):

Те, кто знаком с сочинениями по вопросу о либерализме, которые появились в последние несколько лет, а также с современным лингвистическим словоупотреблением, может быть, заметят следующее: то, что называется либерализмом в настоящем труде, не совпадает с тем, что подразумевается под этим термином в современной политической литературе [10, p. 198].

В предисловии к новейшему изданию книги фон Мизеса его автор Б. Гривс приводит, в частности, характеристику современного либерала, данную сенатором конгресса США Д. Кларком:

Чтобы избавиться от призрака и перестать думать о семантике, либералом... считается тот, кто верит в использование всей силы правительства для прогресса социальной, политической и экономической справедливости на муниципальном, государственном, национальном и международном уровнях... Либерал верит, что правительство является подходящим орудием, которое надо использовать для развития общества, стремящегося придать христианским принципам поведения практический эффект [10, p. V].

Комментируя многочисленные определения такого рода, уже давно вошедшие в обиход, сам Л. фон Мизес вполне справедливо отмечал:

Пожалуй, удивительно, что подобные идеи в этой стране рассматриваются как специфически американские, как продолжение принципов и философии отцов-пилигримов, тех, кто подписал Декларацию независимости, авторов конституции и «Статей федералиста». Только немногие люди понимают, что эта будто бы прогрессивная политика родилась в Европе и что наиболее блестящим ее сторонником в девятнадцатом веке был Бисмарк, политику которого ни один американец не назвал бы ни прогрессивной, ни либеральной. Бисмарковская Sozialpolitik была освящена в 1881 г., более чем за пятьдесят лет до ее воспроизведения в «новом курсе» Ф. Д. Рузвельта. Следуя за пробудившейся Германской империей — тогда наиболее могущественной державой, — все европейские промышленные нации в большей или меньшей степени приняли систему, которая претендовала на то, чтобы облагодетельствовать массы за счет меньшинства «суровых индивидуалистов». Поколение, которое достигло возраста, разрешающего принимать участие в голосовании, после окончания Первой мировой войны, принимали этатизм как нечто само собой разумеющееся и испытывали только презрение к «буржуазному предрассудку» — свободе [10, p. XVII].

Возможно ли на основе такого рода теоретической интерпретации считать Франклина Делано Рузвельта главным «виновником» эволюции США в военный период в направлении формирования государственного капитализма с соответствующими механизмами бюрократического управления и идеологической мимикрии? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным. О том, что

результатом эволюции данного типа стало формирование в западных обществах со второй половины XX в. достаточно высокого уровня идейно-политического консенсуса, в равной степени свидетельствует и западноевропейский, и североамериканский опыт. Ограничиваясь защитой лишь наиболее общих ценностей западной цивилизации и не затрагивая ни глубинных основ мировоззрения, ни даже политических предпочтений, этот консенсус является вполне достаточным основанием для формирования многообразных идеологических гибридов. Исходные предпосылки, определяющие закономерный характер такого рода эволюции, были сформулированы западными социологами и политическими теоретиками еще в 1950–1960–е гг., когда тенденция к усилению планирования в экономической и социальной сфере с неизбежностью вновь выдвинула вопрос о новых принципах государственного регулирования.

Рассматривая эту тенденцию, французский социолог, Ж. Элзюль, разделявший многие аспекты консервативной традиции, в начале 1960-х гг. пришел к следующим принципиально важным выводам:

Я готов признать, что в идеальном обществе связь между планом и государством не является необходимой, равно как и то, что необходимость в наказаниях исчезает в том случае, когда индивид существует сам по себе. Но это не заставляет меня верить в такой идеал и принимать его в качестве реальности. Фактически я только отмечаю, что техника знания порождает и делает необходимой технику действия, а техника действия предполагает определенные условия и направления развития в соответствии с истинным законом, который может быть назван законом расширения планирования. Такое расширение планирования не обязательно приводит к социалистическому обществу. Частная собственность на средства производства не нуждается в изменении, чтобы иметь плановую экономику. Равным образом, планирование не порождает с необходимостью диктаторское государство. Использование санкций и пропаганда могут быть приспособлены к иным формам, чем диктатуры. Но когда техника вторгается в определенную область в связи с планированием, то она полностью воздействует на все структуру ее управления. Бесплезно устанавливать для нее пределы или искать какие-либо другие процедурные формы... Представляется, что сегодня мы не можем избежать фактов. И факты направляют нас в сторону плановой экономики, независимо от наших теоретических суждений по данной проблеме. Часто также ставится вопрос — возможно ли, после долгих периодов плановой экономики, повернуть эту тенденцию в противоположном направлении. Но это уже другая проблема [4, р. 183–184].

До известной степени Ж. Элзюль действительно оказался пророком: через пятнадцать лет после выхода в свет его книги «Технологическое общество» такой вопрос был не только поставлен западноевропейскими и американскими неоконсерваторами, но и были предприняты энергичные попытки повернуть вспять тенденцию ведущей роли государства в экономическом планировании. Для американских неоконсерваторов рейгановской эпохи фигура и деятельность Рузвельта, естественно, были синонимом того типа политики, который они не могли и не хотели принять. Но это свидетельствует только о том, что рузвельтовская политика времен Второй мировой войны по-прежнему является одним из важнейших элементов и экономического развития, и интеллектуального прогресса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Де Робертис А. Д. Администрация Рузвельта и коллективная безопасность. Проблема 'enforcement' в 1942–1945 г. г. / Перевод с итал. и ред. проф. В. А. Гуторова. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002. — 224 с.
2. Шлезингер А. М. Циклы американской истории. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. — 688 с.
3. Allport A. Franklin Delano Roosevelt. — Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2004. — 102 p.
4. Ellul J. The Technological Society. — New York: Vintage Book, 1964. — 449 p.
5. Flynn J. T. The Roosevelt Myth. — New York: The Devin-Adair Company, 1948. — 438 p.
6. Germany and the Second World War / ed. by the Militaergeschichliches Forschungsamt (Research Institute for Military History). — Potsdam, Germany. — Vol. VI: Global War. Widening of the Conflict into a World War and the Shift of the Initiative 1941–1943. — Oxford: Clarendon Press, 2001. — 1301 p.
7. Introduction // FDR's World. War, Peace, and Legacies / ed. by David B. Woolner, Warren F. Kimball, and David Reynolds. — New York: Palgrave Macmillan, 2008. — P. 1–4.
8. LaFeber W. FDR's Worldviews, 1941–1945 // FDR's World. War, Peace, and Legacies / ed. by David B. Woolner, Warren F. Kimball, and David Reynolds. — New York: Palgrave Macmillan, 2008. — P. 215–227.
9. Manly Ch. The Twenty-Year Revolution from Roosevelt to Eisenhower. — Chicago: Henry Regnery Company, 1954. — 272 p.
10. Mises L. von. Liberalism in the Classical Tradition. — Irvington, New York: Foundation for Economic Education, 1985. — 208 p.
11. Reynolds D. From World War to Cold War. Churchill, Roosevelt, and the International History of the 1940s. — Oxford: Oxford University Press, 2006. — 363 p.
12. Schraff A. E. Franklin Delano Roosevelt. — Saddleback Educational Publishing, 2008. — 64 p.
13. Tansill Ch. C. Back Door to War. The Roosevelt Foreign Policy. 1933–1941. — Westport, Connecticut: Greenwood Press, Publishers, 1971. — 690 p.
14. The Fireside Chats of Franklin Delano Roosevelt. Radio addresses to the American people broadcast between 1933 and 1944 // Bibliolife 2008. — 153 p.
15. Thomas J. M. Roosevelt and Franco during the Second World War. From the Spanish Civil War to Pearl Harbor. — New York: Palgrave Macmillan, 2008. — 272 p.

УДК 94 (470)

А. Ю. Григоренко*

ОСНОВНЫЕ ТИПЫ И МОДЕЛИ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ (XX–XXI ВЕКА)

В статье исследуются основные типы государственно-церковных отношений в современном мире, а также определяются основные тенденции взаимоотношений государства и Церкви в современной России, характеризуется позиция РПЦ в контексте сепаративистской модели формирования государственно-церковных отношений в постсоветской России. В заключительной части статьи автор характеризует социокультурную деятельность РПЦ в наши дни.

Ключевые слова: Церковь, власть, государство, общество, Патриарх, атеизм, мировоззрение, государственно-церковные отношения.

Grigorenko A. Y.

*Basic types and models of state-church relations in the modern World
(XX–XXI centuries)*

The article examines the main types of state-church relations in the modern world. The article also identifies the key trends between the state and the Russian Orthodox Church in Russia today, it is characterized the position of the Russian Orthodox Church in the context of the formation of separativistskoy model of church-state relations in the post-Soviet Russia. The final part of the article characterizes socio-cultural activities of the Russian Orthodox church.

Keywords: church, government, state, society, the Patriarch, atheism, philosophy, state-church relations.

В Новейшей истории известно несколько основных типов взаимоотношений между Церковью и государством: кооперационное (конкордатное, координационное), сепаратистское и сегрегационное (антицерковное). Отдельным типам присущи различные подвиды, которые мы называем «модели» и в которых находит свое выражение конкретно-историческое бытие исследуемого объекта.

* Григоренко Андрей Юрьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

В случае кооперационного варианта государственно-церковных отношений, или, как его еще называют, конкордатной модели взаимоотношений, мы имеем дело с «социальным партнерством» Церкви и государства, предполагающим равенство сторон. Взаимоотношения государства и Церкви в этом случае регулируются системой договоров, которые подробно описывают права и обязанности обоих партнеров. В ситуации, когда на территории конкретного государства существует несколько церквей, с каждой из них государство заключает отдельные конкордаты. Такой тип государственно-церковных отношений обычно существует в демократическом государстве, которое придерживается принципа свободы совести. В наше время данный вариант можно наблюдать в большинстве западноевропейских стран [4]. По этой причине его часто называют европейской моделью государственно-церковных отношений.

Для сегрегационного типа государственно-церковных отношений характерно враждебное отношение к Церкви, религии, верующим. Это позволяет нам именовать этот тип антицерковным. В таком государстве Церковь вытесняется на обочину общественной жизни и существует, по сути дела, в условиях сегрегации, часто становясь жертвой жестоких преследований и кровавых репрессий. В XX в. такое отношение к религии и Церкви мы видели в недавней истории различных тоталитарных режимов (СССР, Албания, Кампучия и другие).

Третий тип государственно-церковных отношений, который сегодня существует в ряде стран, — сепарационный. Спецификой этого типа государственно-церковных отношений является отделение Церкви от государства и школы и государства от Церкви. При сепарационном типе государство рассматривает религию исключительно как частное дело своих граждан, основным принципом конфессиональной политики государства в этом случае является принцип «свободная церковь в свободном обществе». При этом государство не вмешивается в дела Церкви, а Церковь — в управление государством. В данной ситуации государство защищает право своих граждан на религиозную свободу и потому выступает как основной гарант равенства религий перед законом. Примерами такого рода государственно-церковных отношений сегодня являются такие страны, как Соединенные Штаты Америки, Франция и современная Россия. Следует, однако, иметь в виду, что, по причине различия политических традиций и систем в каждой из этих стран указанные выше принципы отделения государства от Церкви, а Церкви от государства там интерпретируются по-разному, что обуславливает разное положение Церкви во французском, американском или российском обществе. Это дает нам право говорить о трех моделях такого варианта взаимоотношений Церкви и государства: французской, американской и российской.

Авторы французского варианта унаследовали радикализм своих исторических предшественников, которые еще в XVIII в. придерживались принципов атеизма и либерализма, а потому отрицали веру и Бога. Их современные последователи в веке XX свое отношение к Церкви строили исходя из тех же принципов и потому считают веру в Бога исключительно делом частным и строят свою конфессиональную политику по принципу безразличия. По этой причине конфессиональную политику Франции будет вполне справедливо называть антиклерикальной, ибо участие Церкви в общественной жизни страны

ограничено. Именно поэтому представители французской политической элиты обычно не афишируют свои конфессиональные симпатии, если таковые имеются (здесь уместно вспомнить, какой скандал случился во Франции, когда Франсуа Миттеран в своем завещании своих родственников попросил отпеть себя по католическому церковному чину). Следствием таких традиций является то, что большая часть французов — неверующие или скептики-агностики, а само французское общество — внеконфессионально и внерелигиозно.

По-другому складывались взаимоотношения Церкви и государства в Северной Америке. В результате современное американское общество хотя и внеконфессионально, но глубоко религиозно. Американский вариант взаимоотношений Церкви и государства начинает складываться еще в конце XVIII в., когда из стран Западной Европы на новую родину массами стали переселяться религиозные диссиденты. Главной причиной их массовой миграции были религиозные репрессии. Последний факт объясняет, почему на новой родине переселенцы сразу же провозгласили равенство всех религий, всех политических идеологий. Объясняет этот факт и то, что переселенцы отличались глубокой набожностью. Все это, вместе взятое, привело к тому, что религия стала играть важную роль в американском обществе. И сегодня она влияет на жизнь как рядовых американцев, так и на политическую элиту. Неверующий человек, атеист в США не имеет политического будущего. Никогда президентом США не избирался атеист. Ведь во время инаугурации президент приносит присягу на Библии. Религиозные формулы присяги действуют и в американском суде и армии. В американской армии действует институт капелланов, а заседание в палате представителей и сенате открывается молитвой, и потому открывает его капеллан [5, с. 40–42].

В современной России, почти после семидесяти лет господства атеизма в эпоху СССР, также утвердился сепарационный тип государственно-церковных отношений. В результате из врага религия стала союзником и партнером, а в стране начался процесс, известный как религиозный ренессанс: быстрыми темпами росло количество зарегистрированных религиозных организаций. Так, в молодой России стал складываться сепаративный тип государственно-церковных отношений. Принятая в 1993 г. Конституция указывает на светскость Российского государства, отделение религиозных объединений от государства и их равенство перед законом (ст. 14) [2].

Такие изменения во взаимоотношениях между Церковью и государством нашли свое отражение в принятом в 1990 г. Законе «О свободе вероисповеданий». Этот закон отменил любые запреты и ограничения на деятельность религиозных организаций. Однако молодые российские законодатели, находясь под глубоким влиянием всего американского, идеализировали политику и экономику США. По этой причине они выбрали американский вариант отделения Церкви от государства, не учитывая специфику российских традиций. Американскую модель отделения Церкви от государства и государства от Церкви создавали, о чем мы писали выше, основатели Северной Америки, которые у себя на своей исторической родине (Германия, Англия, Нидерланды) находились в положении религиозных меньшинств, что и повлияло на характер принятой в 1791 г. американской Конституции. Последняя характеризуется прежде всего исповеданием

формального равенства всех религий перед законом, защитой прав всех религий, конфессий, деноминаций, в том числе и малых религиозных новообразований. Это и понятно: ведь в США никогда не было своих религиозных традиций, своих традиционных религий и церквей. Увлечение первых российских законодателей всем американским повляло на многие положения принятого в 1990 г. Закона «О свободе вероисповеданий». Бесспорно, этот Закон сыграл важнейшую роль в развитии в нашей стране свободы совести и религиозной толерантности, однако он имел и некоторые негативные отрицательные результаты. Как пишет российский исследователь М. И. Одинцов,

начался взрывной рост конфессиональных новообразований, не имевших аналогов в прошлом России. В Россию хлынул неуправляемый поток миссионеров и проповедников... В ряде субъектов Российской Федерации наметился процесс насильственного изменения традиционной конфессиональной картины, рост конфронтационных настроений среди последователей различных религий... Обострилась проблема прозелитизма [3, с. 56].

В итоге стало понятным, что пора отказаться от иллюзии, будто государство должно относиться к религиозным процессам в нашей стране безучастно и отстраненно. В результате в 1997 г. был принят Федеральный Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». Его разработчики учли, что Россия — это страна с богатыми религиозными традициями, страна, в которой религия соединена с почвой, а не с культурой переселенческой, американской, в которой религия — это лишь социальная общность на нейтральной к любой пришлой культуре почве Северной Америки. В итоге в преамбуле к этому Закону появились слова о том, что, в современной России существуют традиционные религии (православие, ислам, буддизм, иудаизм), сыгравшие огромную роль в становлении Российского государства и культуры. После принятия данного закона начался новый этап развития государственно-церковных отношений в молодой России, главной особенностью которого стало более тесное сотрудничество Церкви и государства. Это не означало возвращения к политике вмешательства государства в церковную жизнь. По-прежнему действовали принципы отделения Церкви от государства, а государства от Церкви. Но они стали пониматься иначе. И государство, и Церковь осознали, что строгое разделение между Церковью и государством может быть воспринято некоторыми как враждебность или безразличие по отношению к религии, к верующим, что такое разделение должно быть не просто нейтралитетом, но нейтралитетом благополучительным. И государство, и Церковь поняли, что они не отделены друг от друга каменной стеной, что они не противники, а союзники, ибо у них общие цели: борьба со злом, борьба за общество, за человека, за сохранение духовных традиций народов России. Пришло осознание того, что в этой борьбе они союзники и партнеры. Понимание этого нашло отражение во многих государственных и церковных актах; в частности, в одном из приказов Министерства образования и науки Российской Федерации говорится о необходимости углублять знания молодого поколения о гуманистическом, нравственном потенциале всех традиционных для России религий [6].

По этим причинам принцип светскости Российского государства, принцип отделения Церкви от государства нашел свое понимание и поддержку не только в обществе, среди политической элиты России, но и в самой Церкви, в том числе у высших иерархов Церкви. Так, еще Патриарх Алексий II неоднократно подчеркивал, что «состояния государственно-церковных отношений близко к идеальным». Аналогичную точку зрения высказал и Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл: в своем докладе на Поместном соборе 27–29 января 2009 г. он так объяснил свое понимание государственно-церковных отношений в современной России:

С нашей точки зрения, эти отношения должны строиться на основе взаимного невмешательства церковных и государственных институций в дела друг друга и одновременно — широкого партнерства Церкви и государства в различных областях [1].

Церковь, по мнению высших ее иерархов, заняла то место в государстве, которое соответствует ее представлениям с точки зрения теории «византийской симфонии». Именно эта мысль была детально обоснована на поместном Соборе, а затем была развита в «Основах социальной концепции Церкви». Эта идея «симфонии Церкви и государства» в следующие годы была реализована на практике [6; 7], что способствовало укреплению связей Церкви со всеми институтами российской государственной власти, а государству позволила использовать авторитет Церкви, религии во благо всего российского общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Доклад Местоблюстителя Патриаршего Престола митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на Поместном соборе Русской Православной Церкви (Москва, 27–29 января 2009 года). — URL: <http://www.sobor2009.ru/541724/index.html>
2. Конституция Российской Федерации. — URL: <http://constitution.kremlin.ru/>
3. Одинцов М. И. Двадцатый век в российской истории: государство и религиозные организации // Вступая в третье тысячелетие: Религиозная свобода в плюралистическом обществе: Материалы международной конференции. Москва, 23–24 марта 1999 г. — М., 2000.
4. Робберс Г. Государство и религия в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений). — М., 2009. — 719 с.
5. Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты. — М.: Прогресс; Универс, 1993.
6. Шмонин Д. В. Традиционные религии в современной России: образовательные стратегии или ситуационные решения? // Истина и диалог: Сборник материалов XIII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге. 28 мая — 1 июня 2013 г. — СПб.: Изд-во РХГА, 2013. — С. 5–8.
7. Shmonin D. Religion and education in contemporary Russia: the dynamics of resent years // Analysis ISPI. 2014. N233. — URL: http://www.ispionline.it/sites/default/files/pubblicazioni/analysis_233_2013.pdf (дата обращения: 09.01.2015).

ВОЗМОЖНО ЛИ ОТКАЗАТЬСЯ ОТ КОНЦЕПТА РЕЛИГИОЗНОСТИ ПРИ ИССЛЕДОВАНИИ РЕЛИГИИ?¹

Автор предлагает методологический отказ от концепта религиозности при исследовании религии. Это не означает игнорирования религиозности как имманентного качества *homo religious*, но освобождает исследователя от привязки к конкретным определениям, которые всегда являются неполными и ограничивающими исследовательские выводы. Утверждается, что анализ элементного состава и структуры религии возможен без отсылок к различным трактовкам религиозности.

Ключевые слова: религия, религиозность, религиозная идентичность, исследование религии, методология.

M. Yu. Smirnov

Is it possible to abandon the concept of religiosity in the study of religion?

The author proposes a methodological rejection of the concept of religiosity in the study of religion. This does not mean ignoring of religiosity as an immanent quality of *homo religious*, but frees the researcher from binding to specific definitions, which are always incomplete and limited research findings. It is argued that the analysis of the elements and structure of religion is possible without reference to the various interpretations of religiosity.

Keywords: religion, religiosity, religious identity, study of religion, methodology.

В среде религиоведов разных направлений уже стало общим местом сетование, что рассуждения о религии и религиозности приходится вести при констатации невозможности дать точную дефиницию этим предметам.

* Смирнов Михаил Юрьевич — доктор социологических наук, заведующий кафедрой философии Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина, mirsnov@yandex.ru

¹ В основу статьи положены тексты выступлений автора на Международной научной конференции «Религия в контексте глобализации: Правовые аспекты функционирования религиозных организаций» (Краков, Институт религиоведения Ягеллонского университета, 4–6 ноября 2014 г.) и на теоретическом семинаре «Социальная теория и религии: вызовы XXI века» Исследовательского комитета «Социология религии» Российского общества социологов (Москва, МГИМО (У), 29–30 января 2015 г.).

В то же время по-прежнему в ходу устойчивые представления и трактовки, привязывающие понятия религии и религиозности к привычному набору смыслов — вера в сверхъестественное, сакральное и профанное, нуминозное, трансцендентное [1].

Очевидно, что в научном дискурсе о религии и религиозности должны присутствовать хотя бы рабочие определения базовых понятий. При этом приходится мириться с тавтологичностью или незавершенностью большинства применяемых характеристик (зачастую, например, религиозность объясняется через наличие религиозной веры, понятие которой само, в свою очередь, требует определения). Существующие определения нередко громоздки и одновременно диффузны, но причина этого не в неумении авторов дать точную формулировку (что, впрочем, иногда тоже имеет место), а в трудной «уловимости» того, что подлежит определению.

Приходится признать, что для исследователя-религиоведа на данном этапе существования науки инструментальность используемой категории важнее ее самодостаточности, а ценность разработанного определения в наибольшей степени связана с ситуацией, в которой находим объект исследования [8, с. 46].

Намерение подобрать какую-то предельно емкую дефиницию, в которую можно было бы «упаковать» умножающееся многообразие феноменов, опознаваемых как религиозные, диссонирует с пониманием условности стереотипных объяснений религии. Этот диссонанс порождает странные теоретические конструкции, в которых по отдельности каждая характеристика вполне адекватна, но в их совокупности возникает эффект абсурда.

Одна из авторитетных в отечественном религиоведении теорий трактует религию как «некоторое устойчивое и упорядоченное целое», в котором «элементы и взаимосвязи образуют религиозный комплекс», в развитом виде состоящий из религиозного сознания, религиозной деятельности, религиозных отношений, религиозных организаций [7, с. 177–204]. Подробно описывая состав каждого из этих элементов комплекса, данная теория дает весьма привлекательные объяснения тому, что же делает их всех именно *религиозными*. То есть теория оперирует неким подразумеваемым пониманием сущности религии, благоразумно не артикулируя его в определенных формулировках.

Из такой постановки напрашивается вывод, что сущность религии имманентно присутствует одновременно в целом ряде явлений, причем настолько полно в них представлена, что только как религиозные их и можно полагать. Иными словами, сущность непосредственно не дана, раскрывается только в явлениях, при этом каждое явление обладает всей полнотой данной сущности. Методологически этот ход отсылает к известной интерпретации В. И. Лениным гегелевской постановки вопроса о сущности и явлении — конспектируя рассуждения о диалектике из книги Гегеля «Лекции по истории философии», Ленин формулирует: «Сущность является. Явление существенно» [5, с. 227].

Таким образом, нечто, подразумеваемое как сущность религии, не поддается прямому выражению, но выявляется через элементы комплекса, названного религиозным, поскольку в этих элементах усмотрено религиозное

содержание, хотя признаки их именно религиозного характера описываются размыто (указано, например, что «нет оснований считать веру в сверхъестественное присущей всем религиям на любой стадии их эволюции, поскольку это не соответствует фактам» [7, с. 179]).

Подобная эквилибристика на почве определений (конечно же, вынужденная) не является исключительно проблемой «словаря». Дело скорее в той стратегии научного мышления, при которой отвержение прежних, явно неудовлетворительных дефиниций происходит через их замену другими, казалось бы более удачными.

Можно, вероятно, говорить о некоем разладе религиозоведческого дискурса — осознание ограниченности прежних определений не влечет пересмотра подходов, а реализуется в традиционной манере подбора новых рамочных определений, только, как видится, более совершенных, насыщенных дополнительными уточняющими характеристиками.

Перебирание состоявшихся в разное время трактовок религии и религиозности, их перелицовка и примерка к новому облику религий — это небесполезное занятие. Такая инвентаризация помогает выработать систематизированный взгляд и является хорошим тренингом для ученых мозгов. Но вряд ли может способствовать исходу из плена неадекватных понятий. Как же тогда быть?

Думаю, что утрата строгих определений религии и религиозности — это как раз нормальное состояние. Значит, научная рефлексия религиозоведов над своим предметом способна отразить перемены в этом предмете, его мутации и преобразования. Исследования приведут религиозоведов к вполне научным выводам о существенных изменениях в религиозной жизни общества, о гетерогенности и многообразии религий, о возникновении нового качества духовных и социальных явлений, которые можно отнести к религиозной сфере [1, с. 139–156, 195–218; 4, с. 186–193]. И тогда понятия религии и религиозности перестают быть «священными коровами» религиозоведения, становятся не более чем аналитическими инструментами исследований.

Если базовые понятия религии и религиозности принципиально не поддаются исчерпывающему определению, то их уместно использовать просто как своего рода каркасы, нагружаемые разнообразным содержимым.

Вне конкретных уточнений и привязок допустимо утверждать, что религиозность, при любом ее истолковании, это нечто имманентное индивидам, сотканное из психических, ментальных, эмоциональных процессов. Что-то более внятное о религиозности сказать трудно. Разумеется, в исследовательском арсенале уже накоплено заметное множество методик измерения религиозности, ее уровней и степени [3, с. 77–87]. Признаем, что все имеющиеся научные характеристики религиозности передают нечто действительное. Однако ни одна из этих характеристик сама по себе не может быть исчерпывающей, полностью охватывающей и точно выражающей ту гамму психических и умственных состояний, которая подразумевается общим понятием религиозности.

Частое упоминание о *созвучии* отдельных индивидуальных духовных проектов (по принципу: «мы все говорим об одном и том же и стремимся к одному и тому же») позволяет предполагать наличие некоего общего «ядра религиозно-

сти». Однако содержание этого «ядра» истончается, теряет свое значение по мере того, как выясняется, что все более значимыми становятся именно личные цели, к которым стремится каждый индивид в отдельности [10, с. 262].

Единственное, что можно уверенно сказать, так это то, что религиозность по генезису — состояние внеинституциональное, возникающее спонтанно.

Тогда религия может рассматриваться как «уловленная» и институционализированная религиозность, выраженная в строгих учениях, ритуально-культовой практике, различных организационных формах.

Институциональность или отсутствие таковой — это не определение, а указание на те самые каркасы, в которые закладывается нечто, трактуемое конкретными исследовательскими теориями как религия или как религиозность. Религиозности свойствен гибкий, растягивающийся и пластичный каркас, допускающий пульсацию и расплывчатость содержимого. Религии — каркас более жесткий, с малоподвижными, вплоть до окостенелости, внутренними конструкциями. При этом сущностные характеристики того и другого, религиозности и религии, остаются неопределенными. Или, быть может, правильнее сказать — неопределяемыми.

Перефразируя известное замечание Маркса из первого тома «Капитала», религиозность можно уподобить стоимости товаров, о которой «не знаешь, как за нее взяться» [6, с. 56]. Религия же вполне доступна для разных исследовательских операций с нею.

Можно, конечно, заявить, что религии не бывает без религиозности. И это будет правильным утверждением. Но при работе с институционализированной структурой человеческих отношений существенное значение имеют, прежде всего, строение и функции связываемых ею элементов, без знания которых любая структура не поддается адекватному пониманию.

То есть, как это ни ужасно прозвучит для религиоведческого уха, в случае исследования религии необходимо постигать элементы и структуру ее жесткого каркаса, но не обязательно разбираться с тем, что такое религиозность.

Очевидно, что жесткие конструкции, каковыми являются религии, изучать и понимать проще, чем трепетную и загадочную религиозность. Вынесение религиозности за скобки оправдывается тем, что каждый элемент институционализированной системы по имени «религия» может быть рассмотрен без особых отсылок к его мистической инспирированности или к вере в сверхъестественное.

Вероучительный элемент, особенно в виде кодифицированных доктрин, можно исследовать по священным текстам и их конфессиональным разъяснениям, путем контент-анализа и других методов выявлять структурные, семантические, лингвистические и прочие особенности построения этих текстов, проследивать ход и содержание дискуссий о догматике и канонах и т. д., подразумевая, что все это обусловлено религиозностью, но не вводя ее как герменевтический принцип, поскольку что это за состояние (религиозность) — точно сформулировать невозможно.

Ритуально-культовый элемент также может быть рассмотрен сугубо формально, как совокупность закрепленных традиций и нормой актов поведения, принятых в религиозном сообществе для идентификации с ним его участников

и удостоверяющих людям правильность избранного ими вероисповедания. Культурные практики разных религий могут подвергаться компаративному соотнесению между собой, типологизации, вычленению общего и особенного, констант и переменных и т. п., — при этом оставаясь в восприятии и описании не более чем знаковыми системами, т. е. указателями какого-то неявного смысла (религиозности), но не самим этим смыслом. Строго говоря, исследователю даже не обязательно ориентироваться на вероучительное объяснение культа (хотя знать это объяснение и необходимо), поскольку субъекты культурных практик — последователи религий в подавляющем большинстве сами не имеют адекватных доктринальных представлений, замещая их произвольными семантическими расширениями/сужениями, вплоть до адаптации к магическим установкам обыденного сознания.

Организационный элемент, различные типы и формы религиозных объединений, тем более возможно рассматривать вне отсылки к религиозности их участников — устройство и функциональность религиозных организаций с необходимостью воспроизводят свойства, общие для всех социальных объединений. Религиозная принадлежность организации лишь придает ей специфический колорит. Во всяком случае, духовная подоплека возникновения таких организаций остается фактором, который не влияет на их восприятие в публичном пространстве, в политической или хозяйственной жизни общества, куда эти организации неизбежно так или иначе вовлечены.

Сложнее, быть может, с таким элементом, как *религиозные настроения*, представленным через психоэмоциональные состояния последователей религий. Но и здесь исследованию можно обойтись без отсылок к религиозности, ограничившись фиксацией, регистрацией и каталогизацией наблюдаемых состояний. В конце концов, установление надежных критериев опознания переживаний и эмоций именно как религиозных — это до сих пор задача, не имеющая убедительного решения.

Какие бы еще элементы религиозного комплекса ни обнаруживались, все они вполне могут рассматриваться безотносительно к религиозности. Иными словами, исследования религии не обязаны погружаться в глубины невыразимого, им достаточно аналитики явленного, причем явленного именно в тех формах, в которых религиозное сознание и религиозные потребности способны эксплицироваться на институциональном уровне. По замечанию современных авторов,

проблематика религиозной идентичности фиксирует тождественность субъекта в смысле субъективного осознания своей принадлежности к тому или иному религиозному сообществу, принадлежности внешней, социальной и коммуникативной. Категория принадлежности, таким образом, позволяет исследователю религиозной идентичности абстрагироваться от содержания религиозной веры, да и от самой веры, которая в контексте принадлежности становится только одним из оснований номинации субъекта в религиозном поле [2, с. 287].

Поэтому методологически приемлемым видится отказ от научного препарирования таких деликатных сущностей, как вера и религиозное переживание, и сосредоточенность исследований на каркасных конструкциях религий.

Заявленная выше позиция не означает точного знания исключительно правильного пути постижения религии. В личной религиоведческой работе автор вынужден периодически выстраивать приемлемые для конкретных исследовательских задач теоретические модели религии и религиозности, сознавая при этом относительность избираемых объяснений [9, с. 194–206].

Что же можно обнаружить в процессе исследования, ориентированного на аналитику религии без включения концепта религиозности? Основуюсь только на одном сюжете, зато глобальном — ревитализации институциональных параметров религий.

Наблюдаемым и доступным проверке явлением в современных условиях стала повсеместная дисфункция некогда казавшихся незабываемыми религиозных институтов. Не требуют особого доказательства снижение духовного авторитета исторически сложившихся религиозных организаций, дискредитация официальных религиозных лидеров в силу их избыточной мирской вовлеченности, маргинализация религиозных учений (которые и прежде-то были малознакомы большинству последователей, а ныне вовсе стали выпадать из круга необходимых интересов, превращаясь в нечто экзотическое и избыточное), сведение масштаба регулярного участия в религиозных практиках до минимальных показателей, в основном за счет так называемых праздничных прихожан, и тому подобные явления.

От этого периодически звучит тезис о так называемом кризисе религии. Но вообще-то кризис — это показатель того, что организм еще борется за выживание. И действительно, повсеместно происходят трансформации, при которых образуется новый тип институциональности — сохранение и укрепление организационных функций конфессиональных сообществ при нечувствительности их участников к вероучительному контенту религий. Религиозные организации эффективно удерживают внешние маркеры, вроде упрощенных форм как бы религиозного поведения, уже почти не обязывая последователей вникать в доктринальные смыслы. Мистический опыт не исчезает при этом, но уходит в глубины приватного религиозного сознания.

Это — свидетельство не якобы упадка религии, но скорее переустройства институциональных устоев, реконструирования жесткого каркаса. Религии зримо получают новую востребованность, но не в их мистико-сотериологическом значении, а как символические представители этнической, социальной или политической идентичности.

Возможность сепарации религии и религиозности связана и с неизбежным расхождением между нормативным укладом любой религии, выраженным в кодифицированных учениях и канонических требованиях, и реальным сознанием и поведением последователей.

Баланс предписанного и реального поддерживается, пока сохраняется их пусть и противоречивое, но взаимосоответствие. Когда религиозная потребность не находит удовлетворения в предписанных нормах или же когда религиозные организации категорически предъявляют к последователям требования, выходящие за пределы религиозных настроений, наступает дисбаланс. Тогда возникает нередкое для современных дискурсов на религиозные темы

суждение о том, что вера (личное интимное переживание) и религия (учение, Церковь, обряды и т. д.) — это «не одно и то же».

Я исхожу из представления о том, что верующий — это такой человек, который сам себя считает, ощущает и понимает верующим. Подобная трактовка принята так называемым эмическим подходом. Она подразумевает критику в адрес тех исследователей религии, которым привычнее мыслить некий идеальный тип верующего, со всеми требуемыми конфессиональными атрибутами, а затем разыскивать этот тип и, не найдя большого массива соответствия, полагать, что «на самом деле» верующих становится заметно меньше.

Расхождение должного и сущего при самоидентификации людей с религией, происходящей преимущественно в режиме адаптации вероучительных норм к жизненному миру верующих, — это распространенное состояние в религиозной жизни любого современного общества. Из анализа такого состояния в России возможен, к примеру, вывод, что православия как единой целостности не существует, причем не только в силу разных исторических и этнокультурных обстоятельств бытия конфессии, но и поскольку «православная» идентичность может конструироваться из произвольных трактовок самого православия, совсем не обязательно предполагающих конфессиональные смыслы. Обычная ситуация — самоопределение в качестве православных без воцерковленности или даже вообще без веры в Бога (феномен так называемых православных атеистов). Аналогичные состояния свойственны и другим религиозным традициям (при известной специфике каждой из них).

Концепт религиозности вряд ли способен дать точное описание такой ситуации; скорее — его введение усугубит «конфликт интерпретаций», поскольку измерения и индикаторы религиозности, принятые как исследовательские инструменты, не выявляют смысловых и экзистенциальных мотивов самоопределения людей в отношении к религии.

В свете сказанного допустимо утверждать, что религиозность как бы выскальзывает из жестких институциональных объятий религии, да и часто не стремится в них оказаться вообще. Платой за такое выскальзывание становится делегирование верующими институциональных обязанностей религиозным профессионалам и «активному меньшинству» (что с подачи Грейс Деви именуется *vicarious religion* [11, p. 128]). Религиозность же витает вне прокрустова ложа религии, не очень далеко от него, но не стремясь полностью вернуться.

На свободе от религиозной институциональности возникает то плюралистическое разнообразие явлений — гибридизация, креолизация, бриколаж, транскультурация и проч., — которое уже трудно опознаваемо по традиционным «признакам религии». Сюда же добавим и феномены квазирелигий, парарелигий, киберрелигий (в виртуальном пространстве), сетевых религий. По точному наблюдению Д. Эрвье-Леже,

индивид строит свой духовный и религиозный микромир из калейдоскопа разбросанных повсюду элементов, почти всегда вырванных из того символического синтаксиса, который позволил бы их адекватно «прочсть». Что ж, надо просто

исходить из этого факта, а не тщетно сожалеть о тех ушедших временах, когда религиозная и идеологическая социализация в раннем возрасте способствовала созданию компактных, стабильных идентичностей, ясно друг от друга отличимых и социально идентифицируемых [10, с. 260].

Из аналогии с известной концепцией «множественных современностей» [12] уже напрашивается тезис и о «множественных религиозностях». Понятно, что уложить такую множественность в однозначную дефиницию просто невозможно.

* * *

Изложенное выше рассуждение подводит к предложению вывести понятие религиозности из исследовательского инструментария при рассмотрении религий. Разумеется, это не означает отрицания самого состояния религиозности. Но любое исследовательское намерение научно осмыслить религиозность будет наталкиваться на банальный и неизбежный вопрос: что является «зацепкой», первичным показателем и признаком религиозности? Дискуссионность ответов на этот вопрос снижает убедительность получаемых исследовательских результатов.

В отношении к религиям такой вопрос тоже уместен, но религии хотя бы имеют относительно зримые свидетельства своего присутствия в социальном пространстве. Конвенции по поводу признания этих свидетельств именно религиозными устанавливаются намного легче, поскольку предмет договоренностей явлен в формах материальной культуры и социальных практик, поддающихся различению, сопоставлению, классификации и прочим операциям познания.

Предложение отказаться от концепта религиозности освобождает исследователя от конструирования условных и всегда уязвимых определений. Это предложение можно рассматривать в ряду других «методологических отказов» (методологический атеизм, методологический агностицизм), периодически возникающих в религиоведении по мере развития научных представлений о религии.

ЛИТЕРАТУРА

1. 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций: монография / Под ред. Е. И. Аринина. — Владимир, 2014.
2. Бондаренко О. В., Леонова М. С. Религиозная идентичность: экспликация понятия // Гуманитарные и социальные науки. — 2010. — № 6.
3. Бреская О. Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования. — 2011. — № 12.
4. Каргина И. Г. Новые религиозности: социологические рефлексии // Вестник МГИМО (У). — 2012. — № 2.
5. Ленин В. И. Философские тетради. — М., 1969.

6. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. — Т. 23. — М., 1960.
7. Религиоведение: учебник для бакалавров / Под ред. И. Н. Яблокова. — М., 2012.
8. Рязанова С. В. Категориальный аппарат религиоведения: границы, принципы, парадигмы // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. — 2013. — Т. 13. — Вып. 1.
9. Смирнов М. Ю. Перспективы религии // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А. С. Пушкина. — 2013. — Т. 2. Философия. № 2.
10. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна / Пер. с фр. А. С. Агаджаняна // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2015. — № 1 (33).
11. Davie G. The Sociology of Religion: A Critical Agenda. 2nd ed. — Los Angeles; London etc, 2013.
12. Eisenstadt Sh. N. Multiple Modernities // Daedalus. — 2000. — Vol. 129. N 1.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ПСИХОСОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН

Статья посвящена рассмотрению основных подходов к концептуализации понятия религиозной идентичности, которые автор пытается синтезировать в типологическую модель. Конститутивную ее часть составляет осознание индивидом принадлежности к вероисповеданию и религиозному сообществу. Процесс осознания затрагивает несколько уровней: убеждения и представления, нормы и ценности, уровень религиозных практик, участия в жизни сообщества, а также влияние религии на мотивацию поведенческих актов и выбор социальных практик. Содержание религиозной идентичности формируется за счет аскриптивных факторов и самостоятельно конструируемых личностью слоев идентичности. В методологическом плане целесообразно разделение идентичности на индивидуальную и коллективную формы при условии их неразрывной взаимосвязи. Отмечается также противоречивый характер процессов идентификации и потенциальная конфликтность, коренящаяся в общей системе идентичностей современного человека.

Ключевые слова: религия, религиозная идентичность, культурная идентификация, индивидуальная, коллективная идентичность, конфликт идентичностей.

T. S. Pronina

Religious identity as a psychosocial phenomenon

The article is dedicated to consideration of the main approaches to the conceptualization of the concept of religious identity, on the basis of which the author tries to create a typological model. The constitutive part of such model is the individual's consciousness of belonging to a religion and religious community. The process of this consciousness involves several levels: beliefs and ideas, norms and values, the level of religious practice and participation in community life as well as the influence of religion on the motivation of behavioral acts and the choice of social practices. The content of religious identity is formed through ascriptive factors and identity layers constructed by the individual. In terms of methodology, the division of identity at the individual and collective forms on the assumption of their indissoluble interaction, is expedient. Also it is noted the contradictory nature of the processes of identification and potential conflict that rooted in the common system of identities of the modern man.

Keywords: religion, religious identity, cultural identity, individual and collective identity, conflict of identities.

* Пронина Татьяна Сергеевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г. П. Державина, tania_pronina@mail.ru

Феномен идентичности является предметом пристального внимания представителей различных областей социогуманитарного знания. Несмотря на многочисленные исследования, посвященные теме идентичности, концепт идентичности сохраняет свою проблематичность и незавершенность. Активный дискурс об идентичности и различных аспектах ее функционирования ведут психологи, социологи, философы, антропологи, религиоведы, языковеды, представители других социальных и гуманитарных дисциплин. Религиозная идентичность является частью общей системы идентичности, но требует уточнения своего содержания и места в системе других идентичностей. Статья посвящена рассмотрению основных подходов к концептуализации понятия религиозной идентичности.

Наиболее распространена точка зрения, что религиозная идентичность представляет собой исторически первую форму идентичности. Обряды, религиозные ритуалы, практики в древних и традиционных обществах являются важными структурными элементами функционирования социальных систем. Религия — источник базисных положений нормативных моделей обществ, которые впоследствии приобретают автономное по отношению к религии существование и независимо от нее оказывают влияние на различные сферы жизнедеятельности общества. Со временем взаимодействие социальных феноменов усложняется, меняются системы контроля, и уже религия испытывает на себе влияние нормативных и ценностных установок, получающих распространение на уровне сообществ, социума в целом.

Само понятие религиозной идентичности трактуется различными авторами довольно широко. Разнообразие подходов определяет сложность рассмотрения данной темы. Однако можно выделить несколько основных значений, конституирующих рассматриваемый концепт. Обычно под религиозной идентичностью понимают осознание собственной вероисповедной принадлежности, связанное с соотношением с религиозными представлениями, системой ценностей, норм, предписаний, запретов, моделей поведенческих актов, с традициями, обычаями, представлениями о семье, обществе, власти. Вторая составляющая этого процесса — осознание принадлежности к религиозному сообществу, реализующаяся двунаправленно: как готовность принять установления, ценности данного сообщества и как желание ощущать себя его частью, т. е. быть сопричастным его истории, культурно-историческому наследию и авторитету.

Необходимо различать процесс осознания — идентификацию и саму религиозную идентичность как результат данного процесса. Религиозная идентификация включает интериоризацию моральных и культурных норм религии, их усвоение и присвоение. Некоторые исследователи настаивают на том, что процесс идентификации может быть признан таковым, только если он имеет сознательный характер.

Первоначальный процесс религиозной самоидентификации проходит на уровне усвоения бытовых традиций, обычаев, моделей поведения, норм, ценностных ориентаций в семье. Осуществляется это в ходе самого «присутствия в среде», «участного» наблюдения во время проведения религиозных праздников, совершения обрядов, ритуалов, связанных с наиболее важными событиями семейной жизни, получившими религиозное освящение в традиции. В большинстве случаев

это события, связанные с жизненным циклом, которые приобрели сакральный статус во всех религиозных культурах: рождение, брак, смерть близких, прием пищи, те или иные формы освящения труда, жизненных занятий и т. п. К «присутствию в среде» следует добавить усвоение религиозных представлений, норм и принципов в ходе воспитательных, обучающих процедур и манипуляций.

Позже происходит осознанное определение собственной религиозной принадлежности. Чаще всего религиозная идентичность в качестве психологического конструкта оформляется в подростковом возрасте. Именно в этот период активно идут процессы самосознания, поиска собственного Я и его оснований.

Семиологический анализ термина «идентичность» обращает нас к значению отождествления себя с неким образцом. По мнению психоаналитиков, отождествление индивидом себя с неким образцом является глубинной потребностью. Идентификация связана с персонификацией, с осознанием собственного Я, наполнением его неким содержанием, заимствуемым у «образцов», усвоением определенных, значимых для индивида черт, их переработкой и трансформацией в собственные качества и предпочтения. Подражание образцам составляет необходимую часть процесса личностного формирования и процесса идентификации.

В случае с религиозной идентичностью данное понимание проявляется особенно четко. В религии всегда присутствует образец или образцы, обладающие набором предельно положительных характеристик, определяющих жизненный идеал, нормы поведения, ценности. Это предполагает, что конфессиональные предписания, нормы, запреты, регламентации повседневной жизни оказывают влияние на формирование представлений и убеждений, мотивацию поведенческих актов, выбор социальных практик.

Идентичность всегда представляет собой «проект», открытый для новых интеракций, в том числе и потому, что «между прототипом и его образом нет окончательного сходства» [2, с. 66]. В религиозной сфере данное положение реализуется особенно наглядно, поскольку образец чаще всего имеет статус идеала. Субъектность, представляющая этот идеал, обладает сущностной уникальностью, единственностью. И полное отождествление с ней невозможно. Кроме того, в формировании индивидуальной идентичности всегда присутствует множественность идентификационных образцов: человек подражает родителям, национальным героям, литературным и кинематографическим образцам и другим образным конструкциям.

И в религиозной идентичности невозможна абсолютная монолитность. Здесь мы обнаруживаем среди идентификационных факторов различные идеи, нормы, характеристики, влияние авторитета разных наставников, учителей, предпочтения в выборе нравственного и духовного идеала. И все это происходит в рамках одной (например, православной) идентичности.

В структуре идентичности мы обнаруживаем слои тесно взаимосвязанных предзаданных и самостоятельно конструируемых личностью видов и слоев идентичности, а также превалирование первых либо вторых. Под аскриптивными источниками идентичности мы понимаем те факторы, которые заданы индивиду и не требуют постоянного воспроизводства: расовые, территориальные, ландшафтные, этнические признаки. Но в конструировании идентичности также участвуют факторы, требующие постоянного поддержа-

ния и воспроизводства: например, профессиональные интересы, особенности социального статуса, образовательный уровень.

На наш взгляд, религиозная идентичность в рамках данной методологической модели находится в пограничной области. Так как, с одной стороны, религиозная идентичность человека формируется в предзаданной конфессиональной среде, в которой особенности религиозной традиции усваиваются в процессе социализации. С другой стороны, религиозная принадлежность не предопределена рождением, как этническая или расовая. Процесс религиозной идентификации необходимо включает этап осознания — осознанного выбора собственной религиозной принадлежности. В этнической идентичности это не так выражено и, как правило, становится актуальным только при попадании индивида в инокультурную среду. Особенность религиозной идентификации состоит в том, что она затрагивает круг вопросов, тесно связанных с формированием мировоззрения личности, с построением системы представлений о мире, а также с экзистенциальными проблемами жизни и смерти, смысла существования и др., перед необходимостью решения которых рано или поздно встает каждый человек. Поиски ответов на «проклятые» вопросы вводят индивида в круг проблем, требующих осознанного отношения к религиозной версии ответов. В формировании этого отношения, т. е. конструируемой идентичности, важную роль играют вышеназванные приобретаемые качества и статусы: образование, профессиональные занятия, социальное положение и другие.

Российский исследователь религиозности М. П. Мчедлов относил религиозные ценности к базовым в общей структуре личностной идентичности. Как традиционные константы в иерархии идентичностей они передаются от поколения к поколению и, таким образом, имеют долговременный и массовый характер. Ученый выстроил собственную структурную модель идентичности:

...в системе идентичностей ситуативные (социальные, политические, международные) отличаются как от примордиальных (гендерных, расовых), так и от традиционных, долговременных (этнических, религиозных) идентичностей не только своей длительностью, но и механизмом формирования. В первом случае преобладают сознательные, рациональные факторы, во втором — естественные (неизменные пол, раса), в третьем — немалую роль играет сила исторической инерции [6, с. 6].

Идентификационные принципы, согласно Мчедлову, признаются большинством народа, утверждаются «в его сознании, быте, во всей культуре в качестве “своей”», затем уже чуть ли не автоматически, «с молоком матери» передается все новым и новым поколениям «соплеменников». Такие имеющие исторический, массовый и долговременный характер этнокультурные устои, по мнению ученого, и позволяют относить тот или иной народ к определенной религиозной культуре. Он также особо подчеркивает, что в случае с религиозной идентификацией индивида

к осознанному выбору добавляются подсознательные инстинктивные установки, приводящие в действие механизм воспроизводства этноконфессиональных традиций и предпочтений. В результате среди представителей каждой общности

распространяются общие, подчас бессознательные стереотипы восприятия окружающей среды — социальной, этнической, природной, международной и т. д. [6, с. 6].

Однако приходится признать, что в самоидентификации современного человека, в том числе и современного россиянина, все большую роль играет именно личный сознательный выбор мировоззренческих и религиозных предпочтений. Ситуация религиозного плюрализма вносит изменения и в идентификационные процессы: в частности, выбор мировоззренческих, ценностных ориентиров становится все более сознательным, и роль примордиальных и долговременных условий снижается. Таким образом, уменьшается предписываемое значение традиции в формировании религиозной идентичности и возрастает роль личного духовного поиска, который в условиях плюрализма реализуется в вариативном пространстве.

В структуре религиозной идентичности происходит соотнесение религиозных потребностей, убеждений, индивидуальной истории с историей религии, социума. Если воспользоваться методологией анализа идентичности Э. Эриксона, то религиозная идентичность на субъективном уровне интегрирует индивидуальные религиозные потребности, способности, представления и множество внешних социокультурных факторов, прямо либо опосредованно связанных с религией. Таким образом, религиозная идентичность формируется как результат взаимодействия внутреннего и внешнего миров.

Ядро идентичности составляет комплекс социальных, дискурсивных компетенций. Так, на уровень религиозности влияет род занятий. Согласно результатам исследований Центра религиоведческих исследований Тамбовского государственного университета, больше всего респондентов, ответивших, что религия серьезно влияет на всю их жизнь, среди представителей силовых структур: армии, полиции. Можно предположить, что у тех, чья жизнь связана с риском для жизни, больше оснований возлагать надежду на сверхъестественную помощь и защиту. Наименьший же уровень влияния религии на их жизнь признали государственные чиновники. Возможно, причина этого в том, что их жизнь отличается стабильностью, они наиболее социально защищенная категория граждан, следовательно, меньше других испытывают потребность апеллировать к сверхъестественной поддержке.

На процессы религиозной самоидентификации существенное влияние оказывает внешний социокультурный контекст. Процесс религиозной идентификации у современного человека тесно связан с культурной идентичностью, что может развиваться вариативно. В религиозно-центрированном типе сознания религиозная идентичность занимает центральное место в иерархии идентичностей, оказывая решающее влияние на все сферы жизни ее носителя. Религия также может функционировать как элемент этнокультурной, общекультурной идентичности, что не требует от носителя такого типа идентичности обязательного исполнения норм и предписаний религии.

Некоторые авторы склонны относить религиозную идентичность к разновидности культурных идентичностей наряду с языковой, национальной, цивилизационной, как это делают И. В. Кондаков, К. Б. Соколов, Н. А. Хре-

нов [4]. При этом в отдельные типы выделяются политические идентичности, аскриптивные, территориальные, социальные. На наш взгляд, предложенная авторами типология довольно условна, а выделенные типы пересекаются, как, например, культурные и политические, или вбирают друг друга, как социальные и культурные, тогда как «ближайшее окружение» отнесено к признакам территориальных идентичностей наряду с климатическими условиями проживания.

Мы придерживаемся позиции, что «множественные» идентичности существуют в единстве индивидуальной или коллективной идентичности. Но в контексте современного дискурса об идентичности разделение культурной и религиозной идентичностей важно и необходимо. Это определяется усложнением характера взаимодействия религии и культуры и противоречивостью религиозного сознания и поведения современного индивидуума. Так, культурные нормы и ценности, имевшие в прошлом религиозное происхождение, сохраняют значение факторов социализации, консолидации, но их связь с религиозностью приобрела опосредованный характер. Вместе с тем сегодня нередко именно культурные традиции формируют религиозную идентичность индивидов. Имеют место и другие проявления названной противоречивости взаимоотношений культуры и религии в современном обществе.

Исторически религиозная идентичность была, как уже упоминалось, одной из первых форм идентичности. Однако сегодня на первое место вышли другие виды этнокультурных идентификаций. В современном обществе происходит трансформация религиозности, которая затрагивает и религиозное сознание, и поведение. Происходит замещение одних элементов в структуре социальной идентичности другими. Например, религиозная идентичность может замещаться другими видами идентичностей, а ее отдельные составляющие — новыми субидентичностями.

В ряде случаев может возникнуть конфликт идентичностей. Например, в сознании и поведении человека, генетически принадлежащего к одной культуре, но в результате попадания в инокультурную среду усвоившего нормы и ценности другой культурной традиции. Нередки такие примеры в среде последователей новых религий. Подобный конфликт развивается на личностном и на коллективном уровнях (семьи, религиозного сообщества), обнаруживая свои особенности. Усвоив в процессе семейного воспитания религиозные нормы, традиции, представления, индивид в сознательном возрасте может столкнуться с их несоответствием собственным духовным запросам. Если он не находит удовлетворение своих духовно-религиозных потребностей в ином сообществе, то возникает конфликт на индивидуальном уровне и уровне сообщества. Родственники, близкие люди, прежние друзья чаще всего не готовы сразу принять новые взгляды и представления. К тому же смена убеждений влечет за собой изменения образа жизни, интересов, круга друзей. Такого рода конфликт на внутрилличностном уровне протекает болезненно и разрешается формированием новой идентичности.

Конфликт индивидуальной и коллективной идентичностей разрешим только частично — в среде родственников, близких людей, для которых ценности сообщества преобладают над ценностями религиозной традиции. На уровне религиозного сообщества такой конфликт принципиально неразрешим, так как

самоидентификация сообщества отличается долговременным, историческим характером. Неотъемлемая черта самоидентификации религиозных сообществ, которая может быть более или менее выраженной, — это эксклюзивизм. В сообществах, отличающихся консерватизмом, и даже радикализмом, отказ от прежней системы верований и религиозных традиций может восприниматься в крайних оценках: как предательство, измена вере, народу.

Ряд авторов, в основном конфессионально ориентированных, считают возможным исходить из принципа «предписанного», наследуемого характера религиозной идентичности, т. е. если человек родился в православной семье, то он православный, если родился в мусульманской семье, то мусульманин. Однако если эта унаследованная на уровне традиции религиозность не воспроизводится в религиозной практике, то она носит формальный, декларативный характер. Такая «генетическая» религиозная идентичность, связанная только с фактом рождения, имеет тенденцию к угасанию.

Таким образом, процесс идентификации протекает как на неосознаваемом уровне в ходе усвоения привычных социальных практик, стереотипов поведения, связанных с религиозной традицией, так и необходимо предполагает сознательное самоопределение. В сфере религиозной идентификации присутствует «парадокс самоопределения»: индивид, определяющий свою религиозную идентичность, не всегда способен четко выделить признаки самоидентификации. Выраженный приоритет здесь обнаруживают внешние характеристики: ритуалы, обряды, бытовые обычаи, модели поведения. Значительно реже индивиды в подтверждение собственной религиозной идентичности апеллируют к вероучению, представлениям, убеждениям. Но для индивида идентичность представляет собой смысловую целостность, имеет нормативный и непрерывный временной характер, и при этом не всегда четко рационализируема.

Большинство исследователей различают индивидуальную и коллективную идентичности, указывая на их взаимосвязанный характер. Процесс формирования религиозной идентичности имеет многосложный характер и включает, помимо интериоризации личностью определенных норм и принципов, выявление сходства с представителями сообщества, к которому человек относит себя, и различий с представителями других подобных сообществ. Существенен вопрос о том, правомерно ли выделять коллективную идентичность как независимую от идентичностей личностей, составляющих коллектив, или же идентичность имеет исключительно индивидуальную природу, и тогда следует говорить не о коллективной идентичности, а о процессах интернализации индивидами норм, ценностей, значений, образцов, бытующих в сообществе и прошедших «хабитуализацию» (*habitualitat* (*лат.*) опривычивание — термин, используемый Т. Лукманом, П. Бергером).

Коллективная идентичность получила наибольшее рассмотрение в аспекте национальной, этнической и политической идентичностей. В качестве принципов идентификации чаще всего принимались язык, культура, биологические факторы. Национальная идентификация определялась как важное государствообразующее основание. Но авторы наряду с объективными факторами групповой идентичности указывали на присущее индивидам субъективное ощущение общности с «сообществом своих», а также на наличие иррациона-

лизируемых причин ощущения этой общности. Так, Г. Лебон утверждал, что определяет единство этноса не столько общность языка, среды проживания, политического уклада, а стоящие за ними «моральные и интеллектуальные особенности», формирующие идентичность этноса [5]. Но в качестве таковых могут рассматриваться и бессознательно усваиваемые передающиеся от поколения к поколению обычаи, установки, социальные стереотипы, которые образуют архетипические основания общности.

Поскольку система религиозных представлений и норм связана с религиозным сообществом или религиозной традицией, то индивид, делая выбор в пользу той или иной системы религиозных представлений, ценностей, норм, чаще всего определяет и собственную принадлежность к религиозному сообществу. Идентичность в смысле соотнесения себя с религиозным сообществом принято называть коллективной. Указанные выше сомнения в правомерности разделения индивидуальной и коллективной идентичностей определяются тем, что коллективная идентичность всегда реализуется на уровне индивидуализированного бытия. Однако мы считаем возможным использовать вышеназванное разграничение при анализе религиозной идентичности, рассматривая коллективную идентичность как коллективный универсальный паттерн, включающий архетипические образцы, идеи, модели и т. п. Так, С. Хантингтон считает, что индивид обретает идентичность только в группе, вхождение в другую группу делает возможным смену идентичности [7]. Дж. Фихтер исследователь католических приходов в США также настаивает на необходимости коллективного измерения религиозности:

Измерение социальной общности (communion)... означает, что религиозные люди, которых мы изучаем, в некотором смысле являются членами религиозной группы, вероисповедания или церкви. ...Одна из мер религиозного поведения обязательно должна отражать степень церковной вовлеченности в смысле социальных отношений с людьми, принадлежащими к той же религиозной группе [11, p. 173].

Индивидуальная и коллективная формы идентичности неразрывно взаимосвязаны. Процесс идентификации предполагает осознание, которое направлено на значимое для индивида. В индивидуальной форме процесс идентификации представляет собой своего рода интроспекцию комплекса представлений, норм на внутрилличностный уровень. Он связан с признанием определенных норм, представлений, поведенческих типов «своими», в качестве образцов, которыми «я» готов руководствоваться в своей жизни, что необязательно связано с осознанием принадлежности к определенной конфессии. В условиях современной религиозной свободы и широкого спектра духовных услуг человек способен удовлетворять свои религиозные потребности, не будучи членом организованного религиозного сообщества.

Однако очевидно, что религиозная идентичность формируется и на основе выявления сходства с представителями сообщества, к которому человек относит себя, и различий с представителями других подобных сообществ. Эта сторона процесса самоидентификации обращает индивида к содержанию коллективной идентичности. И выделяемые признаки также обладают значимостью для него. Содержание идентичности составляет осознание сопричастности к истории

и культурным ценностям этого сообщества, к принятым в нем нормам, стереотипам поведенческих актов, социальных ролей как типических образцов, мотивирующих его собственное поведение.

На коллективном уровне идентификация выражается в «опознании» «своих» и ассоциации с ними в Мы. В религиозной сфере предметом осознания является принадлежность к религиозному сообществу. Индивид осознает себя частью сообщества, представители которого исповедуют привычную или осознанно принимаемую им систему представлений, ценностей, традиций.

В концептуализации феномена идентичности необходимо учитывать различие, предложенное З. Фрейдом: психология человека самого по себе существенно отличается от психологии массы и человека в массе [8]. Таким образом, формирование индивидуальной и коллективной идентичностей происходит по-разному, под влиянием разных факторов. Например, культурные нормы, традиции, конституирующие идентичность сообщества, могут не относиться к числу значимых факторов при конструировании индивидуальной идентичности.

Коллективная религиозная идентичность затрагивает такой круг вопросов, как социокультурный, политический статус религиозного сообщества, его влияние на социум. В данном случае удовлетворяется не только потребность в сообществе «своих», тех, кто разделяет схожие взгляды, придерживается схожих норм, стремится реализовать близкие интересы, но и потребность в сопричастности культурным ценностям, транслируемым конфессией, ее историческому авторитету. В этом сегменте религиозная идентичность пересекается с общекультурной идентичностью.

Вместе с тем религиозная идентичность обуславливает способность индивида к ассимиляции личностного и коллективного религиозного опыта. Самоосознание приводит к самоопределению, по методике Б. Дубина, т. е. к определению собственной принадлежности к религиозному сообществу [3]. Единство названных двух этапов формирования религиозной идентичности проявляется в самопрезентации индивида в качестве члена религиозного объединения или в качестве принадлежащего к определенной религиозной традиции. Акты самопрезентации могут быть весьма разнообразными: от активного участия в жизни сообщества, исполнения религиозных ритуалов, предписаний до нефиксированного членства, эпизодического участия в религиозных обрядах, «размытого», неопределенного осознания собственной принадлежности к культурной традиции, проявляющейся в использовании религиозной риторики, демонстрации приверженности религиозным ценностям как культурным, художественным.

Коллективная идентификация продолжает сохраняться и в ситуации все большего распространения индивидуализированной религиозности. При этом она приобретает новые черты, отражающие функциональные изменения в системе «религия — личность — общество». Сегодня коллективная самоидентификация не всегда предполагает обязательное фиксированное членство в сообществе. Индивид может не посещать богослужения, собрания, не участвовать в жизни конкретной общины. И это не препятствует многим современным верующим идентифицировать себя в качестве последователей религиозного сообщества. Таким образом, коллективная идентификация для них реализуется не в исполнении религиозных практик и участии в приходской,

общинной жизни, а в обозначении «культурной связки» — акт самоидентификации в качестве последователя того или иного сообщества выражает желание обозначить свою сопричастность социокультурному статусу конфессии, ее культурному и историческому наследию. Однако многие исследователи религиозности считают, что для поддержания «живой» религиозности индивиду необходимо участвовать в жизни сообщества.

Мало иметь опыт обращения, — настаивает П. Бергер. — Главное в том, чтобы быть в силах продолжать его всерьез держаться, сохранять чувство его достоверности. Именно здесь вступает в дело религиозная община. Она задает необходимую вероятностную структуру для новой реальности. Религия требует религиозной общины, и жизнь в религиозном мире требует включения в такую общину [1, с. 256–257].

Опираясь на методологию функционального анализа в изучении роли религии в жизни общества и отдельного человека, можно сделать вывод, что превалирование коллективной идентичности над индивидуальной является показателем дисфункциональности в структуре идентичности и слабого развития личной религиозности. В процессе коллективной идентификации удовлетворяются не потребности в личной вере и индивидуальной религиозной практике, а такие антропологическо-психологические запросы, как потребность индивида в сообществе «своих», коллективе единомышленников, в ощущении причастности к общей судьбе, истории, культурным ценностям, что не требует обязательного религиозного опыта.

Вместе с тем очевидно, что константы, формирующие содержание коллективной религиозной идентичности, также являются фактором сохранения самости личности, ее психосоциальной устойчивости. Степень же укорененности в сознании и поведении индивида религиозных представлений и норм определяет место и роль религиозной идентичности в системе других идентичностей. Это влияет на мотивацию поступков, выбор форм социальной практики, которые также становятся опосредованными актами презентации религиозной идентичности. Если в иерархии идентичностей религиозная занимает высшие позиции, то система религиозных представлений, норм оказывает важнейшее влияние на мировоззрение и поведение личности. Если же религиозная идентичность, присутствуя в системе идентичностей личности, реализуется как элемент общекультурной, гражданской идентичности, то в этом случае религиозность слабо затрагивает уровень представлений и внутренних убеждений и обращена к внешним проявлениям религиозности — обрядам, обычаям, поведенческим актам, социальным стереотипам, транслируемым религиозной традицией.

Возвращаясь к процессу формирования и эволюции религиозной идентичности, необходимо заметить, что ее качественные характеристики влияют на функциональность личности в целом, способствуют поддержанию личностной цельности во внешнем, подверженном изменениям мире, что сохраняется и во взрослой самостоятельной жизни. Таким образом, религиозная идентичность, являясь фактором психосоциального развития, способствует

адаптации и устойчивости личности. Это проявляется во влиянии религии на формирование системы представлений индивида о мире и о себе, в поддержании стабильности этой системы, в решении ряда проблем, в детерминации структуры и качества поступков, социальных контактов посредством религиозных принципов и норм на протяжении жизни человека.

Религиозная идентичность не лишена противоречивости: с одной стороны, ей присущ консерватизм, проявляющийся в приверженности индивида привычным традициям, нормам. С другой стороны, она является динамической величиной и подвержена изменениям, которые происходят под влиянием внешних и внутренних факторов развития личности. К таким факторам следует отнести образование, получение новых знаний, возможность сравнивать разные мировоззренческие, религиозные системы, под влиянием которых происходит изменение собственных представлений. На формирование идентичности современного человека, в том числе религиозной, существенное влияние оказывают процессы урбанизации и рост мобильности. Исследователи приходской жизни отмечают, что в условиях города приход перестает быть территориальным образованием. Люди могут приезжать на богослужения в церковь с разных концов города. Сегодня на верующего в выборе прихода могут повлиять самые разные факторы, например, наличие супермаркета по дороге домой от прихода, что позволяет сделать по пути необходимые покупки, близко расположенные жилые кварталы — это оказывает влияние и на функционирование прихода. По мнению Дж. Шулера, коллеги Дж. Фихтера по изучению католических приходов США, уход приходов от территориального принципа «окормления» паствы негативно влияет на формирование внутриобщинной солидарности прихожан [10, р. 112]. А в связи с большим количеством верующих в дни праздничных богослужений взаимоотношения священника и прихожан становятся более обезличенными.

К внешним факторам, способным повлиять на процессы религиозной идентификации, относятся социально-политические кризисы и трансформации социальных структур. На выбор вероисповедной принадлежности также оказывает влияние социокультурный статус конфессии, ее роль в жизни общества и отдельных людей, масштабы и формы воздействия на формирование ценностных ориентаций граждан, позитивные инициативы церквей. Влияют на эволюцию религиозной идентичности и негативные факты, такие как социальная пассивность религиозного сообщества, неблагоприятные поступки священнослужителей и др.

Содержанию религиозной идентичности, несмотря на ряд сохраняющихся во времени констант, также может быть присуща противоречивость, проявляющаяся в сочетании трудносовместимых норм, принципов или даже полярных характеристик. Так, широко распространенный синкретизм как типическая черта религиозной идентичности современного человека демонстрирует усвоение религиозным сознанием элементов из разных религиозных систем, философских, парарелигиозных учений и их адаптацию к индивидуальным запросам личности. В силу развития новых форм коммуникации и получения информации, стирающих межкультурные границы и превративших мир в один глобальный информационный ресурс, субъект, конструирующий собственную

религиозную идентичность, перестает воспринимать элементы других культур как чуждые и неприемлемые.

При снижении контролирующей функции религии идеи, учения, культовые практики, элементы традиций современными россиянами все больше оцениваются с точки зрения удовлетворения духовных запросов. Примером может служить повсеместное распространение восточных медитативных практик, прежде всего йоги, так что мы имеем довольно странные формообразования в виде курсов «русской йоги» и т. п.

Характерный пример противоречивости религиозной идентичности — одновременное присутствие в религиозной идентичности россиян постсоветского периода религиозности и «безверия». Одно из проявлений этого феномена «религии без веры» (или «*belonging without believing*» — термин Д. Эрвье-Лежер) — Церковь без веры — сочетание декларируемой конфессиональной принадлежности и позитивистский характер мировоззрения, не готового принять религиозные постулаты, не находящие опытного подтверждения или противоречащие здравому смыслу и научному знанию. Так, в ходе опросов мы нередко сталкивались с тем, что современный россиянин охотно называет себя православным, и даже признает существование Бога, но не верит в существование ада и рая, склонен считать метафорой или мифом повествования о рае и аде, Воскресение Христа, учение о его втором пришествии.

Эта своеобразная «мозаичная» противоречивость («*bricollage*» у Д. Эрвье-Лежер), присущая религиозной идентичности современного человека и связанная с утвердившимся в обществе высоким уровнем свободы в мировоззренческом выборе, получает неоднозначную оценку. С точки зрения религиозной ортодоксии это негативное явление, ведущее к релятивизации религиозной истины. Но указанные тенденции оказывают стимулирующее действие на духовные поиски личности, способствуют возникновению религиозных новаций. Сказанное отражает тенденции, отмечаемые исследователями религиозности во всем мире: распространение личной религиозности, снижение роли религиозных институтов, все большее разнообразие форм духовного поиска.

Однако Т. Лукман, указывавший на распространение «приватизированной» религии, приходящей на смену институциональной религиозности, усматривал в данных процессах спасение религиозности в современном обществе [9, р. 251]. Религия перестала быть силой, которая оказывает решающее влияние на жизнь общества и индивида, утратила возможность принуждать к участию в жизни Церкви. Но рост личной религиозности, духовности выступает своеобразным способом сохранения религиозных принципов и норм на уровне индивидуализированного бытия.

Описанные изменения затрагивают и ценностные ориентации. Однако индивиды обладают ограниченными возможностями в смене ценностных систем. Изменениям в большей степени подвержены способы трансляции и интерпретации содержания ценностных констант, формирующих содержание религиозной идентичности.

Многие исследователи (Ч. Тейлор, Т. Лукман, Р. Инглхарт, Д. Эрвье-Лежер, П. Хилас, Л. Вудхед и др.) приходят к схожим выводам: изменение условий жизни приводит к серьезным изменениям роли религии в современном обществе.

Сегодня в религии личность человека и его чувства, переживания, индивидуальный опыт важнее, чем сохранение и воспроизводство религиозных институтов.

Таким образом, многочисленные существующие трактовки понятия религиозной идентичности можно синтезировать в типологическую модель. Конститутивную часть ее составляет осознание индивидом принадлежности к вероисповеданию и религиозному сообществу. Процесс осознания затрагивает несколько уровней: убеждения и представления, нормы и ценности, уровень религиозных практик, участия в жизни сообщества, а также влияние религии на мотивацию поведенческих актов и выбор социальных практик. Содержание религиозной идентичности формируется за счет аскриптивных факторов и самостоятельно конструируемых личностью слоев идентичности. В методологическом плане целесообразно разделение идентичности на индивидуальную и коллективную формы при условии их неразрывной взаимосвязи. Исследователи также отмечают противоречивый характер процессов идентификации и потенциальную конфликтность, коренящуюся в общей системе идентичностей современного человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995.
2. Гуревич П. С. Проблема идентичности человека в философской антропологии // Вопросы социальной теории. — 2010. — Т. IV. — С. 63–87.
3. Дубин Б. Векторы и уровни коллективной идентификации в современной России // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. — 2009. — 2(100). Апрель–июнь. — С. 55–64.
4. Кондаков И. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху. — М., 2011.
5. Лебон Г. Психология народов и масс. — СПб., 1995. — URL.: <http://socioline.ru/files/5/309/psihologia.pdf>.
6. Мчедлов М. П. Общие вопросы религиозной идентичности. — URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Mchedlov_obshie.pdf.
7. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. — М., 2004.
8. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого Я. — М.: Академический проект, 2014.
9. Luckman T. Religion situation in Europe // Social Compass. — September 1999. — Vol. 46, N 3. — P. 251–258.
10. Schuyler J. B., s. j. Northern Parish. A Sociological and Pastoral Study. — Chicago: Loyola University Press, 1960.
11. Fichter J. H. Sociological Measurement of Religiosity // Review of Religious Research. — 1969. — Vol. 10, N 3.

О «ЧЕСТНОЙ» ТЕОЛОГИИ И «ВЕРЕ БЕЗ ВЕРЫ»

В статье исследуется концепт «веры без веры», посредством которого деконструируется традиционное понимание веры, свойственное христианской религиозности. Автор приходит к выводу, что апофаза деконструкции, в рамках которой создан этот концепт, отвечает общей культурной тенденции к отрицанию трансцендентной Божественности в пользу имманентной глубины бытия и попытке освоения этой глубины сквозь призму всей совокупности человеческих практик. Проект демифологизации Священного Писания, следующий в русле этой тенденции, благоприятствует тому, что философский апофазис, освобожденный от теологической зависимости, призывается на место религиозной абсурдности, способствуя вытеснению традиционной веры и коррелирующего ей экзистирования на периферию культуры в интересах пролиферации культурного многообразия.

Ключевые слова: апофазис, вера, деконструкция, Ж. Деррида, Дж. Капуто, «слабая теология», постсекулярность, экзистенция.

V. N. Drobyshev

On the "honest" theology and "faith without faith"

In this article the author explores the concept of "faith without faith", by which the traditional understanding of faith, inherent in the Christianity, has been deconstructed. The author comes to the conclusion that apophatic method of deconstruction, amid which the concept of "faith without faith" has been created, respond to the common cultural tendency towards denying the transcendent Divinity in favor of immanent depth of being and to attempt of exploration of that depth through the prism of summation of the whole mankind's praxis. The project of demythologizing of the Holy Scripture, the next in line with this tendency, plays in favor to the fact that the philosophical apophasis, freed from the theological dependence, is called to the place of religious absurdity, contributing to the displacement of traditional faith and it's correlating existing to culture's periphery.

Keywords: Apophasis, faith, deconstruction, J. Derrida, J. D. Caputo, "weak theology", postsecular, existientia.

* Дробышев Виталий Николаевич — кандидат философских наук, докторант Русской христианской гуманитарной академии, v.drobyshev@mail.ru

«Глубина бытия», которая пришла на смену трансцендентному Богу и предстала в нашумевшей книге Дж. Робинсона «Быть честным перед Богом» [5] в качестве основания для «честности» современной теологии, мотивирована признанием того, что «весь строй нашего мышления был необратимо сформирован наукой» [1, с. 9]. «Повзрослевшее» человечество больше не верит в мифы о потустороннем Боге, предпочитая прислушиваться к голосам Бытия и Различия, которые, к счастью для теологии, не мешают говорить о вере как об очень важной способности нашего ума.

Серьезность, с какою эта мотивация была положена в основание столь радикальной трансформации теологии, одновременно поражает и глубоко печалит. Однако дело не в этой серьезности, с которой после С. Кьеркегора, записанного ею в свои союзники, можно было бы не считаться, а в ее причинах. Если бы дело состояло только в том, что картины Апокалипсиса перестали будоражить воображение человека, мировоззрение которого преобразовано наукой, а с гениями, подобными Данте или Мильтону, нашему времени не повезло, то одно это обстоятельство менее всего повлекло бы за собой отрицание трансцендентного Бога. Если Бога не оказалось на небесах и из этого стало очевидно, что Его нет нигде во Вселенной, то искать Его в глубине бытия можно было бы только в том случае, если бы наука неопровержимо доказала, что смыслом бытия является экзистенция. Невозможность такого доказательства вопреки научным иллюзиям на этот счет говорит в пользу того, что крах сверхнатурализма здесь совершенно ни при чем.

Скорее причиной этого послужил очередной антропоцентрический поворот, в котором человек, устав от многовековых апокалиптических ожиданий и молчания Бога, решил разгадать загадку своего существования, исходя из самого себя. Правда, достаточно скоро его предположение о том, что бытие определяется человеческим измерением, произвело обратный эффект, поскольку оно подспудно предполагало эквивокальность бытия, которая теперь оказалась целиком посясторонней и потому вдвойне нелепой. Раздался даже призыв мыслить «в пустом пространстве, где уже нет человека» [6, с. 362], который примышляет к бытию свои иллюзии. Поскольку эта крайность не могла быть удержана в силу того простого факта, что такое мышление ни человеку, ни бытию не нужно, возобладали срединный путь, сообразно которому экзистенция была призвана осуществлять себя в виду всего, к чему она находит себя способной, не подчиняя свои возможности какому-то единому правилу или цели и тем более не устанавливая подобные правила для Бытия.

Этот выбор разума и повлиял, по нашему мнению, на возникновение «веры без веры» [8, р. 61–63]. Разрушение опыта, устремленного к трансцендентному, привело к новому пониманию религии, которая теперь спокойно может именовать себя атеистической, поскольку в горизонте абсолютной имманентности она перестала определяться дуализмом теизма и атеизма. Вот как говорит об этом Дж. Капуто:

Религия — не корпус верований и текстов, дающих нам привилегированную информацию о происхождении и судьбе Космоса или представляющих нам окно, через которое мы могли бы мельком увидеть другой мир вне пространства и времени. Ее «значение» должно заключаться в «как», в способе бытия, модусе бытия-в-мире [7, р. 106].

На это можно было бы сказать, что такая религия перестала быть религией, и получить ответ, что «религия» есть не застывшая сущность, а зов из глубины бытия, который манит в эту глубину, не являясь как правилом, по которому можно было бы выстроить однозначный путь к ней, так и знаком того, чем она является. Бог как предельное отрицание сущего есть жест самого бытия, которым, помимо прочего, отрицается и какая-то его собственная сущность, которой оно было бы подчинено. Одним словом, ответ был бы основан на открытомся разуму крахе «гипостазированного» трансцендентного, в чем, начиная с Гегеля, он уже должен был неоднократно увериться.

В этом пункте мы подходим к тому моменту рациональности (не важно, классической или новейшей), вследствие которого вера подчиняется способности разума, образуя такой модус его существования, когда он не может достичь изначальной самоданности или аподиктичности, но, несмотря на это, вынужден умозаключать, поскольку этого требует его архитектурная природа. Учение Канта о регулятивных идеях является законченным выражением этого понимания веры, которая предстает в нем в качестве «теоретически недостаточного суждения». Если, однако, оставить в стороне «доказательство Канта» и остановиться на гипотетической сущности регулятивных идей, приняв во внимание, что Кант не отвергал однозначно возможность обнаружения догматического содержания в максиме антитезиса, то станет заметно, что акт веры не совпадает с предельными рациональными полаганиями, т. е. не является действием разума, посредством которого он утверждает тезис или антитезис для объяснения феноменальной сущности мира.

Экзистенция, определяющая себя посредством веры, абсурдна. Это не та абсурдность, которая тождественна бессмысленности существования, хотя последняя отсылает к вере, поскольку выражает противоречие между экзистированием, которое не подчиняется причинности, наблюдаемой в порядке бытия, и самим этим порядком, из которого она не может быть получена. Вера утверждает абсурд, который находится за пределами разумной способности, направленной на обеспечение высшего синтеза знания в перспективе той или иной апофатической гипотезы. Апофатическая непостижимость ничего не может дать экзистенции, поскольку последняя ищет себе дом вне порядка бытия, которому она противоречит. Поэтому как абсурд не совпадает с непостижимостью, так и вера не является модусом разума.

Деконструкция создала новое понимание непостижимого, которое свободно от зависимости перед философским Абсолютом. Однако от этого непостижимое не стало абсурдным. Деррида не случайно потратил много усилий на размежевание деконструкции и негативной теологии. Общим знаменателем этого размежевания признается то, что понятия «различание», «след» и т. п. в отличие от негативно-теологического дискурса не ведут к утверждению онто-теологического Сверхсущего. Но главное отличие, на наш взгляд, в сугубой апофатичности «невозможного», не содержащего в себе никаких теологических утверждений, которые могли бы претендовать на религиозную абсурдность. «Слабая теология» хотя и продолжила дело деконструкции, но отошла от нее именно в этом ее самом существенном, как нам кажется, пункте, утвердив апофатическое «невозможное» на месте религиозного абсурда.

Если мы возьмем апофазис в его истоке, каковым является вторая часть платоновского «Парменида», то обнаружим, что по своей природе он несколько не теологичен. Платон не случайно назвал рассуждения, составляющие эту часть, упражнением в диалектике, которая ничего не говорит о Благе как философском корреляте Бога, о бессмертной душе, о демиургии и о прочих теологических вещах. Апофазис — это предельные рациональные полагания Единого и Иного, которыми разум обуславливает бытие сообразно своей склонности к усмотрению его истины в тождественной неизменности либо текучести.

Эта сугубо философская природа апофазиса стала достаточно быстро теологизироваться, и уже у неоплатоников Единое предстало не только философским абсолютном, но и философским Богом. Тот чисто теологический момент, который связан с утверждением бессмертной души и возможности ее неслиянного соединения с Единым, был, благодаря гению Плотина, настолько искусно увязан с апофазой Единого, что его абсурдность осталась незамеченной. Так апофазис стал негативной теологией еще до Дионисия Ареопагита и под этим именем просуществовал вплоть до нашего времени. Однако упомянутые споры вокруг негативной теологии в творчестве Деррида показали совершенно ясно, что обвинение апофазиса в общем онто-теологическом предприятии относится не столько к нему самому, сколько к использованию его богословием в качестве метода наряду с другими философскими методами, как будто он после этого стал непригодным для философии. Между тем концепты, которые создал Деррида, как это особенно наглядно показал Дж. Капуто в отношении «невозможного», являются именно апофатическими. Причем они удивительно схожи с концептами буддизма, которому принадлежит философское первенство в реализации апофазы Иного, предполагающей отрицание субстанции, самости и Абсолюта [9, р. 234].

Единое и Иное — это область, где правит разум, совершая гипотетический шаг к трансцендентному, т. е. к основанию бытия, которое бытием не определяется. То трансцендентное, которое объявляется «глубиной бытия», в этом свете предстает случаем деградации богословского разума, который выпал из богословия, чтобы обосноваться на уровне второй гипотезы «Парменида». Если к тому же учесть влияние, которое он испытывает со стороны философии Различия, то можно заметить его склонность к тому, чтобы заменить Единое этой гипотезы на Иное.

Таким образом, «честность» теологии, с которой мы начали, должна быть честным признанием в упадке веры, а не в ее якобы очищении от «детских» представлений. Она построена на все той же претензии разума, считающего себя ответственным за поддержание «предустановленной гармонии», которая со времен Канта была изъята из мира и помещена в субъекта. Если считать подлинным делом теологии проверку того или иного толкования религиозной предметности, возвещенной откровением, на соответствие изначальной религиозной абсурдности, то дело «честной» теологии, взявшейся проверять соответствие

этого абсурда рациональной гармонии, которая теперь определяется горизонтом апофатического «невозможного», оказывается совсем не теологическим. Поэтому когда речь заходит о том, что необходимо пожертвовать абсурдом, поскольку он противоречит накопленному опыту, достижениям разума и уровню развития воображения, давно перешагнувшего библейский сверхнатурализм, то делается это не ради веры, а вместо нее. Когда отвергают трансцендентное ради глубины бытия-в-мире (ибо трансцендентно то, что не определяется бытием, а не то, что прячется за сущим, играя в $\lambda\eta\theta\eta/\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$), то это значит, что абсурд уже подменен тайной («имманентной трансцендентностью»), в которой нет ничего, что не было бы проблемой рационального познания.

* * *

Чем в этом контексте предстает «вера без веры»? Смысл этого концепта состоит в освобождении веры от любого догматического содержания. «Деконструкция не может иметь возражений против веры, потому что деконструкция сама является верой, имитируя и повторяя структуру веры в веру без догмы» [8, р. 57]. Когда Деррида восхищается словами Ангелиуса Силезиуса о том, что Бог должен умереть, если Он хочет жить для нас, то, по ту сторону возможных коннотаций с архетипической смертью Бога в своем творении, в его мысли звучит чистая интенция веры, которая переполнена силами, но предчувствует свою обреченность на то, чтобы свести весь этот горизонт к чему-то конкретному. В последнем случае ей оставалось бы только умереть примерно так же, как, по преданию, умер Фома Аквинский. Деррида противится этой смерти, и его размежевание с негативной теологией оказывается далеко не простым, поскольку он видит в ней направленность на то, чтобы максимально лишить эту конкретность репрезентативности, законченной предметности. Однако негативная теология не решает проблему смерти веры, поэтому деконструкция требует превзойти ее в пользу «невозможного». Мы должны дарить вопреки невозможности дара и верить вопреки невозможности того, чтобы Бог веры одновременно не был бы Богом, т. е. не просто умер, как гласит архетип, а никогда бы не существовал в качестве Начала.

Возможна ли такая «пустая вера»? И вместе с тем возможна ли вера, которая уже уверена? Как определить грань, на которой пустота, еще не став наполненностью, дает возможность верить, не сваливаясь в уверенность, после которой в качестве дела жизни в перспективе смерти остается разве что сама смерть?

Думается, Деррида поспешил здесь с обвинениями в адрес негативной теологии, поскольку ее дело не определялось лишь тем, чтобы выскочить из структур репрезентации в пространство невообразимого, где вера застывает в своей направленности-на, не имея возможности достичь своего предмета, и потому как бы сохраняет видимость собственного существования. Дело в том, что «невозможное», противопоставленное этой «оргиастической» негативности, все же некоторым образом возможно. Оно, конечно, не дано и не может быть определено, а саму неданность его как изначального нельзя адекватно

помыслить, но именно им определяется всякое дело человеческой жизни. Абсурд вечной жизни, начавшейся во времени, явно относится к другому порядку невозможного, нежели все то, что может заключать в себе конечность. Сказать такой невозможности «да» — отнюдь не означает утвердить ее как позитивный предмет своей уверенности, задающий единообразное правило всякому существованию. Подлинный абсурд и есть собственно невозможность, в сравнении с которой всякая иная остается возможностью жизни, так или иначе настроенной или нацеленной. Мысль о «невозможном» не спасает веру, а подменяет ее.

Здесь уместно вспомнить рассуждения Кьеркегора об Аврааме, «отце веры», поступок которого не может выступить ни образцом, ни тем более правилом, по которому можно было бы определить веру. Каждый из культурных ландшафтов, которые Кьеркегор намечает, чтобы вписать в них историю Авраама, создает возможность веры. Из каждого из них можно подняться на гору Мориа, но ни один из них не производит веру как необходимое действие бытийной расположенности Авраама. Она возникает из абсурдного, из того, что не является даже самой этой парадоксальной расположенностью. И, родившись, она не воплощается в качестве культурной предметности, которая отныне могла бы продуцировать себя как некую сущность в благоприятствующей среде. Когда Августин говорит: «люби Бога и делай что хочешь», мы видим эту же абсурдность, как если бы пример Авраама не толкал к безрассудству, подобному его поступку, а, наоборот, превращал его в запрет, указывающий на то, что повторение пути Авраама скорее убьет веру, чем сделает ее возможной. Для веры нет никакой всеобщей любви к Богу, нет для нее и всеобщего Бога: «...религиозная парадигма является чем-то прямо противоположным (иррегулярным и частным)» [4, с. 280]. Нет правил, по которым можно было бы сделать веру абсолютной возможностью, достоверным результатом своих усилий.

Отсюда видно, что абсурдная невозможность собственно экзистенциальна, тогда как «невозможное», нацеленное на неопределенное будущее, в котором его ждут непредвидимые воплощения, способно удовлетворить страсть к умножению различий, но никак не надежду стать «вечным решением во времени» (С. Кьеркегор). «Невозможное» зовет экзистенцию осуществлять свои бытийные возможности, а абсурдная невозможность напоминает ей, что даже в своей последней глубине бытие остается равнодушным к ее предельному чаянию. Вера отнюдь не умирает, уверившись в своем предмете, ее не нужно спасать, заменяя этот предмет «невозможным», которое в вере как раз не нуждается. Нужно лишь увидеть, что уверенность веры есть «не уверенность раз и навсегда, но уверенность, которая обретается с бесконечной, личной, страстной заинтересованностью, с ежедневным обретением заново надежного духа веры» [4, с. 70].

* * *

И все же мы не решимся записать «веру без веры» в разряд теологических симулякров, поскольку она является не только лишь интеллектуальной подменой, но и судьбой веры. Она, скажем так, есть пример внутреннего само-

отрицания веры, реализация ее желания задействовать способность разума, чтобы покончить с собой.

«Слабый Бог», к которому привела деконструкция, отвечает «взрослой» вере, не нуждающейся в детских картинках. Она должна научиться обитать в собственной стихии (говоря словами Гегеля, который требовал того же и на тех же основаниях от мышления). «Сняв» материю исторических пророчеств, вера должна вернуться к себе и стать чистой формой в-себе и для-себя сущего духа, в которой он обладает собой абсолютно, чего нельзя сказать ни об одной системе знания, на которую он может оказаться способным. Пока дух пребывает в себе, он живет ожиданием предреченного. И лишь вполне вернувшись к себе, он находит эти пророчества ступенями к осознанию своей сущности, которая сказывается не в способности управлять сущим посредством знания, а в том, чтобы бытие обнаружило себя в нем как Различие, не задающее себе никаких правил и никакой эсхатологии.

Бытие деконструкции живет тем, что всегда оказывается более слабым, чем сущее, и именно через эту манящую ничтоже-сущность всегда неожиданым для порывов, которыми наполняется его бездонная слабость. Не Дух, а материя, не сияющая сверх-предметность, а не-сущая бес-предметность. Не трансцендентный разрыв, а имманентная складка, не высь, а глубина, не мощь, а всепреемство, не вечность, а бесконечность, не память, а забвение, не всевозможность, а невозможное. Подобно *хоре*, квазитрансцендентальная структура «невозможного» манит и дает приют всему, что имеет силу состояться, тщетно стремясь заполнить собою его пустоту. Оно будит творческую силу всякого сущего, но не дает ему надежды осуществить себя как тотальность, перед которой все преклонят колени, поскольку оно никогда не становится чем-то возможным, уравнивая все возможности и равно ускользя от их агрессии. Никакое сущее не способно на эту могущественную слабость, поскольку она есть совершенная невозможность сущего, нисколько ему не трансцендентная.

Таким образом, «слабый Бог» оказывается судьбой веры, когда она отрицает догматическую предметность в надежде унять экзистенциальную страсть к абсолютному самоутверждению, т. е. стремится покончить с собою так, чтобы экзистенция обрела покой в мире, которому она — как это следует «честно» признать — принадлежит без остатка. Иллюзия того, что она противоречит порядку бытия, должна быть уничтожена. Но это уничтожение не может состояться вполне, поскольку оно является апофатическим полаганием разума, которое, как мы отмечали, остается лишь гипотезой. Нетрудно заметить, что вера здесь все же сохраняется, но уже как вера в небытие, которое исключало бы зависимость бытия от собственной истории. Перед нею появляется нечто весьма похожее на гераклитовского *παῖς παῖζων*, игры которого не имеют никаких заранее установленных правил, в том числе не определяются и тем, каковы были результаты предшествующих игр. Разница лишь в том, что теперь не нужно ждать абсолютного обновления мира, зачинаемого новой игрой, но следует увидеть это безначальное начинание внутри него самого. Экзистенцию приглашают участвовать в этих играх, обещая ей такую смерть, которая не оставит от нее никаких следов, то есть обещают нечто такое, что, опять же, противоречит порядку бытия и потому нуждается в вере.

Однако Деррида говорит: «Если бы я был уверен, что для меня было бы возможным заменить “невозможное” “Богом”, тогда все стало бы возможным. Вера стала бы возможной, и когда вера становится просто возможной, это больше не вера» [цит. по: 7, р. 36]. Иными словами, вера невозможна так же, как дар или справедливость, поэтому может показаться, что мы навязали небытие в качестве нового предмета для веры, не заметив главного — в «невозможное» нельзя верить так, как верят в Бога или в материю. В подтверждение нашего промаха можно привести слова С. Жижика о том, что и для материалиста на месте веры должно оказаться «что-то вроде “неверы”, чистой формы веры, лишенной своей субстанциализации: “невера” по-прежнему остается формой веры, подобно нежити, которая, будучи живым мертвецом, остается мертвой» [3, с. 66]. «Невозможное» не является абсолютом — ни в философском, ни в теологическом смысле, поэтому никакого предмета для веры из него извлечь невозможно.

Опыт «без-абсолютного» апофазиса давно известен философии. Примерно в то же время, когда Плотин говорил об иллюзорности мира, этот опыт осуществил Нагарджуна. «Невозможное» деконструкции означает такую же, как у него, не-данность изначального («первой ступы» из известного видения Нагарджуны). Оно открывается через устранение логоса как собирающей силы, переводящей бытие в дискурс, который водружает над ним Абсолют и тем самым препятствует свободной игре различий. Вера невозможна потому, что ни один предмет, даже абсурдный, не может претендовать на воплощение «невозможного».

И все же. Пусть «невозможное» исключает всякий абсолют (хотя само это исключение неизбежно становится абсолютом, подобным нирване), пусть в его горизонте вера становится «неверой», но в само это превращение нужно поверить, поскольку для веры нет иной инстанции, кроме ее самой. Отрицая абсолют, экзистенция должна принять решение о себе на все времена и различия, а разум, как мы помним, не может сделать это за нее. Опуская вполне очевидные ходы мысли, укажем на то, к чему мы ведем: для экзистенциального осуществления «веры без веры» нужно увериться в том, что такой дхармы, как «я» не существует, что самости не грозит умирание в дурной бесконечности времен. Именно увериться, а не гипотетически утвердить, оставаясь лишь «спекулятивным мыслителем» (С. Кьеркегор).

Таким образом, «вера без веры» является апофатическим концептом, посредством которого вера в очередной раз надеялась покончить с собой. Желание сбросить бремя «диалектики неуверенности» одинаково движет и «честной» и «слабой» теологией. В обоих случаях речь идет о совершенствовании веры, после которого от нее, как мы видели, мало что остается. Очевидно, в Конституции «О Божественном откровении» Второго Ватиканского собора, где говорится о более глубоком уразумении Откровения благодаря дарам Св. Духа [2, с. 286], имеется в виду совсем другое совершенствование веры. Однако само представление о том, что вера может быть более или менее совершенной, предполагает ее прогрессивное развитие из неразвитого состояния. Поэтому оно легко может стать поводом для того, чтобы искать это совершенство в обращенности к бытию без Бога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бультман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Пер. с нем. Г. В. Вдовиной под ред. С. В. Лёзова // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. I–II. — М.: РОССПЭН, 2004.
2. Документы II Ватиканского Собора / Пер. с лат. А. Коваль. — М.: Паолине, 2004.
3. Жижек С. К материалистической теологии / Пер. с англ. А. Смирнова // Логос. — 2008. — № 4 (67). — С. 55–66.
4. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с датского Н. Исаевой, С. Исаева. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
5. Робинсон Дж. Быть честным перед Богом / Пер. с англ. Н. Балашова. — М.: Высшая школа, 1993.
6. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. — СПб.: А-сacд, 1994.
7. Caputo J. D. The return of anti-religion. From radical atheism to radical theology // Journal for Cultural and Religious Theory. — 2011. — N 2, vol. 11. — P. 32–125.
8. Caputo J. D. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion. — Bloomington: Indiana University Press, 1997.
9. Loy D. The Deconstruction of Buddhism // Derrida and Negative Theology. — Albany: State University of New York Press, 1992. — P. 227–253.

БОГОСЛОВИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

УДК 271.2

О. Е. Иванов*

ОБ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ПРИОРИТЕТАХ В ХРИСТИАНСТВЕ

В статье рассматривается, каким образом философская мысль и философское образование в целом могут способствовать сегодня вхождению человека в христианскую Церковь. Автор стремится показать, что многие важные понятия богословия не подлежат истолкованию без обращения к их философскому контексту. Таким образом, на путях философского осмысления достигается их актуализация и выход их смысла в сферу культуры.

Ключевые слова: богословие, покаяние, воцерковление, философия, мышление, культура.

O. E. Ivanov

Intellectual priorities in Christianity

The article discusses how the philosophical thought and philosophical education in general, can facilitate a person to join the Christian Church today. The author seeks to show, that many important concepts of theology are not to be construed without the reference to their philosophical context. So, on the way of a philosophical comprehension, actualization and the way out for their senses in the sphere of culture is reached.

Keywords: theology, penance, in-churching, philosophy, thought, culture.

Сегодняшнее время в России можно назвать временем оглашения, вхождения в Церковь. Люди, пережившие состояние никогда доселе не бывшего в мире неверия и ставшего специфически российским явлением религиозного невежества, впервые усваивают истинное значение самого слова «Бог», знакомятся с азами христианского вероучения. Парадокс, но, как показывает опыт Князь-Владимирского собора в Санкт-Петербурге, большую часть слушателей огласительных курсов составляют люди, уже принявшие Святое крещение. Они сделали это, что называется, по зову сердца, но без должной

* Иванов Олег Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой богословия Русской христианской гуманитарной академии.

вероучительной подготовки, не вполне осознавая смысл Таинства и теперь стремятся войти в Церковь не только сердцем, но и умом. Ознакомление с учением Церкви предполагает, что мы получаем и усваиваем те ответы на наши вопросы, которые дает именно Церковь, основываясь на Священных книгах и трудах Ее великих отцов и учителей. Именно Премудрость Божия, а не мудрость человеческого ума имеет здесь значение, оттого столь естественно звучит совет входящему в Церковь отложить философские труды и всерьез заняться богословием. Ведь стихия философии — это вопросы, которые так и не находят окончательного разрешения, а верующему человеку прежде всего нужны ответы, иначе он не будет знать, во что верит, а значит, не будет и верующим. Катехизис, собственно, и есть собрание четких и окончательных ответов на вопросы оглашаемого. Такая структура катехизисов предполагает, что оглашаемые без помощи хорошо знакомого с основами вероучения наставника, действуя «своим умом», никогда не смогут войти в Церковь и никакая философия им здесь не помощница.

Действительно, взяв в руки Катехизис, должно отложить в сторону платоновский «Пир», другой вопрос, надолго ли? Не может ли наступить время, когда философское чтение окажется путеводителем в храм, а кажущееся приобретение знания о догмате едва ли не препятствием к действительному вхождению в него? Иными словами, можем ли мы, оставаясь на почве философии, двигаться в богословском направлении? При этом под философской почвой мы будем иметь в виду не внешние сведения о философии, которые у нас часто принимают за философское образование и которое, как правило, ничему не мешает и не помогает, а принятие в себя самого духа философии, собственного перехода на философские позиции. В качестве же темы, способной привести к ответу, остановимся на важном богословском вопросе о призвании человека. Здесь, поскольку речь у нас идет о философии, имеет смысл обратиться к М. Хайдеггеру, который, пожалуй, подытожил наиболее заметные поиски философской антропологии XX в., подытожил тем, что оставил вопрос о человеке открытым, т. е. всякий раз заново решаемым в процессе актуального философствования, не имеющим никаких окончательно выстроенных координат. Только философствуя, т. е. находясь в процессе актуального мышления, мы постигаем существо человеческого. Всякие же попытки определить его, опираясь на некие константные дефиниции типа «человек есть разумное животное» или «социальное существо», заранее обречены на неудачу. «Человечность» подлежит не описанию, а демонстрации, т. е. имеет не объектную, а субъектную природу. Философия в этом смысле есть единственное «человеческое дело». Но будучи непрерывным действием, философия постоянно, по словам Хайдеггера, ускользает от нас, делая всякий раз открытой проблемой само существо человека.

Как и куда прикажете ускользать от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? Однако знаем ли мы, собственно, что такое мы сами? Что есть человек? Венец творения или глухой лабиринт, великое недоразумение и пропасть? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наше существо не быть нам чужим?

Как прикажете философии не тонуть во мраке этого существа? Философия — мы как-то вскользь, пожалуй, знаем — вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание незнаний, которые в любой момент можно добыть из книг; но — мы лишь смутно это чувствуем — нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор [8].

Казалось бы, подобные вопросы противоречат не только духу Катехизиса, но и самим основам православного вероучения.

Действительно, разве мы не знаем, что человек — венец Творения, подобие Божие. Пусть хайдеггеровскими вопросами задаются люди внецерковные, — может быть, таким образом они увидят всю шаткость собственной позиции, неминуемый внутренний срыв в пропасть, в никуда. Православный же человек должен принимать посильное участие в благовествовании уже откровенной Истины, а не ставить под вопрос не подлежащее никакому сомнению ветхозаветное и евангельское слово о человеке. И вот здесь, пожалуй, нужно сразу же сослаться на очень важную цитату из творения св. Григория Нисского «Об устройении человека»:

Ведь если бы природа образа постигалась, а первообраза — была выше постижения, то такая противоположность созерцаемого в них обличала бы погрешительность образа. Но поскольку природа нашего ума ускользает от познания, и это по образу Создавшего, то значит, она точное подобие превосходящему, своей собственной неведомостью являя отличительную черту неприступной природы [3, с. 31].

Итак, поразительное совпадение мысли (вплоть до слова «ускользает») великого учителя Православной Церкви и, наверное, последнего крупного европейского мыслителя XX в. уже заставляет нас не спешить расстаться с философом. Дальнейшие шаги показывают, что богословию и философии явно по пути с позитивно-научной антропологией в ее претензии на знание существа человека. Человек, выговаривающийся до предельной ясности и ведущий последний спор, уже никогда не вернется к человеку, понимаемому как «совокупность общественных отношений», оставляя за подобными определениями лишь историческое значение. Философское продумывание темы окажется несовместимым вообще с каким бы то ни было внешним и случайным для человека утверждением о его сущности. Внешним и случайным, несмотря на всю важность входящего в определение качества, той же социальности. Любой разговор о человеке, как мы знаем, пусть даже соответствующий предмету, должен сменяться выговариванием самого человека, если речь идет о его сущности. Всякие представления, всякая внешняя данность здесь снимаются.

Совершенно иная ситуация складывается в отношении философии к откровенному знанию. Сотворенность человека по образу и подобию Бога ни при каких условиях не подлежит философской критике. В свою очередь, истина Писания не исключает, а, напротив, делает все более необходимой

и ответственной философскую рефлексию, призванную открыть этот образ. вовсе не обладающий свойством очевидности, о чем и говорит св. Григорий Нисский в цитированном отрывке. Природа нашего ума ускользает от нас, и в этом ускользании проявляется ее подобие «образу Создавшего». Поэтому мысль должна следовать этой ускользающей природе, стремиться ускользнуть вслед за ней от всяких мнимочевидных утверждений, от замкнутых на самое себя состояний, в которых лишь по видимости проявляет себя истина сущего.

Подлинно христианский смысл подобного рода движения выражен в важнейшем богословском понятии «*metanoia*», с которым философствование обнаруживает удивительное сходство. Приведем в этой связи слова Л. П. Карсавина, возможно, самого сильного философского ума среди русских мыслителей. Слова эти относятся к последним годам его жизни, когда Карсавин был репрессирован и помещен в советский лагерь. Его пребывание там описано в замечательной книге А. А. Ванеева «Два года в Абези».

Пунин не был привержен особой религиозности, но иногда позволял себе щегольнуть стилизованным в этом духе оборотом речи. Как-то он сказал Карсавину:
— Изрядно мы нагрели, раз нам дается столь длительное время для покаяния.

Под длительностью времени он имел в виду, наверное, назначенный приговором срок заключения, который у каждого из нас был не менее десяти лет.

— Покаяние — дело душеполезное, — сказал Карсавин, — но еще важнее переосмысление.

Пунин моргнул переносом, удивленно помолчал и спросил:

— Это вы сами изобрели?

— Нет, не сам, — сказал Карсавин.

Слово «покаяние» является неточным переводом греческого слова «*metanoia*», которое более правильно передается по-русски как умоперемена. В русском переводе проповедник говорит: покайтесь. А для греческого слушателя этот призыв звучал: перемените ум. Христианство проповедовалось людям, воспитанным в представлении эллинистической культуры, для которых христианская идея была нелепостью, безумием. Поэтому им и говорилось: перемените ум. А перевод евангельского текста с греческого на славянский был сделан в то время, когда воспитание, руководимое Церковью, строилось целиком на христианском вероучении. Вот почему благочестивые переводчики, рассудив, что надобность в перемене ума отпала, нашли подходящим передать это слово как покаяние, которое сохраняло полноту своего значения в смысле таинства примирения с Богом. Поскольку покаяние означает осознание своей вины и ответственности, оно входит в умоперемену как ее частное значение. Наше время требует, чтобы христианская идея была осознана заново. Поэтому актуальным сделалось исходное значение евангельского слова: перемените ум.

Умоперемена означает преодоление релятивизации Абсолюта, выход мыслью за пределы природных понятий ума. Ведь разум сам как таковой есть именно сверхприродная способность человека, и мысля сверхприродно, разум действует в своей стихии.

Умоперемена означает переосмысление прежде всего непосредственного содержания жизни [2, с. 27–28].

В сказанном Карсавиным важна не сама по себе расшифровка греческого слова, а указание на значение, которое оно приобретает сегодня даже в большей степени, чем во время, когда оно прозвучало в разговоре, который приводит А. Ванеев. Требование «умоперемены» — это одновременно реальное дело философии, ее собственно «человеческое дело». И тем самым одновременно и прежде всего исполнение воли Бога. Это значение слова ясно выражено в обращении апостола Павла к своим слушателям в афинском Ареопаге:

Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться; Ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых (Деян 17: 30–71).

Для нас крайне важно, что эти слова апостол произносит перед философами, главным образом стоиками и эпикурейцами, которые решили выслушать его, так как их «заинтересовало» новое учение. Речь здесь идет именно о слове μετανοια, которое в синодальном переводе в соответствии с той логикой, на которую ссылается Карсавин, передано как «покаяние». Но обращающийся к философам апостол Павел говорит именно об умоперемене, действительно требуя от них переменить ум, сдвинуться с точки зрения наличного «непосредственного содержания жизни». Требование не сразу понятное, так как философы, поскольку они философы, за непосредственную действительность и так не держатся, устремляясь к «целому и предельнейшему». В этом плане заслуживает особого внимания их реакция на слова апостола Павла. «Услышав о воскресении из мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время» (Деян 17: 32). Откуда же такая нечувствительность, ставящая философа в один разряд с человеком заскоруждой души и внушающая сомнение в том, что философия с необходимостью «работает» на философию?

Оправдание не оправдание, но кое-какое объяснение здесь все же как будто бы есть. Исторически появление философии связано с преодолением мифа. Философское мышление радикальным образом противопоставляет себя мифологическому. Так вот, всевозможные превращения, представления о переходе из одного мира в другой были свойственны как раз мифу (вспомним о периодичном возвращении на Землю от Аида Персефоны).

Вследствие ее радикальной инаковости всему, что происходило раньше, философия сделала невозможными подобные превращения — подчинив реальность логике, трезвому и обоснованному рассуждению, не допускавшему никаких иррациональных скачков. Воскресение из мертвых наверняка могло быть воспринято именно в мифологическом ключе, истолковано как призыв вернуться назад уже после произошедшей однажды «умоперемены», перехода от мифологической мысли к философской. Слушатели апостола Павла не могли отдать себе отчета в масштабах подлинной метаноии, которая требует идти не назад, к логике превращения, а вперед, к неведомой еще никому логике Воскресения. Философ не может закрепиться на достигнутом рубеже, так как в этом случае его мысль приобретет статус непосредственной достоверности,

обычного восприятия, хотя по форме она будет отличаться от данных в чувственном опыте вещей. Философ должен все время идти вперед, к «цельному и предельнейшему». Именно таков призыв апостола Павла, для большинства так и оказавшийся неслышанным. «Некоторые же мужи, приставшие к нему, уверовали: Между ними был Дионисий Ареопагит и женщина именем Дамарь и другие с ними» (Деян 17: 34).

Однако подобная потеря чувствительности к своей собственной задаче не есть свойство философии как таковой, она неизбежно должна была остановиться перед событием Воскресения вследствие его радикальной инаковости всему, что происходило раньше. Можно сказать, что за несколько веков до этого, когда философия преодолевала непосредственную действительность мифа, а не превращала в непосредственную действительность свою собственную мысль, она действовала именно в перспективе Воскресения. Стоики же и эпикурейцы завершали собой эпоху античной философии и невольно смотрели назад, а не вперед. В то же время, когда речь шла о новых эпизодах преодоления мифа, эллинистическая философия обнаруживала свою близость христианству, движение в одном с ним направлении. Например, Лукиан, рассказывая историю некоего Александра, авантюриста, который объявил себя Богом, спекулируя на мифологических представлениях толпы, пишет:

Кроме всего предпринятого в Италии, Александр придумал также следующее: он установил какие-то мистерии, продолжавшиеся три дня подряд, с шествиями, в которых участвовали носители факелов и жрицы, объяснявшие священнодействие.

Как в Афинах¹, первый день мистерий начинался возгласом: «если какой-нибудь безбожник, христианин или эпикуреец, придет подсматривать наши тайные богослужения, он будет изгнан; верные пусть приступают к таинствам в честь бога, в добрый час. Непосредственно после этого возгласа происходило изгнание. Александр первым произносил: “Христиан — вон”, а толпа отвечала: “Вон эпикурейцев”» [цит. по: 5, с. 143].

Что же касается продвижения исключительно вперед, за границы не только мифа, но и самой эллинистической философии, то об этом говорит, пожалуй, самый значительный апологет II в. св. Иустин Философ:

Мы научены, что Христос есть перворожденный Бога, и мы выше объявили, что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя считались за безбожников: таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие [4, с. 316–317]².

¹ Элевсинские мистерии в Афинах начинались с возгласа «haiad, mystai» — «к морю, посвященные».

² Здесь издатели текста делают пояснение, что за безбожников Сократа и Гераклита считали прежде всего сами язычники.

Примечательно, что древнегреческих философов Сократа и Гераклита св. Иустин поставил в один ряд с ветхозаветными пророками, подчеркивая тем самым значимость философского делания в постижении Истины. Движение мысли осуществилось именно вперед, оставляя за собой мнимые истины языческих мифов и вообще всякую возможность удостоверить истину вне перемены ума. Но всякое движение вперед есть движение ко Христу, ибо оно оставляет мир сей во имя Небесного Царства и встречи с его Господином, в каком бы необычном виде, с точки зрения неискушенного в умозрении церковного человека, это движение ни представлялось.

Приведем только один фрагмент Гераклита, свидетельствующий о реальности совершенной им умоперемены.

Но напрасно они, запятнанные кровью, жертвоприношениями хотят очиститься, как если бы кто-либо, вступив в грязь, грязью пожелал бы обмыться. Безумным посчитал бы его человек, заметивший, что он так поступает. И этим статуям они молятся, как если бы кто-либо хотел разговаривать с домами; они не знают, каковы боги и герои». Истинное божество тем самым в представлении Гераклита ничем не схоже с теми богами, которым поклоняются его соотечественники. Он видит то, чего не видят они. Столь же поучительна сама биография философа. Его жизнь — бесконечное отторжение простой непосредственности данного, общепринятого, доходящее до крайних форм, делающее почти невозможным само пребывание Гераклита среди людей. Вот как пишет о Гераклите Диоген Лаэртский: «Он был высокоумным, как никто, и всех презирал, как это явствует из его сочинения, где он говорит: “Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем”». Ибо «Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум, могущий править всей Вселенной». Гомер, по его словам, заслуживал того, чтобы его выгнали с [поэтических] состязаний и высекли, да и Архилох тоже. Он говорил также, что «своеволие надо гасить пуще пожара» и что «народ должен сражаться за попираемый закон как за стену [города]». Нападает он и на эфесцев за то, что они изгнали его друга Гермодора, в следующих словах: «Все взрослые эфесцы заслуживают того, чтобы их казнили... и с другими». Когда они просили его дать им законы, он пренебрег их просьбой, сославшись на то, что город уже во власти дурного государственного устройства. Удалившись в святилище Артемиды, он играл с детьми в кости (астргалы), а обступившим его эфесцам сказал: «Что удивляетесь, негодяи? Не лучше ли заниматься этим, чем с вами участвовать в государственных делах?» Впав под конец в человеконенавистничество и став отшельником, он жил в горах и питался травами и растениями. Заболев от этого водянкой, он спустился в город и, говоря загадками, спрашивал у врачей, могут ли они из ливня сделать засуху. Они не поняли, а он закопался в бычьем хлеву, надеясь, что тепло от навоза испарит влагу [из его тела]. Ничего не добившись и этим, умер шестидесяти лет от роду [следует эпиграмма Диогена] [6, с. 176].

Наверное, многое в этом небольшом тексте способно покорибить читателя. Например, эти удары наотмашь, адресуемые мирным, к тому же весьма почитавшим Гераклита согражданам. Никто не изгонял его, не причинял ему ущерба. Гераклит сам объявил эту войну.

Лишен всякого величия или, по крайней мере, благопристойности и сам уход философа из жизни. Разве так завершается жизнь великого мыслителя? Пусть жестока казнь, в которой гибнет не подчинившийся тирану и оставшийся верным своей мысли другой греческий философ Анаксагор, в ней все же есть нечто эстетически выразимое, нечто такое, против чего наше эстетическое же чувство не протестует.

А здесь? «Закопался в бычьем хлеву». По правде говоря, велик риск, повторяя эти слова, вызвать брезгливую и недоуменную реакцию слушателя. Ведь сказанное на грани того, что вообще подлежит описанию и находится за пределами слова как такового. И не только вследствие внеэстетичности, выхода за грани формы, но также связанного с ним смыслового тупика. Сказать так — значит и самому оказаться в каком-то жалком и смущенном положении. После «навоза» речь как-то сама собой теряет патетику, необходимый минимум «высокого стиля». Но ведь сам св. Иустин говорит о Гераклите и Сократе: «жили согласно со Словом, согласно со Христом».

Это согласие не может быть, конечно, помыслено как подражание, ибо Гераклит не знал Христа воплотившегося. И в то же время он знал Христа Грядущего. Знал не по Имени, не по Образу, а по самому факту собственного исторжения из «мира сего», не христианского мира, способного молиться «этим статуям». Мы видим, что и Иисус Христос в Евангелиях бесповоротно отстраняет от Себя всех, кто слишком упорно не хочет принять Его, не хочет «переменить ум». Но также мы знаем, что всякое дело Спасителя совершается в полноте Его любви к нам. Гераклит не знает такой любви, способной до конца быть постигнутой лишь в крестной смерти Спасителя за всех нас. Он не знает любви к Истинному Богу и любви Истинного Бога. Но он уже знает любовь к мудрости, повелевающую ему удалиться в Святилище Артемиды во имя хранимого им Логоса и даже не позволяющую ему для спасения собственной жизни вступить в общение с теми, кому этот Логос недоступен: «Но те не уразумели...» Мы видим тем самым необычный и непривычный характер совершившейся умоперемены. Это не царственное возвышение над жизненными обстоятельствами, не надежное пребывание на высоте истины, а рискованный прорыв к неизвестному «цельному и предельнейшему». Рискованный опять-таки не с эстетически удовлетворительной позиции «благородного риска» или риска во имя достижения «возвышенных целей», а риск оказаться за границами всего благородного и возвышенного. «И тогда он закопался в бычьем хлеву».

Но вспомним, где через пять веков родился Спаситель мира: в укрытии для овец, и помещался в яслях, ибо «не было им места в гостинице» (Лк 2: 7).

Он спал, весь сияющий, в яслях из дуба,
Как месяца луч в углубленье дупла.
Ему заменяли овчинную шубу
Ослиные губы и ноздри вола.
Стояли в тени, словно в сумраке хлева
Шептались, едва подбирая слова.

.....

Конечно, место, где родился Богомладенец, было тут же преображено его божественным присутствием. Но изначально оно было иным, это было именно укрытие для овец, хлев, куда снизошел Господь. Мы сегодня практически уже не можем воспринять всю глубину смирения Христа, так как хлев тот давно уже Царский дворец и его «хлевность» уже почти не просматривается. Так же как и крест воспринимается не как орудие кары, позорной казни, а как орудие победы над смертью. Своим концом Гераклит возвращает нас к непереносимости первоначального восприятия, позволяет пережить бессмысленность и ужас произошедшего. Великий философ умер в хлеву. Спаситель мира родился в укрытии для овец и умер на кресте. События неосозмеримые по своему онтологическому статусу, но сопоставимые в плане понимания того, что же произошло в Иудее. Гераклит не преображает своей смертью хлева, и потому «хлевность» последним начинает переживаться в своем изначально данном смысле. Хлев, т. е. ситуация мира до Боговоплощения, начинает быть равным самому себе, а не украшаться перспективой преображения. Тем самым и смирение Христа, не погнушавшегося родиться в таком месте и в дальнейшем подвергнуться позорной казни, осознается в подлинном масштабе. Произошедшее с Гераклитом как-то проясняет важнейшие события новозаветной истории. Как, впрочем, и наоборот. Самоотверженное сохранение в себе Логоса, которое осуществляет Гераклит, приобретает смысл в Боговоплощении и Воскресении. При всем, повторяю, различии этих событий: Иисус Христос — Богочеловек, а Гераклит только человек, — они в то же время проясняют друг друга и создают возможность любому другому человеку осознать, насколько само восприятие событий Священного Писания часто оказывается для нас внешним и не доводится до необходимой ясности. Путь к этой ясности как раз и осуществлен не только в мысли, но и самой жизнью мыслителя, жившего «в согласии со Словом». Хлев, просим прощения за слишком частое употребление этого малоблагозвучного слова, вообще оказывается штукой страшной. Его мрак свидетельствует о непроясненности, «скотскости» души того человека, который, «яко свинья», не распознал Бога. Это тьма незнания, того самого незнания, от которого героически отстраняется Гераклит, ибо он не живет в хлеву, а гибнет в нем. Через мысли и пути жизни Гераклита мы прозреваем это незнание в себе, замечаем легковесность наших представлений о Рождестве и Воскресении, широту нашего пути. Фольклорные рождественские колядки, действительно радующие сердце, не должны лишать нас полноты видения Образа Рождества, где присутствует черная расселина неведения и неверия, неведения такой души, всегда готовой раствориться в неведомом. Расселина крестной смерти Христа уже каким-то образом предчувствуется Его рождением в укрытии для овец, осознать произошедшее и помогает Гераклит своей философской биографией.

Не то чтобы хлев сам по себе ужасное место, ужасно то, что человек не смог уразуметь, за исключением избранных, Кто лежит в яслях, и человек, допускающий нечестие своим незнанием, приравнивает себя к обычным обитателям хлева. Те же обитатели позже соберутся вокруг Голгофы.

В глубь этой черной расселины ускользает философия, давая все же высветить во мраке человеческого перспективу просветления через перемену

ума, отказ от всевластия непосредственно данного, так как оно есть непосредственная данность неведения. «Этим статуям они поклоняются».

Подводя же итоги, можно сказать, наверное, следующее. Не дай Бог нам считать, что хлев, где закончил свои дни Гераклит, тот же самый, где родился Спаситель, ибо место, где родился Иисус Христос, вообще не может быть «тем же самым». Но не дай нам Бог и считать, что это нечто совершенно иное, что в той царской пещере не было ничего от пещеры обычной, простой, где люди содержат скот.

Философствование обязано разрешать дилемму, давая образ того, что человек может приблизиться к своему существу, только постоянно выходя за свои пределы; выход же за пределы не имеет иного ясного результата, кроме приближения человека к самому себе. Соотнести эту ситуацию можно только с христианским вероучением. Всякая иная попытка понять поступки Гераклита (а они неотделимы от его мысли — Гераклит философ как в теоретическом, по нашей нынешней терминологии, так и в практическом смысле), опираясь на иные, выходящие за пределы собственно философствования реальности, не выявляет глубины смысла этих поступков, а только производит впечатление до конца именно по смыслу неясного.

М. Хайдеггер приводит выдержку из трактата Аристотеля «О частях животных» АП, с. 45 а17 и комментирует ее. Вот эта выдержка:

Рассказывают о слове Гераклита, которое он сказал чужеземцам, желавшим встретиться с ним. Придя, они увидели его греющимся у духовки. Они остановились в растерянности, и прежде всего потому, что он их, колеблющихся, еще и подбадривал, веля им войти со словами: «Здесь ведь тоже присутствуют боги!»

Рассказ говорит сам за себя, но кое-что в нем стоило бы подчеркнуть.

Толпа чужеземных посетителей, с любопытствующей назойливостью желающих видеть мыслителя, при первом взгляде на его жилище разочарована и растеряна. Она ожидала застать мыслителя в обстоятельствах, несущих на себе, в противоположность обыденной незадачливости человеческой жизни, черты исключительности, незаурядности и потому волнующей остроты. Толпа надеется, благодаря посещению мыслителя, набраться известий, которые — хотя бы на некоторое время — дадут материю для занимательной болтовни. Чужеземцы, желающие его посетить, думают увидеть его, возможно, как раз в тот самый момент, когда он мыслит, погруженный в глубокомуие. Посетители хотят «ощутить и пережить» это не для того, чтобы, скажем, самим заразиться мыслью, а просто для того, чтобы иметь возможность говорить, что они видели и слышали такого-то, о ком люди, опять же, всего лишь говорят, что он мыслитель.

Вместо этого любопытствующие находят Гераклита у печи. Это совершенно обыденное и неприглядное место. Вообще говоря, здесь пекут хлеб. Но Гераклит занят у очага даже не выпечкой хлеба. Он здесь находится только для того, чтобы согреться. Так в этом и без того уже обыденном месте он выдает всю скудость своей жизни. Вид продрогшего мыслителя являет собой мало интересного. И любопытствующие тоже сразу теряют

от этого разочаровывающего вида охоту подходить ближе. Что им тут делать? Обыденное и незаманчивое обстоятельство, что кто-то продрог и стоит у плиты, каждый может сколько угодно наблюдать у себя дома. Зачем для этого надо было отыскивать мыслителя? Посетители собираются уходить обратно. Гераклит читает на их любопытствующих лицах разочарование. Он замечает, что для толпы уже одного отсутствия ожидавшейся сенсации достаточно, чтобы заставить только что прибывших сразу же повернуть обратно. Поэтому он заговаривает, чтобы их подбодрить. Он, собственно, приглашает их все-таки войти словами: «eivnai gar kai entauqa qeous» — «боги присутствуют и здесь тоже».

Эти слова показывают обитель («этос») мыслителя и его поведение в каком-то другом свете. Сразу ли поняли его посетители и поняли ли они его вообще так, чтобы видеть потом все другим в этом другом свете, рассказ не говорит. Но то обстоятельство, что история эта рассказывалась и даже донесена преданием до нас, нынешних, коренится в том, что сообщаемое ею вырастает из атмосферы гераклитовской мысли и характеризует ее. Kai entauqa, «здесь тоже», у духовки, в этом обыденном месте, где каждая вещь и каждое обстоятельство, любой поступок и помысел знакомы и примелькались, т. е. обычны, «здесь ведь тоже», в среде обычного, eivnai qeous — дело обстоит так, что «боги присутствуют» [7, с. 215–216].

Но как мы можем прокомментировать сам хайдеггеровский комментарий?

Итак, толпа посетителей застаёт Гераклита в неподобающей для мыслителя ситуации и испытывает разочарование. Но Гераклит не растерялся и произнес фразу, приведшую всех в изумление. Пришедшие вдруг поняли, что великий мыслитель не тот, от кого ждешь как бы заранее известного подтверждения собственных предрассудков по поводу мысли «в обстоятельствах, несущих на себе противоположность обыденной незадачливости человеческой жизни». Именно в обыденной незадачливости и должен предстать мыслитель, чтобы продемонстрировать силу своей мысли, открыть пришедшим то, что они до сих пор не знали, — неожиданное место обитания богов. В сознании пришедших происходит переворот, свидетельствующий, что есть мыслитель в действительности, а не понаслышке или согласно привычному представлению о нем. Но находим ли мы здесь исчерпывающую иллюстрацию, способную прояснить и уравновесить все странности мысли и поведения философа? Сказал ли здесь Хайдеггер самое главное о Гераклите и соответствующее собственно хайдеггеровской же заявке на «предельнейшее»?

По крайней мере можно утверждать, что никакой умоперемены у него Хайдеггер не открыл. Тот скачок мысли, который порождается фразой: «Здесь ведь тоже присутствуют боги», есть достижение максимума возможного в уже наличном состоянии ума, просто это максимально возможное должно стать действительным через обнаружение в совершенно неожиданной ситуации «продрогшего мыслителя». Боги, привычно занимающие троны на горных высях, вдруг оказываются у простой духовки для выпечки хлеба. Не то чтобы пришедшие не смогли бы ни при каких условиях сами об этом догадаться, ведь им просто невозможно было не знать, что боги могут проникать всюду. Но чтобы так, с предельной конкретностью, могущей сравниться с ударом гро-

ма, сказать: «и у духовки тоже» — требовалась личность масштаба Гераклита, т. е. после его реплики боги действительно стали всюду присутствовать для тех, кто говорит о богах, а не фигурировать в общих заявлениях, не подтвержденных собственным опытом.

Однако, повторим, ничего радикально нового не произошло. Просто плохо известное стало хорошо известным. Чтобы соответствовать сказанному о Гераклите св. Иустином Философом, этого мало. Не соответствуют выявленные Хайдеггером смыслы и многому из того, чему учил сам Гераклит. Прежде всего — о каких богах идет здесь речь? Вероятно, о тех, что известны пришедшим, которые просто почему-то не догадываются, что их боги способны обитать в местах, на первый (до размышления) взгляд не подобающих. Иначе все вообще теряло бы смысл, встретиться на одной почве философ и посетители вообще не смогли бы, а они встретились. Но пришедшие — как о них отзывается М. Хайдеггер — не более чем любопытствующая толпа. А толпа у Гераклита просто, как говорят, по определению не может знать, «каковы боги и герои». Стало быть, здесь Гераклит делает шаг навстречу толпе? Он, который самого Гомера советовал высечь розгами, за его — *самого Гомера*, — с точки зрения Гераклита, невежество. Пусть даже так, и мыслитель действительно сплеховал или пошел на уступки из соображений несвойственной ему, правда, вежливости. Но тогда возникшая ситуация принадлежит как бы уже и не самому мыслителю и не открывает самого существенного в его личности — знания о почти никому, а уж толпе наверняка неведомом Логосе, ради следования которому Гераклит идет, по сути дела, на самопожертвования. Это нежелание отступить от каким-то образом открывшегося Логоса заставляет Гераклита грубо прогнать эфесцев, среди которых наверняка были достойные люди, не чета толпе вышеупомянутых посетителей.

Таким образом, история, рассказанная Аристотелем, для Гераклита, если брать существо его учения, не характерна и показывает лишь подступы к этому существу.

Верный до конца избранному пути, Гераклит должен был крикнуть любопытствующим на манер того, что он сделал в отношении эфесцев: «Зачем пришли, негодяи?» Но тогда он уж точно был бы принят за безумца, и никакой по-хайдеггеровски внятной истории не получилось бы. Ситуация не смогла бы разрешиться в пределах общих для хозяина и посетителей смыслах, которые, правда, им и ими не с равной степенью ясности осознавались. Но именно подобный скачок и означал бы перемену ума, ведущую к неведомому Богу. Мы заранее отказываемся от того, чтобы дальше моделировать ситуацию. «Скруглить» ее нельзя ни посетителям, ни нам, сказать, что в крике «вон, негодяи!» проявляется Логос, как-то тоже не получается. Поведение Гераклита вообще с трудом подлежит публикации, о чем мы уже заявляли. И не случайно Гераклит с Логосом «один на один». Его ведение никому другому, в пределах понимания попытки построить комментарий типа хайдеггеровского, не открыто, ни современникам великого эфесца, ни нам. Во всем ясно лишь одно — бегство Гераклита от остальных людей. Осознание им собственной исключительности заставляет его всеми возможными путями отгораживаться от мира. Но сам по себе этот самоотракизм

ничего содержательного не говорит о Логосе. Он лишь показывает, что Логос бесконечно выше — не только самих ожидающих застать мыслителя в обстоятельствах, несущих в себе «противоположность обыденной незадачливости», но и их богов. Однако, ошарашенные не слишком гостеприимным хозяином, посетители вряд ли сумели бы истолковать оскорбления как способ приближения к Истине.

Для самого философа Логос также не открыт наподобие непосредственно воспринимаемых предметов, можно даже сказать, что он не открыт философу вовсе. Гераклит лишь знает о неотменимом присутствии Логоса и необходимости постичь его сверхусилием собственной мысли. В этом стремлении он и перерастает сам себя, выходя за пределы себя самого как наличного, и тем самым приходит к себе иному, нами не фиксированному, но раскрывающему себя в горизонте предельных возможностей. В этом сверхчеловеческом усилии и открывается человеческое по максимуму, т. е. собственно человеческое. Никак не соприкоснувшийся с подобного рода самопреодолением, никто не может знать о себе, так как не достиг собственных границ, не стал собой. Тогда слова об образе и подобии остаются словами, увлекательным или не очень рассказом, но не реальностью, которая требует именно раскрытия существа человека, ибо ведь именно о человеке в его существе идет здесь речь.

Поэтому однажды вскользь прочитавший их не знает о человеке ничего, так как, чтобы говорить о человеке, нужно самому им стать, т. е. совпасть с существом человека. Именно с этой точки открывается подлинное значение сказанного в Писании. На библейской Истине работа ума не прекращается, а только начинается, разворачивается как в богословском, так и в философском плане.

Богословский план есть экзегеза читаемого, а философский — экзегеза читающего. Образ Божий в человеке не является предметом непосредственной достоверности, так как сам человек не является сам для себя таким предметом. Сказать, что человек — это философ, значило бы сегодня породить бездну непонимания, но тем не менее на подобном тезисе следует настаивать. Ведь любить мудрость, стремиться к знанию означает нескончаемый выход за пределы самого себя, своего наличного состояния. Человек не отправляется от себя как всякий раз уже наличного, некоторой устойчивой точки, содержащей в себе его истинную реальность, а приходит к себе, так как его, человека, истина не в нем самом, а в Прообразе или Первообразе, подобием которого человек действительно становится, но не есть в смысле исходного, наличного и привычного состояния.

Движение к Первообразу через актуализацию в себе образа и есть философствование. В этом смысле любой стремящийся стать собой человек и тем самым вообще человек — философ, так как стремится узнать себя сверх известного. Знание — это не чистая осведомленность о чем-то и тем более осведомленность о самом себе, а именно открытие себя и тем самым обретение себя. Знание — не состояние безразличия к тому, что человек есть, в том смысле, в каком он должен стать, так как бытие человека в пределе есть его становление. Любовь к мудрости есть реальный процесс самоизменения, так

как мудрость, знание как предмет, любви никогда не предпослана в качестве заранее известного, скажем, идеала. Идеал не может быть предметом становления, вернее, его основой, так как он в каком угодно смысле, пусть даже чистой возможности, уже есть и таким образом сопрячен непосредственно данному в человеке. Любовь к мудрости всегда открыта, и лишь эта открытость создает перспективу встречи с Истиной.

Пришед же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают меня, Сына Человеческого?

Они же сказали: один за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков.

Он же говорит: а вы за кого почитаете Меня?

Симон же Петр отвечая сказал: «Ты — Христос, Сын Бога Живого».

Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах (Мф 16: 13–17).

Истину того, что Сын человеческий есть Сын Божий, мог открыть Симону-Петру только Бог, человеческий разум дойти до нее сам по себе не имеет сил. Но в то же время будет неверным утверждение, что истина открыта тому, кто до этого мысленного акта почитал, как и другие люди, Иисуса Христа за человека, Иоанна Крестителя или одного из пророков. Семя упало на возделанную почву, когда, следуя за Иисусом Христом, Петр мог все более и более убеждаться, что перед ним Тот, Кто еще никогда не приходил на землю, Кого еще никто доселе не встречал среди людей, Кто неизмеримо выше самих пророков. Откровенное знание увенчало собой внутреннее и в масштабах человеческого происходящее преобразование самого Петра, предуготовление к тому, чтобы ответить Иисусу Христу так, как он ответил, передавая не только то, что открыл ему сейчас Бог, но и всю историю своего предшествующего преобразования, дела собственного, человеческого, хотя и воле Божией свершаемого. Можем ли мы назвать ход этого преобразования философствованием? Никакого рассуждения или размышления здесь не наблюдается. Когда с тобой Бог, они и неуместны, тогда твое дело — быть с Богом. Но это бытие с Богом не равновесное пребывание устойчивого в самом себе человека, а стремительная метаморфоза, когда всякое прежнее знание становится незнанием в перспективе открытия, превосходящего всякие человеческие представления Истины. Мысли как таковой, в привычных для нас понятийных формах, здесь нет, она в этом состоянии просто не успевает раскрыться. Но происходящий акт преобразования соответствует экзистенциальной основе самой же мысли — как бы содержит в себе субстанцию мысли, предельную ее смысловую концентрацию, в которой она уже перестает узнавать самое себя. Это не противоположение мышлению, по своей сущности отодвигающее мышление в сторону как бы за ненужностью, а сверхмышление, мышление, в котором человек просто не успевает мыслить в привычном значении слова. Но умоперемена налицо, выход за достигнутые пределы человеческого очевиден. Жизнь с Богом есть предельная концентрация жизни, когда всякий иной предмет созерцания, кроме видения и слышания Бога, следования за Ним, невозможен. Любая задержка на понятии, отвлечении

от происходящего губительна. Но вот Спаситель оставляет учеников вне своего личного присутствия, и тут же появляется необходимость в понятиях, в обычном мышлении, так как жизнь уже не есть жизнь в личной встрече со Христом. Эта жизнь теперь есть жизнь в личных встречах с людьми, от которой во имя Христа следует отвлечься, перейти к отвлеченным понятиям. И в этих уже понятиях возвращаться ко Христу, так как мышление соответствует умоперемене. Таким образом, Симон-Петр философствует вне философии, так как происходит некое событие в границах его личности. Оно почти незаметно в сопоставлении с принимаемым от Бога даром истинного знания, но грандиозно в сравнении с исходным состоянием человеческого ума, стремящегося увидеть во всяком новом явлении повторение уже известного. Этот второй пласт евангельского текста, где слово о Боге сопровождается указанием на происходящее собственно с человеком, может быть усвоен только тогда, когда есть область наших занятий, где интерес к человеку достигает пределов. Тогда, благодаря существованию подобного рода деятельности, наш взгляд становится более внимателен к тому, что как бы сдвинуто на второй план евангельского слова. Такая деятельность и позволяет, собственно, описать, представить подлинные масштабы произошедшего в душе Симона-Петра сдвига и тем самым — масштаб евангельского события, если рассмотреть его в человеческом ракурсе.

Первый шаг человеческого дела, собственно философствования, был сделан более чем за полтысячелетия до того момента, как Симон-Петр сказал: «Ты — Христос, Сын Бога живого». И все это время философия уходила от простых и ясных ответов о природе Истины, вследствие вновь и вновь возникающих вопросов и постоянной критики, которой подвергали философы учения друг друга, даже если речь шла о почитаемых учителях. Эта грандиозная работа и была тем занятием, благодаря которому человек оказался «нацелен на целое и предельнейшее и углубился таким образом» в свое человеческое существо.

Великие философские системы Платона и Аристотеля в этом плане — не более чем очередные шаги на пути, начатом милетской школой, хотя мы и можем назвать их вершинами философии. Такая оценка связана с тем, что никакой ответ на вопрос о человеке, пусть самый развернутый и обоснованный, не может быть последним, последним оказывается только сам вопрос. Эта ситуация указывает на предельную глубину или бесконечное дело движения мысли в усвоении того, что же соответствует образу и подобию Бога в человеке. При этом не снижается ценность достигнутого результата, так как в нем тоже наличествует ответ на вопрос. Ответ, заключенный прежде всего в состоянии ответственности самого мыслителя, раскрывающего собой существо «человека», стремящегося определить неопределимое. Все дело не в результате мысли, а в самом акте мышления, который все равно состоялся, даже если результат будет оспорен и перестанет быть актуальным. Человек благодаря этому постоянно длящемуся мышлению, снимающему всякие попытки превратить промежуточный результат в достигнутую цель, за шесть столетий изменился самым радикальным образом в том плане, что сохранил в себе навык самоизменения в качестве наисущественнейшего занятия — любви к мудрости. И теперь мы видим новый смысл истории античной философии — экзегетический, или герменевтический в отношении Священного Писания.

Произошедшее с Симоном-Петром в его человеческой природе изменение уяснить и истолковать, опираясь на простой здравый смысл, невозможно, тем самым теряется, как мы видели, масштаб этого изменения, понимания, что есть преобразование человека перед лицом Бога. Философия развертывает картину произошедшего в понятиях и событиях своей истории. История философии делает по человеческой мере доступным содержание ненаблюдаемого, как бы выразились физики, акта преобразования.

Теперь нам становится понятной и изначальная неопределенность употребления термина «философия». Философствование порой отождествлялось с чистым мышлением, а иногда — с практическими действиями и даже образом жизни. Все дело здесь в реальном изменении, которое происходит в существе человека. Оно может свершиться очень по-разному, но его адекватным описанием и единственным способом постижения выступает только акт мышления, осуществляемый в особых философских понятиях. *Metanoia* является по своему существу действием, выводящим человека из имманентного состояния в трансцендентное, т. е. действием религиозным. Но действием, еще раз повторим, осуществляемым со стороны человека, его самоизменением, открытым для встречи с Богом. Уточним, что философия не только является описанием происходящего вне философии как теоретической дисциплины, как то: произошедшего с Симоном-Петром или совершаемого в подвиге юродства или аскетической практике, но и сама по себе, в понятийной, теоретической форме, представляет собой такого рода событие.

Последнее заявление может вызвать больше всего вопросов. Действительно, философские подвиги Гераклита или Сократа, совершаемые ими ценой собственной жизни, каким-то образом сопоставимы с самоотречением святых. Но в какое сравнение с ним может идти, скажем, относительно благополучная жизнь профессора Гегеля, вкусившего почета и славы и не избегавшего при этом простых житейских радостей? А что касается пусть несопоставимо менее известных профессоров европейских университетов нашего времени, то благополучие здесь едва ли не на первом месте, хотя какие-то трудности человек всегда, естественно, испытывает. Проще всего, наверное, назвать их занятия «школьной философией» и отправиться на поиски философии «подлинной», что и сделала в свое время русская религиозно-философская мысль. Но спешить здесь, как показывает пережитый нами опыт, не следует. Ведь выяснилось уже, что русской мысли именно школы как раз и не хватило. Нужно согласиться, что философия имеет место там, где происходит движение человека к себе самому, осуществляемое в мышлении, пусть даже тот сдвиг сознания, который испытали «посетители Гераклита», благодаря совершенно неожиданной для них фразе мыслителя. Этот сдвиг может быть, конечно, и вовсе незаметным для слушателя или читателя, но в случае с философствованием он всегда есть.

Аристотель говорил, что философствовать людей побуждает удивление. Применительно к описываемой ситуации, когда речь идет не о побуждении к философии, а о побуждении философией, отношение может быть перевернуто без ущерба для его общего смысла. Слушая речь философа, человек может удивиться или недоумевать, приходиться в состояние растерянности

и связанного с ней неудовольствия. Но это недоумение и растерянность говорят (если мы действительно имеем дело с философией, а не абсурдом) о том самом внутреннем сдвиге. Труд слышания и усвоения оказывается трудом самоперемены. Недоумевающий по поводу сказанного философом сам в этот момент внутренне философствует, хотя и «не знает» об этом.

Из того же обстоятельства может начаться и собственное, уже сознательное философствование недоумевающего. Тогда ситуация может буквально соответствовать Аристотелю. Нельзя сказать, что недоумение всегда должно проявлять себя как протест. Свидетельством недоумения может быть и труд по преодолению первоначальной непонятости или неполной понятности сказанного, напряженное внимание, призванное пробудить собственную рассудительность, сдвиг в сознании.

Приведем в качестве, конечно, очень общего примера описание лекции в берлинском университете из последней части трилогии Марка Алданова «Ключ», «Бегство», «Пещера». Один из героев этой части повествования, юный русский эмигрант Витя Яценко, во время германских революционных событий 1918 г. оказался в Берлине и решает начать посещать университетские занятия. «В этот самый день, когда совет рабочих депутатов объявил всеобщую забастовку, в Берлине была назначена лекция знаменитого философа, приехавшего не то из Гейдельберга, не то из Йены. С этой лекции Витя Яценко хотел начать свою университетскую жизнь».

Здесь мы вынуждены опустить очень интересные описания среды университета и перейти непосредственно к внешности профессора и самой лекции, хотя этот отрывок займет много места.

«Буду заносить кратко, двумя словами фразу... Дома потом все расшифрую», — решил он. «Так требование свободы в свете исторической правды обычно связано с последними вещами, — доносился до него странно-напряженный голос, — профессор точно говорил по телефону. «Что такое последние вещи?» — тревожно спросил себя Витя. — Браун как-то сказал, что есть слова, которые ровно ничего не значат и потому незаменимы для врачей, музыкантов, учителей гимназий: “ноктюрн”, “инфлюэнца”, “эготизм”... Но этот, слава Богу, знает, что он хочет сказать... А вот я, по недостатку образования, не понимаю...» Он опять пропустил несколько фраз. Профессор медленно, тяжелой старческой походкой, прошелся по эстраде, заложив за спину руку с трясущимися пальцами.

— ...Да, кажется, никакое стремление к свету не может воспламенить всю душу и стать для человека своего рода религией. Это относится даже к радикальным движениям нашего времени; они не могли бы так резко выступать против религии, если бы они сами не поднимались до своего рода религии. Без религии нет настоящей свободы, так же как нет религии без свободы... Там, где религия была полна молодых сил, она сближала людей, была защитой слабых и опорой стремящимся ввысь. Там же, где религия увядала, становилась старчески немощной, она должна была служить сохранению особых интересов и привилегий.

Профессор на мгновение остановился. В аудитории одни стали шаркать, другие сердито на них зашикали, как бывает при исполнении симфоний, когда неосведомленные слушатели принимают за конец произведения минутную остановку перед переходом к следующей части. Витя восторженно слушал профессора.

— ...Духовная жизнь — лишь видимость, тень, если ей не присуще стремление к вечности. Отсюда понятно требование средневековых мыслителей, чтобы человек с каждым днем молодедел...

«Это говорит человек, которому жить осталось так недолго! Как же я смею сомневаться? Ведь передо мной вся жизнь, а за ней следует бессмертие. Мне казалось, что без этого не стоит и незачем жить, и тысячи людей поумнее меня думали, наверное, то же самое. Но если не верить ему, то кому же можно верить...»

— У человечества накопился своеобразный опыт работы духа. Вначале оно считало, что открывает в огромной Вселенной безмерность сущего и поддерживает таким образом собственное бытие. Но в ходе этой работы духа сущее все больше удалялось от нас. Это подавляло бы нас, если бы эта безмерность оставалась для нас чем-то чужеродным и потусторонним. Но таковой она вовсе не является. — Профессор на мгновенье оборвал речь, точно проверяя свою мысль. — Ей, по крайней мере, не нужно оставаться такой! — вскрикнул он. — В деянии заключен весь смысл жизни...

Где-то, как будто совсем близко, вдруг загремели выстрелы. Вслед за ними послышался глухой мрачный гул. Витя вздрогнул, ему показалось, что стреляют и кричат под самыми окнами зала. Профессор остановился, склонив голову набок. Китаец, прислушиваясь к гулу, улыбался еще счастливее, чем прежде. Из слушателей многие побледнели. К окнам не подошел никто. Не решился подойти и Витя, подчиняясь немецкой дисциплине. На безжизненном лице профессора появилась горькая усмешка. Он тяжело вздохнул, передвинул листки на кафедре, снова протер очки и продолжал своим телефонным голосом: — Только деяние может дать человеку защиту от враждебного, чуждого мира... [1, с. 112–114].

Чтобы слова профессора зазвучали предельно отчетливо и значительность их возросла, Алданов сопровождает лекцию аккомпанементом, слава Богу, провалившейся (за счет политической воли властей и выучки армии) в Германии революции. Но если бы лекция читалась в более мирной обстановке и более благополучное для всех, включая русских эмигрантов, время, значимость события самоперемены, происходящего со слушателем, не уменьшилась бы, просто труднее было бы сделать эту сцену в романе такой выразительной. Внутреннее самоизменение происходит незаметно, и отчет о произошедшем можно дать, как мы видели, только на адекватном самоизменению языке философии, а не языке романа, предусматривающего присутствие как бы внешнего наблюдателя.

Но все же опыт романа очень удачен в том плане, что здесь происходит возможно наибольшее сближение философского и художественного текста. Конечно, пример с поступком не раскрывает, а точнее, не исчерпывает иных, более трудных и практически не передаваемых нефилософским образом актов внутреннего сдвига. Чтобы рассказать о них, нужно отложить в сторону художественный текст. Но все же оказывается достигнутым максимум возможного. Удачной иллюстрацией к нашей проблеме служит и другой близкий по времени и смыслу эпизод романа. В бою со спартаковцами гибнет пожилой уже человек, министерский советник Готфрид Диген, который жил в том же пансионе, что и Витя Яценко, и в самый ответственный момент борьбы с революционерами записался добровольцем, несмотря на свой возраст. «К обеду

во вторник советник вышел в столовую в военном мундире очень старого покроя, но чистеньком и разглаженном, точно его владелец тридцать лет со дня на день ждал гражданской войны».

И вот однажды университетский профессор и министерский советник встретились в размышлениях нашего героя. Философия обнаружила свой второй, неожиданный смысл.

Витя поднялся в свою комнату и лениво сел за письменный стол. В предыдущие дни, при свече, работать было неудобно. Свеча еще и теперь печально уютно стояла на ночном столике. На столе лежала книга о перспективах социализма, — Витя уже прочел ее почти до конца и даже кое-что выписал: вот только экономические главы как-то незаметно «пробежал»: он предпочитал пробегать по политической экономии, хоть твердо знал, что она теперь самое важное и главное. Рядом с книгой лежала тетрадь с записью лекции знаменитого философа. Именно над ней и следовало поработать. Витя просмотрел записи и с удивлением убедился, что по этим отдельным неразборчивым словам восстановить лекцию будет нелегко: многого он уже не мог вспомнить. «Все-таки главное осталось: тон, музыка его речи... Он говорил: действовать. Какое же действие? На него подуть, он повалится, со всей своей гениальностью и со своей философской системой. А этот несчастный советник, который казался мне тупым и грубым человеком, он без всякой философской системы, но с револьвером вышел на улицу и просто, без слов, отдал жизнь за родину. Вот и разберись: кто же из них создал настоящую Германию? Или оба? Или то общее, что у них, быть может, есть и чего я, русский, не вижу?.. Во всяком случае, мне в такое время стыдно сидеть в Берлине и ходить в университет».

Витя вздохнул и, преодолев лень, начал записывать. Кое-что он должен был дополнять от себя. После часа работы лекция приняла вполне литературную форму. Особенно взволновавшую его фразу он перевел так: «В конечном счете весь смысл жизни в действии. Только оно дает человеку убежище от чуждого и враждебного мира». — «Но действие это ведь и есть: „auf viehische Weise niedergemacht!“» — подумал Витя и потерял связь мыслей [1, с. 126].

Итак, поступок и мысль совпали в едином действии, смысл которого никогда не лежит на поверхности и требует усилий для своего осуществления. Чтобы прояснить их, автору романа потребовалось переместиться в пространство трагических событий 1918 г. Масштабы и цели этих усилий могут быть разными. В известном смысле это действительно дело исторической ситуации. Внутренняя перемена может о себе ярко заявить, а может так и остаться внутренней одновременно и по существу, и по форме. Но главное при этом не изменится. Добросовестно делающий свое дело преподаватель «школьной философии» в любом случае несколько не унижен временем и местом своего поприща, если он философствует.

Заметность, масштабность делания, конечно, не случайные вещи, но к существу философствования они все же отношения не имеют. Всякая манифестация значима в пределах непосредственно данного. Непосредственно данное обнаруживает себя в некоем пространстве, где нечто «выглядит», имеет вид. Непосредственно данному свойственна публичность, адресованность зрителю. Здесь важны знак, жест, все, что каким-то образом пространственно различимо.

Речь идет не о каких-то конкретных видах восприятия, связанных с определенными органами чувств. В известном смысле слово тоже видимо, наглядно, так как оно высказывается как бы вперед, навстречу тому, кому предназначено. Слово социально, т. е. предполагает отношение «Я» к «Ты». Дело слова в области непосредственно данного всегда рассказ, приказ, признание и т. д., то, что предполагает напряженное взаимодействие двух по крайней мере человек; и такие взаимодействия всегда требуют пространства. В отличие от рассказа или приказа, рассуждение также обращено к другому, но предполагает отсутствие пространственной в смысле отношения дистанции между «Я» и «Ты». В рассуждении и другой также становится рассуждающим, ведь, слушая речь первого «Я», он все же не сосредоточивается на нем как на «Ты», а углублен в собственный процесс восприятия-размышления, в свое собственное «Я». Невозможно, чтобы получивший приказ тут же адресовал его отдавшему, или чтобы слушатель начал свой собственный рассказ в пик рассказа и одновременно с ним.

В случае же рассуждения действие направлено не на другого, а происходит как бы в самом рассуждающем, хотя произносимые слова адресованы прежде всего другому. Однако эти слова не заглушают, а, наоборот, вызывают собственное рассуждение другого, которое он осуществляет в своей собственной внутренней речи. В рассуждении оба, и говорящий и слушающий, действуют одновременно, не замечая друг друга и не создавая асимметричной, как в случае с рассказом, дистанции, требующей пространства, отграничивающего «Я» от «Ты» и subordinирующего их. Так или иначе рассуждающий остается «в себе», в границах своего автономного «Я», хотя и мыслит под влиянием и по инициативе другого. Эта самонаправленность рассуждения и создает ситуацию незаметности философствования, так как заметить нечто можно только извне, разделившись на наблюдателя и наблюдаемый объект. Разумеется, на лекции главным лицом является лектор, он берет на себя ответственность сделать собственное рассуждение основой, инициативой мысли слушателей. Разумеется, лектор заметно отличен от слушателей, хотя бы тем, что стоит за кафедрой и говорит, а остальные сидят на стульях и молчат. Но это различие, действительно бросающееся в глаза стороннему наблюдателю, где-то становится несущественным, когда рассуждение делается обоюдным и тем самым уходящим в глубину субъективности каждого, а не эманулирующим вовне. Встреча происходит именно в глубинах человеческого, там, где двое уже не могут потеснить друг друга, оставаясь самими собой, не порождает социальной subordinации и дистанции. Эта глубинная встреча — еще одно объяснение незаметности результатов философствования, которые ничего не изменяют на поверхности вещей. Время лекции заканчивается, и все расходится по своим делам, как будто, собственно, ничего и не произошло. В известном смысле с нами действительно ничего не произошло, так как мы в это время были сами у себя, соотносились с человеческим в себе, а не с обстоятельствами, которые так или иначе могли бы на нас повлиять. Последнее заметно, первое нет.

Здесь, наверное, становится особенно ясной близость философствования евангельскому Слову, тем самым способность философии приблизить нас к его

пониманию. Это именно внутреннее, а не внешнее слово, не убеждающее или принуждающее, согласно правилам риторики. А именно преображающее нас, так как принадлежит оно тому Другому, без которого невозможны не только какие-то наши качества, но и мы сами в своей бытийной основе. В этом смысле мы по-настоящему и не можем назвать Бога Другим, так как вне Его нас просто нет, мы ничему не можем предъявить в себе, с чем Бог мог бы быть соотнесен как Другой, ведь Другой всегда другой чему-то, что имеет собственное бытие вне другого. Следовательно, Бог открывается во мне как известная деятельность моего собственного «Я», моя возможность стать другим в сравнении с тем, каким я себя непосредственно застаю. Я говорю «открывается», а не «действует», так как само действие Бога сокрыто от меня и я способен фиксировать только то, что мне дано, а именно мою собственную деятельность, будь то благочестивый поступок, молитва или размышление. Стало быть, не совершая благочестивых поступков или не участвуя в богослужении, а также не производя иных действий, в которых мне открывается Бог, я отпадаю не только от Бога, но и от самого себя, т. е. перестаю быть человеком.

Конечно же, эта близость человеческого и божественного ни в коем случае не означает их отождествления, как раз напротив, именно онтологическая несопоставимость человеческого и божественного, отсутствие у человека «собственного взгляда» на Бога не позволяют устанавливать здесь отношений не только тождества, но и равенства, т. е. лишают нас возможности «сравнивать» Бога и человека с какой-то третьей точки зрения. Такой позиции в природе просто не существует, а коли мы используем ее, то это или говорит (если мы настаиваем на такой точке зрения как на адекватной) о том самом отпадении от Бога и самих себя, или может быть употреблено в очень предварительном и приблизительном смысле, например, на некоторых первоначальных стадиях богословского образования. Тогда, например, мы утверждаем вслед за святыми отцами, что природа Бога проста, а человека — сложна. Но такое суждение может иметь лишь предварительный характер; так, значение того, что божественная природа проста, не открывается на уровне непосредственного представления о простом и сложном, а требует определенной деятельности, смещения с точки зрения непосредственного представления. Тогда в этом действии божественного откровения проявится и настоящий смысл утверждения о простоте божественной природы.

Если в данной статье мы занимались главным образом темой философии как деятельности, имеющей целью прояснение для нашего несовершенного восприятия подлинной глубины смысла евангельского слова, т. е. деятельности, связанной с Богооткровением, то смысл простоты божественной природы должен открыться нам и в философии, притом понимаемой именно как философствование, актуальный процесс мышления. В том случае, если нам удалось осуществить этот процесс, божественная простота проявит себя в том, что мы не распались в нем, сохранили единую логику рассуждения, единое его основание. Однако сложность человеческой природы, отсутствие в человеке истинной простоты приводит к тому, что удержать божественное начало в себе или построить единую долгодействующую философскую систему оказывается невозможным. Поэтому философия должна постоянно начинать свое дело за-

ново, как воспроизводя тем самым внутреннюю сложность и разделенность человека, обнаруживая эти свойства в его самосознании, так и преодолевая их в действии мышления, имеющего своим истоком простую природу Бога. Напротив, там, где эта природа не принята самим существом сознания, например в гностических ересях, невозможна и философия как мышление, требующее единого основания.

Таким образом, разговор о соотношении Катехизиса и философского текста не только возможен, но и необходим. Более того, мы не вправе игнорировать то, что можно назвать огласительными резервами философии. Философское образование здесь оказывается элементом духовного, а не просто учебным предметом, способным «расширить кругозор слушателя» или чисто проповеднической дисциплиной. Конечно, далеко не все оглашаемые могут к нему приобщиться. Но те, кто такими возможностями обладают, обязательно должны сделать это исходя именно из необходимости собственного воцерковления, а не чистой любознательности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алданов М. Пещера. — М.: Дружба народов, 1991.
2. Ванеев А. А. Два года в Абези. — Брюссель, 1990.
3. Григорий Нисский, св. Об устройении человека. — СПб.: Аxioma, 1995.
4. Ранние отцы Церкви. — Брюссель, 1988.
5. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. — М., 1990.
6. Фрагменты ранних греческих философов. — М.: Наука, 1989.
7. Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993.
8. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 116–122.

ДИНАСТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В ЕГО САКРАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

В статье предпринята попытка рассмотреть принцип династии как реальность, оформляемую, во-первых, *post factum* и, во-вторых, в секулярной культуре. В течение столетий и даже тысяч лет в государях видели представителей одного рода, от века предназначенную царствовать сакральной инстанцией. Поэтому каждая новая династия, чтобы закрепиться на престоле, должна была обозначить свою принадлежность к предшествующей династии.

Ключевые слова: династия, первопредок, сакральное, миф.

Sapronov P. A.

The dynastic principle in its sacral dimension

The article attempts to examine the principle of a dynasty as a formalizing reality in the first place, *post factum* and secondly in a secular culture. Over the centuries and millenniums, sovereigns saw members of one genus destined to rule from everlasting the sacral authority. Therefore, each new dynasty, must denote their affiliation with the previous dynasty to establish themselves on the throne.

Keywords: dynasty, the first ancestor, sacral, myth.

Слово «династия» явно относится к числу широко употребляемых и понятных каждому. Поэтому всякая попытка уточнить его смысл, определить на понятийном уровне может произвести впечатление необязательного, отвлеченного и пустого умствования. И в самом деле, в такое умствование легко скатиться, что, однако, не означает отсутствия необходимости обращения к понятию династии на понятийном уровне. И менее всего для выведения итоговой дефиниции. Обыкновенно такого рода упражнения мало кого убеждают или обязывают учитывать их в работе с историческим материалом. Того же самого уже нельзя сказать, если заняться не дефиницией, а хотя бы фиксацией того, что так называемое обыденное словоупотребление понятие династии размывает, делает рыхлым, не соотнесенным с вполне определенной предметной реальностью.

* Сапронов Петр Александрович — доктор культурологии, директор Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии.

Скажем, очень широко распространено употребление слова «династия» по отношению к любому фиксированному родству, взятому во времени. Тогда и появляются династии художников, военных и т. д., вплоть до рабочих династий. Впрочем, с этой ситуацией разделиться очень легко, отметив, что династию образуют только владетельные особы, государи. Сложнее обстоит дело с рефлексией по поводу династического принципа. С тем, в частности, что сами династии, как правило, не афишировали свою династичность и даже не утверждали, в ряде же случаев вовсе отрицали ее. О том, как и почему такое происходило, разговор впереди, теперь же можно отметить тенденцию, на которую нужно обратить особое внимание, — очень часто и совершенно не случайно династия оформлялась *post factum*. После того, как ее представители длительное время занимали престол или она вообще прекращалась. Не так уж редки и случаи, когда династии возникали под пером историков, становились квалификацией со стороны родственной преемственности в правлении государством. Все это заставляет нас отнестись к понятию династии с осторожностью, в предположении того, что за ним стоит нечто не самоочевидное, а требующее, как минимум, уточнения, в пределе же — последовательного промысливания ее действительного статуса как в исторической реальности, так и в исторических исследованиях.

Начать же нужно с утверждения и заявки, которую будет очень легко принять за слишком нарочитый, относящийся к поэтике эффектов парадокс. Состоит эта заявка в следующем: исходно, на какой-то глубине, где живет и дремлет по сию пору миф, никаких династий не существует. Есть только одна династия в пределах данного государственного или предгосударственного образования. Она установлена от века и будет длиться до конца времен или, по крайней мере, до прекращения династической формы правления государей. Династия, естественно, представляет собой род, у которого обязательно есть фиксированный родоначальник. Прямо утвердительно или в намеке он связан с сакральной инстанцией. Если мы имеем дело с культурой, базирующейся на язычестве, то родоначальник, он же основатель династии, прямо происходит от божества. Ограничившись пределами Европы, чтобы не увязнуть в исторических дебрях, можно отметить, что основатель династии обыкновенно «полукровка». Он человек, поскольку смертен, и все же ввиду своего родства божественен, священная особа. Освященность и, соответственно, покровительство божества распространяется и на потомков основателя династии, поэтому становится невозможной ее смена в пользу другого рода, допустимо не более чем внутривидовое соперничество. С христианством как таковым, т. е. его вероучением и богословием, указанный статус династии несовместим, это слишком очевидно. Но точно так же нужно принимать во внимание, что в культурно-исторической реальности у народов, принявших христианство, оно наслаивается на предшествующее язычество, в результате чего в принципе чуждое и несводимое образуют причудливые сочетания. К династическому принципу это имеет прямое отношение. Равно как и к тому, как он бытовал в пределах Руси-России и остального Запада. Чтобы убедиться в этом, мы обратимся вначале к династийному опыту «классической» страны Запада — Франции, с тем чтобы выявить впоследствии своеобразие этого опыта на отечественной почве.

Представление о том, что Францией, первоначально же королевством франков, поочередно правили пять династий: Меровинги, Каролинги, Капетинги, Валуа и Бурбоны, очень подходящее для XIX в. И конечно, оно не имеет никакого отношения к династическим представлениями времен Меровингов. Между тем именно они содержат в себе свидетельство о происхождении первой из королевских династий, которая по тому времени только и могла восприниматься как единственная. Нет никакого сомнения в том, что при Меровингах не было никакого целостного и безупречно последовательного представления о том, как возникла династия. Довольно было и того, что первым королем франков числился Меровея. В глубь времен же заглядывали уже историки-хронисты. А они компоновали свои тексты в соответствии с разнородными сведениями и не без участия собственной фантазии. Несмотря на это, можно прочертить некоторый исторический вектор, ведущий непосредственно к Меровею от некоторой изначальности франкского мира. Его, в частности, зафиксировал живший в XII в. в Бургундии автор «Хроники Фредегара».

Согласно его «Хронике», первым королем франков был Приам. Конечно, согласно автору, Приам отстоял от Меровея на многие столетия, однако ведь и он откуда-то взялся, ему кто-то предшествовал, пускай и не в качестве короля. И кто же тогда это был? Вопрос этот в настоящем случае задается от лица современного читателя в предположении его неактуальности для автора и читателей «Хроники Фредегара». Они удовлетворялись тем, что Приам и его Троя существовали в правремени, оно же первоначальное состояние франков. Откуда они взялись, не так уж важно. Важнее то, что до Приама никаких франков как бы и не было. И не только их, но и всего мира. Разумеется, в этом случае их просвещенные клирики усвоили себе римский, он же общезападный, миф о происхождении *Rex Romano* от Энея с его воинами, бежавшими из-под стен пылающей Трои. Быть в исходной данности троянцами и означало найти себе предельные основания для очень многих западных народов уже после крушения Римской империи. Только этим можно было утвердить свое достоинство не на уровне местного языческого мира, а в масштабах всего Запада. Естественно, что франкский хронист пошел именно по этому пути.

После Приама, согласно «Хронике Фредегара» и не только ей, у вчерашних троянцев появится, правда, не Эней, а король франков, от которого они и стали именоваться франками. Потом, далеко не сразу, а через цепь поколений, за Франком появился Хлодвиг. Зафиксировав его появление и захват им территории действительного, а не мифического расселения франков, автор «Хроник Фредегара» делает знаменательное уточнение: «В это время в ходу было язычество...» Для чего именно нужно это уточнение, становится ясно по прочтении следующих строк:

Утверждают, что, когда Хлодвиг летней порой остановился на берегу моря, в полдень его супругой, отправившейся на море купаться, овладел зверь Нептуна, похожий на квиотава. Впоследствии, забеременев то ли от зверя, то ли от человека, она родила сына по имени Меровея и по нему затем франкские короли стали прозываться Меровингами [цит. по: 3, с. 33].

Приведенный сюжет примечателен тем, что христианин и клирик в своей хронике не сумел удержаться и привел чисто языческий миф о первопредке и основателе династии, происходящем прямо от божества. Как бы автор хроники ни отстранялся от этого мифа ссылками на язычество и проблематичность зачатия Меровея божеством, он жил даже в его душе, не говоря уже о франках, далеких от учености. Причем языческий миф дополнял собой миф о Трое и Приаме в силу потребности усидеть сразу на двух стульях, утвердив себя как в правремени, так и в совершенно сакральной реальности. Здесь, явно не созная этого, автор «Хроник» следует римскому мифу, в котором происхождение римлян от Энея уживалось с их происхождением от Сатурна. То и другое представлялось совсем не лишним как римлянам, так и франкам. И это при том, что последние были уже христианами. И что же, в лице хрониста они впадали в самое глубокое язычество? Не совсем так. Скорее в этом случае логика династийности, согласно которой династия раз и навсегда одна, выходила на передний план, христианство же в хронисте на время умолкало.

Между тем отношение к династии как одной-единственной, установленной раз и навсегда, по сути, династический принцип в привычном для нас смысле как раз и отрицало. Ведь в нашем представлении династийность заведомо плюральна, когда в одной стране правит одна династия, в другой — другая, и к тому же вполне допускается и даже предполагается смена династий на одном и том же престоле. Как то, в частности, имело место во Франции и предшествовавшей ее появлению стране франков. Ни у кого ведь не вызывает сомнения, что здесь поочередно правили Меровинги, Каролинги, Капетинги, Валуа и Бурбоны. Уточним только, что каждая из династий, правившая после Меровингов, менее всего была склонна акцентировать свою династийность в ее отличии от предшествующей династии. Линия эта началась уже с Каролингов. В этом, правда, можно усомниться и в подтверждение своих сомнений привести фрагменты из такого широко известного сочинения, каким, несомненно, является «Жизнь Карла Великого» Эйнхарда:

Считается, что род Меровингов, от которого обыкновенно производили себя франкские короли, существовал вплоть до царствования Хильдерика, который по приказу римского папы Стефана был низложен [751], пострижен и препровожден в монастырь. Может показаться, что род [Меровингов] пришел к своему концу во время правления Хильдерика, однако уже давно в роду том не было никакой жизненной силы и ничего замечательного, кроме пустого царского звания. Дело в том, что и богатство и могущество короля держались в руках дворцовых управляющих, которых называли майордомами; им и принадлежала вся высшая власть... Честь [назначение майордомом] народ имел обыкновение оказывать не каждому, а лишь тем, кто отличался от других и славой рода, и силой величия [4, с. 10–12].

В этом фрагменте более всего поражает смелость и беззаботность, с которыми автор относится к достоинству королевского сана и рода, к которому он принадлежит. Можно было бы подумать, что они в глазах Эйнхарда сами по себе ничего не стоят, а реальное значение имеют только богатство и могущество. Этому, впрочем, препятствует ссылка автора на низложение короля Хильдерика III римским папой. Она свидетельствует о необходимости сакральной санкции при

смене династии, так же как и недостаточности богатства и могущества самих по себе. И все-таки никакого пиетета по отношению к династическому принципу у Эйнхарда нет. Объяснение этому обстоятельству, видимо, нужно искать в том, что Эйнхард создавал свое жизнеописание с ориентацией на «Жизнь двенадцати цезарей» Светония Транквилла, т. е. на антично-римский образец. Для римлян же и их историков династический принцип существенной роли не играл. Но этого уже не скажешь о послеполитических временах (вплоть до настоящего времени). По этому пункту антиквизирующий Эйнхард в сильной степени разошелся со своей эпохой. Подтверждается это тем, что Каролинги, в отличие от их историографа Эйнхарда, были озабочены утверждением своего родства со свергнутыми их предком Пипином Меровингами. Согласно каролингскому официозу, родоначальник Каролингов Анеберт был женат на дочери короля франков Хлотаря (понятно, что Меровинга), и от их брака родилось четверо детей, один из которых продолжил род, ведущий к Карлу Мартеллу, Пипину Короткому и Карлу Великому.

Очевидным образом презрение к Меровингам в целом не было на руку следующей династии, что бы о них ни писал Эйнхард. Вне преемства, мало отличного или вовсе не отличимого от продолжения в своем лице своих предшественников, правление Каролингов не могло выглядеть безусловно легитимным. Одной церковной санкции для легитимации было недостаточно. Особое внимание нужно обратить на то, как и впоследствии Романовы, Каролинги стали восприниматься как династия и соответственно именоваться далеко не сразу. И это несмотря на огромное впечатление, которое произвело правление Карла Великого на весь западный мир. Тут налицо прямое соответствие происшедшего с Карлом Великим и Петром Великим: оба они, будучи государями, в представлении подданных вполне легитимными, в своей принадлежности к соответствующей династии специально не обозначались. Династии будут со всей определенностью в одном и в другом случае обозначены значительно позднее. С той, правда, разницей, что одна из них прямо утвердится как идущая от Карла, тогда как другая при всем осознании грандиозности фигуры Петра не станет династией «Петровых».

Ко времени своего падения в 987 г. династия Каролингов настолько укрепилась в своей легитимности, что ее воспринимали как от века существующую без специального акцента на ее связи с Меровингами. Положение Капетингов в этом отношении оказалось более сложным и затруднительным. Эта династия в действительности начиналась так же с узурпации, как это имело место с Каролингами. Вот только ее права на престол пришлось длительное время утверждать, на этот раз не выводя на передний план собственно династический принцип. Никто из Капетингов не находил достаточных оснований для этого. Другое дело — восприятие и утверждение себя в качестве помазанника Божия. Помазанничество действительно выделяло каждого из королей из ряда простых смертных, не исключая и высшую знать королевства, т. е. непосредственных королевских вассалов. Проблема, однако, состояла в том, как обеспечить линию преемства от одного помазанника-Капетинга к другому, если до помазания очередной Капетинг не имел безусловных и неоспоримых прав на престол. Выход из этой ситуации был найден сразу, первым из королей этой династии — Гуго Капетом, который уже через три месяца после своего избрания королем устроил

коронацию своего сына Роберта, сделав его соправителем. Примеру Гуго следовали последующие короли на протяжении более чем двух столетий. Только Филипп Август прервал установившуюся традицию и не короновал при жизни своего сына Людовика. Но даже этот король сохранил традицию избрания короля вассалами, подкреплявшую помазание и коронование. Конечно, такой способ наследования престола мог сложиться только в ситуации, когда династический принцип длительного времени не мог возобладать и в то же самое время на каком-то уровне оставался незыблемым, с чем не могли не считаться короли-Капетинги.

Об этом, в частности, свидетельствует их настойчивое стремление породниться с потомками давно потерявших королевский престол Каролингов. В конечном счете породнение можно было считать свершившимся после женитьбы Людовика VII на Адели Шампанской, в чьих жилах текла каролингская кровь. Окончательно упрочила династический статус Капетингов женитьба сына Людовика VII Филиппа Августа на Изабелле де Уно, также происходившей от Каролингов. Теперь наследник этого короля Людовик VII был связан родственными узами с Каролингами как по материнской, так и по отцовской линии [см.: 2, с. 78]. Когда в одной исторической хронике ее составитель именовал Филиппа Августа «Каролингом», а в другой утверждалось, что в лице Людовика XIII «возвратилось потомство Карла Великого» [2, с. 78], конечно, это были официозная велеречивость и риторические красоты, но не только. Решалась еще и такая насущная для Капетингов задача, как окончательная легитимация своей династии. А она могла произойти не иначе, чем за счет расширения династического принципа до того предела, где становилось очевидным — династия должна быть одна, она дана раз и навсегда. Ее настоящая крепость в несменяемости. Смена династии всегда проблематична и рискованна, что на себе на протяжении двух столетий ощущали короли Капетинги.

В известном смысле эта проблематичность давала о себе знать и при воцарении во Франции династии Валуа. Проблема здесь заключалась в не вполне обоснованных претензиях на королевский трон Франции английских королей. Они были потомками Капетингов хотя и по женской, но все же прямой линии. Чего нельзя сказать о Валуа. Претензии со стороны англичан вылились в итоге в бесконечно длинную и разорительную Столетнюю войну. И все же легитимность династии Валуа они по-настоящему поколебать не могли. Ее представители при всей спорности их воцарения чистыми узурпаторами не были, как это имело место у первого Капетинга Гуго Капета. Родство с Капетингами и Валуа было налицо и всем очевидно. Более того, в широком смысле Валуа могут быть отнесены к Капетингам, и это не будет риторической фигурой. Все-таки Гуго Капет был их родоначальником, точно так же как и собственно Капетингов. К тому же и крови Каролингов в жилах Валуа текло не меньше, чем у их предшественников, что, впрочем, в XIV в. особого значения не имело, настолько укрепился династический статус потомков Гуго Капета.

Можно было бы специально разобрать и своеобразие ситуации с переходом королевского трона Франции от пресекавшейся династии Валуа к Бурбонам в 1589 г. Здесь тоже были свои династические проблемы, позволявшие выдвигать претензии на престол соперникам Генриха IV. Однако самое существенное в плане династичности у Бурбонов и Валуа было одним и тем же: обе эти

династии прямо восходили к Капетингам, были их продолжением. Бурбоны точно так же, как и Валуа, не столько образовывали новую династию, сколько возобновляли предшествующую, т. е. в широком смысле слова оставались все теми же Капетингами. На свой мрачный и даже чудовищный лад это обстоятельство дало о себе знать в казни Людовика XVI. Для его судей, по сути же палачей и убийц, король Людовик XVI был не кто иной, как «гражданин Капет». В их глазах он представлял собой династию, от века правившую Францией. Ее короли олицетворяли собой старый режим, с которым теперь было покончено. Он же существовал всегда, вплоть до того момента, когда был свергнут в результате революции. Очевидно, что по-своему французские революционеры принимали и воспроизводили миф о единственной династии.

Краткое рассмотрение осуществления династического принципа во Франции важно для нас не только для выяснения моментов устойчивых и непременно связанных с династийностью как таковой. Оно еще и поможет нам уяснить своеобразие исторической ситуации в русских пределах. Это своеобразие бьет в глаза при обращении к истории Киевской Руси. Только на первый и поверхностный взгляд в ней правила династия Рюриковичей. Рюриковичи — да, но, во-первых, о них говорилось как о «внуках Ярославовых и Всеславовых», а во-вторых, к моменту начала ордынского погрома на княжеских столах в Киевской Руси сидели многие десятки князей, что с принципом династийности вяжется плохо.

При попытке разобраться с первым из этих двух моментов нужно обратить внимание на то, что в приведенной формуле обнаруживает себя не столько династийное, сколько родовое начало. Последнее предполагает наличие предка-основателя рода. С его главой положение менее однозначное — его может и не быть. Но старейшины в роде обязательны, так же как и их житие-бытие в согласии, во всяком случае, стремлении к нему как родовому принципу. Среди князей Киевской Руси не наблюдалось ни того ни другого. Формула «Все мы внуки Ярославовы и Всеславовы» апеллировала вовсе не к основателю рода, которым должен был бы стать Рюрик, а к семейному родству. В ней подчеркивалась именно семейственность, а значит, равноправие и равночестность князей. Вопрос о том, кто же из них первый, а значит, является главой рода, не обсуждался в чистом виде, а решался на поле брани. Впрочем, он все равно оставался неразрешимыми, и князья Киевской Руси, кажется, в конце концов вообще махнули рукой на первенствование в качестве главы рода. Точно так же зависала и тема старейшин. Чем далее, тем более князья устраивались в своих землях-княжествах по своему разумению. Живое ощущение родства никогда не покидало их окончательно, но точно так же не оформлялось доктринально.

Если вести речь о династийности, то движение в эту сторону вроде бы намечалось в отдельных княжествах. Скажем, во Владимиро-Суздальском княжестве сменяли друг друга на княжеском столе несколько поколений потомков Владимира Мономаха. Среди них Юрий Долгорукий, Андрей Боголюбский, Всеволод Большое Гнездо, Юрий Всеволодович. Этих четырех князей и, соответственно, поколений было бы достаточно для оформления династии. И все же об этом во Владимиро-Суздальском княжестве говорить не приходится. Этому препятствует прогрессирующее дробление княжества после

смерти князя Всеволода Большое Гнездо. После себя он оставил пять сыновей, каждому из которых достался свой удел: Ростовский, Владимирский, Переяславский, Стародубский и Юрьевский. Владимирский удел, разумеется, был старшим, а его князь первенствовал над остальными князьями. Однако это было первенствование по чести. По существу князья Ростовский, Переяславский, Стародубский и Юрьевский были вполне самостоятельными. Соответственно, и род Всеволода Большое Гнездо родом был в очень ограниченной степени. Тем более его нельзя считать династией. Династия все-таки соотносится с одним государственным образованием, а его-то как раз и не было. И не только ввиду независимости княжеств. Все они, кроме Владимирского, неуклонно дробились, будучи разделяемы между сыновьями очередного князя. К примеру, из Ростовского княжества первоначально выделились Ярославское и Угличское. Затем от сильно сокращенного Ростовского княжества отделилось княжество Белозерское. И это не предел удельного дробления. Достаточно сказать, что одно только Белозерское княжество распалось на девять уделов и оно не было исключением из правил. А теперь представим себе род одних только ростовских князей к середине XIV в. В него входили десятки князей, каждый со своим уделом. И уж конечно, никакой династии они не образовывали.

С Московскими князьями, впрочем, ситуация сложилась существенно иная. Первоначально Московское княжество было уделом, выделенным из своего Переяславского княжества Александром Невским своему сыну Даниилу Александровичу. Далее ему было предзадано дальнейшее прогрессирующее дробление, если бы потомки Даниила Александровича оказались такими же плодovitыми, как Ростовские, Ярославские или Белозерские князья. Однако этого не случилось, а произошло другое: Московские князья рано, еще при князе Юрии Даниловиче начали приращение к своему княжеству. Уделы своим ближайшим родственникам они тоже выделяли, но они были немногочисленны и не множились в лице своих потомков. К тому же включение в Московское княжество все новых земель-княжений с лихвой покрывало выделение тому или иному родственнику Московского князя соответствующего удела. Тем самым в Москве мало-помалу образовывалась династия, точнее, шло движение в сторону династичности рода Московских князей. Длительное время это было движение и не более, так как у княжеского рода не было в наличии всех признаков династии. Прежде всего, незакрытым (а пожалуй, даже и не ставившимся) оставался вопрос о родоначальнике. Для Московских князей он был сложным и неразрешимым, потому что углубление в собственную генеалогию было чревато выдвиганием на передний план их самого широкого и разветвленного родства с другими княжескими родами. А это, в свою очередь, вело к растворению Московских князей в необозримо широком целом. И устойчивая принадлежность Московским князьям сана великих князей Владимирских ничего длительное время не меняла — она, разумеется, очень сильно повышала престиж Московских князей и все же не позволяла им утвердить свой династический статус.

Ситуация радикальным образом менялась по мере ослабления, вплоть до исчезновения, соотнесенности владетельных князей с единым княжеским семейством. Постепенно «внуки Ярославовы и Всеславовы» перестали быть в своем представлении таковыми. «Внуки» в обращенности друг к другу — это

«братья». Реальность же Московской Руси со временем стала другой. «Братия» все более явно становилась «детьми» великого князя, уже не Владимирского, а Московского. Этот же государь не был склонен углубляться в реальные генеалогические связи домосковского периода. Исключение здесь составлял Александр Невский. Он был великим князем Киевским и Владимирским и одновременно отцом первого Московского князя. Стоило, однако, сосредоточить внимание на том, что сам Александр Невский был сыном Ярослава Всеволодовича, как стала бы очевидной его принадлежность к младшей линии потомков Всеволода Большое Гнездо. И в чем же тогда состояло первенствование великих князей Московских? Получается, что за ним стояли как счастливый случай, голая сила, особые отношения с ордынскими ханами-царями и т. п.

Кажется, в этом случае московским государям можно было бы опереться на опыт византийских императоров, все-таки «первообразов» царственности в православном мире, и к тому же обладавших царственностью во всей ее полноте. Ведь династийный принцип в Византии никогда не был устойчивым, надолго закрепить его никому не удавалось. Но дело было как раз в том, что вся жизнь Руси, как Киевской, так и Московской, выстраивалась на началах если не родовых, то родственности и семейственности. Они были непременной составляющей «русского мифа», если под ним понимать незыблемые характеристики самоощущения и самовосприятия русского человека. Вне родственности и семейственности «русский миф» был немислим. В частности, он предполагал выдвижение на передний план того, что любой русский человек кому-то родня, не просто связан семейными отношениями, но еще и выстраивает свои отношения с другими людьми в измерении родства и семейственности. Не могли быть здесь исключением и московские государи. Они являлись таковыми не в последнюю очередь ввиду родства со своими предшественниками. А потому вопрос о принадлежности их к династии вставал со всей настоятельностью. Закрыт он был, правда, только в XVI в., когда появился государственный официоз «Слово о князьях Владимирских».

Этот текст представляет для нас особый интерес не только тем, что в нем московские государи предстают как династия в ее полном соответствии с династическим мифом, т. е. как единственная, изначальная и окончательная. Династийность в «Слове» заявлена еще и на самом максимуме. Выражается этот максимум не только в том, что великие князья Московские (а для второй редакции «Слова» уже и цари) происходят прямо от Октавиана Августа. Нечто подобное имело место и в соответствующих западных текстах, где выстраивалась, скажем, генеалогия французских королей. Авторы «Слова о князьях Владимирских» пошли еще дальше и укоренили московских государей в несравненно более давних временах, по существу сделав их преемниками первого из царей, «обладавшего всей вселенной». Внуком этого царя, согласно «Слову», был второй «вселенский» царь Александр Македонский. А вот далее «Слово» прямой линии к московским государям не протягивает. Несколько спрямляя проговоренное в «Слове», можно сказать так: Октавиан Август стал преемником наследников Александра Македонского по праву завоевания. И к тому же, в отличие от них, он «начал собирать дань со всей вселенной», т. е. стал третьим вселенским царем.

Лишь после фиксации кровавого преемства Августа Птолемеям, в свою очередь наследовавшим Александру Македонскому, «Слово» обращается к реалиям, непосредственно касающимся московских государей. Напомню, что родственником Августа, согласно «Слову», был Прус, от которого происходил Рюрик. Ну а дальше все понятно: «А четвертое колено — правнук его Владимир Всеволодович Мономах» [1, с. 281]. Последний в цепи поколений великих князей был особенно важен для московских государей, так как он, если принять написанное в «Слове», был уравнен с византийским императором Константином Мономахом в своем царском статусе. В православном мире тем самым утвердилось два равночестных царства и два боговенчаных царя.

Конечно, авторы «Слова о князьях владимирских» крепко держали в уме, что Царьград уже многие десятилетия как пал, православное царство теперь одно и Московский государь правит всей православной ойкуменой. Чего еще желать в утверждении и превознесении правящей династии! Но вот что обращает на себя внимание при чтении нашего династического текста: в нем нет ни слова о временах и «царях» великой Руси в промежутке между правлением Владимира Мономаха и княжением Московского царя Юрия Даниловича. О последнем, между прочим, говорится, что «Князь Московский Юрий Данилович и князь тверской Михаил Ярославич пошли в Орду разбираться в споре о великом княжении Владимирском. И князь Тверской Михаил Ярославич был убит в Орде. Князь Юрий Данилович пришел из Орды, получив великое княжение» [1, с. 287]. На этот раз «Слово» совсем не мифологизирует, сухо излагая действительно происшедшее, правда тщательно умалчивая о хорошо известном. Во-первых, о том, что тверской князь был убит в Орде в том числе и по наущению московского князя. И во-вторых, сам он получил великое княжение из рук ордынского хана — царя Узбека. Умолчание здесь было совершенно необходимо. Иначе как быть с царским преемством в русских пределах, с выстроенностью генеалогического дерева, с линией от Владимира Мономаха до Василия Ивановича (первая редакция «Слова») или Ивана Васильевича (вторая редакция)? Конечно, в отличие от времен стародавних, связь московских государей с предшественниками применительно к русской истории последних столетий уже не могла быть представлена как чистый вымысел и фантазия. Приходилось считаться с историческими реалиями. Зато и результатом была генеалогическая и династийная невнятица и недоговоренность. Впрочем, они не мешали признанию великих князей и царей Московских представителями единственной правившей и правящей на Руси династии в глазах их подданных. Династический миф был вполне жизнеспособной реальностью, никем не ставившейся под сомнение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Слово о князьях владимирских // Библиотека литературы Древней Руси. — Т. 9. Конец XV — начало XVI в. — СПб., 2000.
2. Фавтье Р. Капетинги и Франция. — СПб., 2001.
3. Хроники длинноволосых королей. — СПб., 2004.
4. Эйнхард. Жизнь Карла Великого // Историки эпохи Каролингов. — М., 1959.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ВРЕМЕНИ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Существуя во времени, человечество привыкло делить его на события настоящего, прошлого и будущего. В данной статье рассматривается проблема ветхозаветного представления о времени. Относительно нашего настоящего Ветхий Завет — прошлое, но относительно Ветхого Завета мы — не вполне будущее. Анализируя мессианские пророчества, автор выявил сложность в употреблении времен ветхозаветным человеком. Границы времени оказываются для него стертыми. На основе пророческой литературы были выявлены особенности чередования темпоральности через сравнение с представлением о времени в античной культуре. В мире эллина с появлением Нового Завета возникает понятие будущего, вместе с тем это будущее было не так недоступно человеку Ветхого Завета, как принято полагать. В статье затрагивается тема изменения цикличного круга времени на «прямой угол» христианского мистического историзма, где его вертикаль стала возможной благодаря христианству. Особое внимание обращается на свершение будущего через понятие «личность».

Ключевые слова: Ветхий Завет, время, пророк, будущее, личность.

Z. V. Kazantseva

Concept of time in the Old Testament

Existing in time, humanity is accustomed to divide it into the events of the present, past and future. This article deals with the problem of time in the Old Testament. For current time Old Testament is gone in past but for The Old Testament, we — not quite future time. Analyzing the Messianic prophecies, the author reveals the complexity of the times of the Old Testament used by prophet. Boundaries of time for him to appear blurred. On the basis of the prophetic literature researcher revealed features of the alternation of temporality through comparison with the notion of time in ancient culture. In the world of the Greeks with the advent of the New Testament the notion of the future, but the future was not a person is not available in the Old Testament, as is commonly believed. The author tells about the changes in circle of time in antiquity and the appearance of linear time. Particular attention is drawn to the implementation of the future through the concept of “personality”.

Keywords: Old Testament, the prophet, future, personality.

* Казанцева Злата Владимировна — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, zlata.kazantseva@mail.ru

Ветхий Завет впервые знакомит нас с пророческой литературой. Анализируя мессианские пророчества о приходе Христа, мы сочли любопытным то, что категория времени в Ветхом Завете постоянно претерпевает изменения. Само по себе прорицание предполагает будущее время, ибо пророчество должно свершиться в грядущем, но ветхозаветные пророки говорят о Христе как о уже пришедшем, или даже говорят от Его лица в настоящем времени (Пс. 45: 11). «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему» (Дан 7: 13–14). Предсказывая, пророк Даниил употребляет глаголы в прошедшей форме так, будто бы Сын человеческий, т. е. Иисус Христос, уже явился в прошлом. Также поступает пророк Варуха: «Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю. После того Он явился на земле и обращался между людьми» (Вар. 3: 36–38). Похожие слова об Иисусе Христе мы можем найти у пророка Исайи, но в будущем времени: «И придет Искупитель Сиона и сынов Иакова, обратившихся от нечестия, говорит Господь» (Ис 59: 20). Или в книге «Бытия» пришествие Христа только ожидается: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не приидет Примиритель, и Ему покорность народов» (Быт 49: 10). И в качестве последнего примера пророчеств приведем слова пророка Захарии: «Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и молодом осле, сыне подъяремной» (Зах. 9: 9).

Уже примеров пяти пророчеств достаточно, чтобы заметить необычное употребление и чередование времен в Ветхом Завете. Попробуем объяснить данное противоречие. Если человек создан по образу и подобию Бога, то и время, в котором существует человек, теоретически может восходить к отсутствию времени со стороны Бога по тому же принципу, как образ восходит к Первообразу. Другими словами, Бог, существующий вне времени (в вечности), задумывает тварное время по Своей аналогии, т. е. глужбе, чем кажется на первый («человеческий») взгляд. Эту таинственную глубину может заметить тот, кто стремится постигнуть время. На первом этапе оно дается легко и кажется, что существуют только те три времени, на которые мы делим события. А если быть точнее — «последовательность интервалов — минут, часов, дней, лет» [4, с. 5]. На втором этапе оказывается, что эти три времени — одно целое, где прошлое, настоящее, будущее незаметно перетекают друг в друга. Подтверждение нашей гипотезе можно найти в трудах С. Аверинцева:

Настоящее остановлено; будущее — уже не совсем будущее, ибо оно в некоем идеальном плане дано готовым сейчас, но и прошедшее — не совсем прошедшее, ибо оно, как предполагается, обладало смысловым содержанием настоящего и будущего [3, с. 276].

Еще более точные слова мы найдем в самом Ветхом Завете, в книге «Иудифь»: «Ты сотворил прежде сего бывшее, и сие и последующее за сим, и содержал в уме настоящее и грядущее, и что помыслил Ты, то и совершилось» (Иудиф. 9: 5). Интуитивно праведник Ветхого Завета воспринимал

эту взаимопроникаемость, неабсолютность трех времен [3, с. 273]. Что это за интуиция? Откуда берется ее начало? Мы знаем, что Святой Дух в Ветхом Завете нисходит главным образом на пророков. Подтверждение этому находим в Символе веры: «И в Духа Святого, Господа Животворящего, Иже от Отца исходящего, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и славима, глаголавшаго пророки» [9, с. 17]. Остановимся на следующих словах Символа веры: «глаголавшаго пророки», что в переводе с церковнославянского означает Дух Святой, «Который говорил через пророков». Кроме того, пророк Исаия прямо указывает на семь даров Святого Духа: дух страха Божия, дух познания, дух силы, дух совета, дух понимания, дух мудрости, дух Господень, или дар благочестия и вдохновения в высшей степени (Ис 11: 1–3). Выходит, единственный, кто мог бы одарить ветхозаветного пророка способностью видеть будущее, — Святой Дух. Очевидно то, что если Он не пребывал в пророках, то по крайней мере не оставлял их без своего внимания. Таким образом, взаимопроникаемость времен связана со Святым Духом, для которого временные ограничения не значимы.

Когда мы говорим о пророке, мы предполагаем человека, предсказывающего будущее. Но всегда ли было доступно пророкам будущее время? Всегда ли Святой Дух открывал им его? Ясно одно: пророк знает о будущем ровно столько, сколько ему открыл Бог. «А Бог обычно показывает пророку будущую действительность с особой точки зрения, исключая все другие связи и в особенности отношения хронологического порядка» [5, с. 108]. Почему Он поступает именно так? Вероятно, из педагогических целей, ведь если «День Яхве» еще далеко, значит, есть масса времени, чтобы раскаяться не сегодня, а как-нибудь в другой раз, к тому же знание абсолютного будущего — прерогатива Того, Кто его сотворил. Лишь однажды Бог отступает от правила «пророчествования» в оторванности от хронологического порядка. Значение Рождества Христова так велико, что Бог Ветхого Завета готов даже предсказать время Его пришествия:

Итак, знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седмин и шестьдесят две седмины; и возвратится [народ] и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена (Дан 9: 25).

Потому о появлении Христа знают и Его ждут, об этом свидетельствует евангелист Лука: «Иоанн, призвав двоих из учеников своих, послал к Иисусу спросить: Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?» (Лк 7: 19).

Итак, мы выяснили, что ветхозаветные пророки одинаково легко проникали в будущее, в привычном же смысле это было совершенно невозможно. У пророков были продолгатели их традиции, так называемые апокалиптики. Интересную деталь подмечает Аверинцев, когда пишет о них:

Писатель-апокалиптик излагает свое учение устами какого-нибудь персонажа доисторических, домоисеевых времен — например, устами Адама и Евы, или Еноха, или двенадцати сыновей Иакова, — при этом «пророчествуя» о давно прошедших событиях и пересказывая библейские сказания и хроники в форме будущего времени [1, с. 300].

Таким образом, апокалиптик претендует на знание будущего и на ранних его этапах, делает акцент на том, что то будущее, в которое должно совершиться Первое и Второе пришествие Христа, ничем не отличается в плане своей доступности от будущего грехопадения или Всемирного потопа. Он видит прошлое и настоящее как будущее с той же одинаковой ясностью, с какой видит будущее, относительно которого сам должен считаться настоящим или даже прошедшим. Ветхозаветные пророки предсказывают определенное событие, а апокалиптики сразу видят всю историю, сложенную из событий. «Это мистика абсолютизированной, и потому абстрактной, и потому снятой истории» [1, с. 301], — заключает Аверинцев. Несмотря на способность апокалиптиков объять историю, они не видят ее в деталях. Детали по-прежнему остаются сокрытыми. Возможно, в пророчествах ветхозаветных праведников подробностей даже больше, чем в предсказаниях апокалиптиков.

Может ошибочно показаться, что мистический историзм христианства начинается исключительно с пророческих книг Библии и заканчивается апокалиптическими. Это не совсем так. Вопрос о сотворении времени подробно рассматривался с разных точек зрения в святоотеческом наследии. Общепринято считать, что тварный мир был сотворен одновременно со временем. Так, уже первые слова Ветхого Завета — «В начале сотворил Бог небо и землю» — дают основание полагать о сотворении времени и пространства. Но в том случае, если у нас остались хотя бы малейшие сомнения в сотворении времени (ведь Моисей не говорит об этом прямо, что может иметь разные объяснения), то исчисление дней творения убедит нас в этом окончательно. Тем не менее, если бы мы внимательно вчитались в оригинал, как это сделал, например, Т. Туровцев в своей книге «Творение и преображение», то обнаружили бы, что ни в одном из упоминаний категории времени в транскрипции не значится слово «хронос», которое непосредственно переводится как «время». Вместо этого можно обнаружить другие понятия, доказывающие возникновение времени лишь косвенно. Туровцев обращает внимание, что нам неизвестно, в каком возрасте сотворены Адам и Ева, но уже с пятой главы мы подробно следим за длительностью жизни патриархов. С пятой главы Моисей повествует о грехопадении. С грехопадением, приходит к выводу исследователь, возникает время. Первые люди были нетронуты временем, они, подобно Богу, существовали в вечности. Каков же способ их бытия до грехопадения? Впрочем, мы не планировали дать обширный исчерпывающий ответ о сотворении времени в данном исследовании.

Библия включает в себя пророчества, выделяющиеся на фоне других своей подчеркнутой направленностью в будущее. В будущее, которое можно обозвать «конечным» будущим, т. е. тем, после чего нового будущего уже не будет, так же как и времени в целом. Такого рода пророчества содержатся в «Апокалипсисе» Иоанна, но интересно то, что эсхатологическое знание было доступно и человеку Ветхого Завета. Это интересно потому, что эсхатология предполагает знание о конце мира, Искуплении, загробной жизни. Но для ветхозаветного человека еще не свершилось Искупление, и вне зависимости от его добродетелей после смерти он все равно попадал в «шеол» (с евр. «могила», «забвение», «преисподняя»). И тем не менее пророк Иоиль пишет об Искупителе и Втором пришествии:

Перед ними потрясется земля, поколеблется небо; солнце и луна помрачатся, и звезды потеряют свой свет. И Господь даст глас Свой пред воинством Своим, ибо весьма многочисленно полчище Его и могуществен исполнитель слова Его; ибо велик день Господень и весьма страшен, и кто выдержит его? (Иоил. 2: 10–11).

Возможно, зная и описывая то, что Второе пришествие только состоится в будущем, пророк Иоиль все же не стал бы соглашаться с нами, что относительно нас жил непременно в «прошлом». В самом деле, спустя эпохи проще всего помыслить, что ветхозаветный праведник — непременно прошлое. Но что, если для него самого границы времени были стертые? Да, время было по-прежнему не полное, а скорее половинчатое (ведь Христос родился с наступлением полноты времен), но это обстоятельство не повлияло на то, что пророк Ветхого Завета жил одновременно в трех временах. Время — лишь формальность, которой он мог иногда пренебрегать, он достиг подлинного «прочувствования» тайны Боговоплощения, которое упраздняет прошлое, настоящее и будущее в чистом виде. Время становится, словно по Августину Блаженному, настоящим прошлого, настоящим настоящего, настоящим будущего. Ветхозаветный праведник не видит принципиальной разницы в привычном нам употреблении времен. Для него Христос — всегда в настоящем времени, Он Воплощается или Воплощается «уже» и Воплощается «скоро». По удачному выражению Аверинцева: «Уже-но-еще-не» [2, с. 6]. Это выражение можно соотнести с пограничным понятием Аристотеля «теперь». «Теперь» — это вневременной рубеж между прошлым и будущим. Это понятие отрывочно, и если мы говорим о мистическом парадоксе христианского историзма, то термину «теперь» следовало бы добавить длительности, которая, подобно понятию, вводимому Аверинцевым, принесла в эллинский мир представление о будущем. Остановимся на этом поподробнее.

Мы знаем, что античный человек ощущал время как цикличность: истина всегда была достижима, она давалась философу всякий раз, когда он в ней нуждался. Время бесконечно возвращалось к исходной точке, в которой античные философы раз за разом находили истину. «Вся человеческая жизнь как бы топталась на месте...» [3, с. 269]. И внезапно истина стала ускользать, запаянный круг разомкнулся в прямую линию, скорее даже — в отрезок, который имеет перспективу и цель. И даже более того — разомкнутый «античный» круг остается не в горизонтальной плоскости, а, начиная от Рождества Христова, под прямым углом прорезает пространство вверх. Время получает одно из пространственных измерений — высоту. Время приобретает вертикаль, соединяет две плоскости — земную и небесную. С того момента, как время приобрело точку опоры, чтобы устремиться вверх, мы неуклонно движемся в будущее, чтобы раз и навсегда возвратиться обратно к Богу. Выходит, как ни парадоксально, но вперед в будущее — это что ни на есть назад, к Богу. «Вперед» не порывает с прошлым, а включает его в себя. Но чтобы отчетливо увидеть будущее «вперед», нужно набрать дистанцию в отношении того, что мы считаем прошлым. Вне зависимости от нашего желания человечество движется к той точке, в которой обретет конец. У разомкнутого античного круга времени появилась завершенность, итог, и мир движется по ясной траектории к нему.

Когда время приобрело вертикаль, оно также обрело будущее. Будущее — то, что не было доступно античному человеку, хотя его неформленное стремление к нему отрицать нельзя. Эллины знали прорицателей, но в общей иерархии душ Платон отнес суть прорицателей лишь на пятую ступень из девяти, после которой только поэты, ремесленники, демагоги и тираны. Эллины знали мантику, опять же, согласно Платону, «прекрасное искусство, посредством которого можно судить о будущем» [8, с. 391], но даже она не вселяла в них уверенность в предстоящем дне. Гораций так и писал: «Лови день, менее всего доверяя следующему!» (*Carmina*, I, XI, 8). Эллины хотели бы знать будущее, но не понимали, как к нему подступиться поближе. И их сомнения объяснимы: ближе к будущему было нельзя — это условия их существования, норма, правило. И как у любого правила здесь тоже найдутся свои исключения.

В 1914 г. отец Павел Флоренский стремился переосмыслить опыт язычества в отношении православия. Он считал, что какая-то часть истины была приоткрыта и для языческого мира. Например, если для иудеев Воскресение грядущего Христа открывалось через пророков, то для языческого мира — через мифы об умирающих и воскресающих богах, какими, например, были Осирис, Адонис и Дионис. Единственно возможным способом языческий мир подводился к самой идее того, что Воскресение возможно. В своих работах Флоренский часто упоминает философа Гераклита Эфесского. Он включает его в число пророков о Логосе (который о. Павел отождествлял со Христом) и заявляет, что написать икону с ликом Гераклита так же правильно, как писать ее с ликами ветхозаветных пророков.

К философии Гераклита Эфесского обращались многие исследователи (легче перечислить тех, кто этого не делал). Для многих он был одним из самых загадочных мыслителей, «богословом среди язычников». Манера Гераклита излагать суждения напоминала проповеди ветхозаветных пророков, он ввел в философский язык многозначный термин «Логос» («единая мудрость — постигать Логос, который правит всем через все» [6, с. 328]), презирал идолопоклонство, вел аскетический образ жизни и предсказывал кончину мира от страшного и очищающего огня. Гераклит — один из самых цитируемых христианами апологетами, полемизирующими с язычеством. Означает ли это, что Гераклита можно приравнять к пророкам, действующим по наитию Святого Духа? Попробуем найти сходства и различия между философом Гераклитом и ветхозаветным пророком.

Гераклит чувствует Христа, но не называет Его, потому что не видит и не знает Его. Не знает, кто Он и когда Он придет и придет ли. Гераклит не пророчествует в прямом смысле этого слова — он призывает, уличает, морализаторствует, но непосредственно не контактирует с божественной силой и не является посредником между Богом и человеком. В обличении и утверждении нравственного достоинства человека Гераклит действительно сближается с пророками, но он, подобно им, не предвозвещает Его волю, потому как не знает Ее. Его язык поэтичен, как и произведения пророков, но, возможно, чувствуя себя пророком, Гераклит подражал им? Вне зависимости от ответа становится ясно, что речь пророков — не в полной мере их собственная, а речь Гераклита — это речь Гераклита. Даже при всей устремленности античного

философа в будущее он не может претендовать на его знание. По всей видимости, история с Гераклитом — этот тот редкий случай, когда исключение из правила лишь подтверждает существование этого правила.

Представление о будущем как ожидании Мессии уже само по себе шло вразрез с античной культурой, чего нельзя сказать об иудейской. Иудеи воспринимали Христа как одного из ветхозаветных пророков. Согласно Писанию, в Христе также видели второго Иоанна Крестителя — Предтечу, что само по себе уже любопытно, ведь это снова нарушает порядок времени. Мессия, с чьим эпохальным Рождением исследователи связывают появление будущего времени, оказывается лишь предвестием настоящего Мессии, тем, кто подготавливает условия для Его Рождения. И раз Иисус Христос — «Предтеча Предтечи», предшественник Спасителя, значит, будущее как новое время не может наступить полноправно. Иудеи, отрекшиеся от Христа как от посланца Бога и ожидающие истинного Мессию, кроме того, ждут еще и наступления будущего, между тем сделав выбор в пользу нескончаемого настоящего. Видение во Христе второго Иоанна Крестителя позволяет им жить все еще согласно ветхозаветным заповедям и мессианским пророчествам, т. е. в цикличном времени, в бесконечном повторении одного и того же. В истории можно отследить и иные попытки игнорирования будущего. В то время пока иудеи предпочитают не замечать его (грядущее), мусульмане обеспокоены его внезапным вторжением. Об этом свидетельствует закрытие в 1541 г. османским султаном Сулейманом Великолепным старейших ворот Иерусалима. Распространенное поверье о том, что через Золотые Ворота войдет Мессия, привело к их ликвидации. В книге пророка Иезекииля читаем: «И сказал Господь: ворота эти будут затворены, не откроются, и никакой человек не войдет ими. Ибо Господь, Бог Израилев, вошел ими, и они будут затворены» (Иез. 44: 1–3). И вновь звучит этот тревожный колокольчик сомнения на задворках сознания человека иудейского мира: ворота затворены, а Мессии не было. Но кто же был тогда?..

С появлением ветхозаветных пророков привычное для эллина противопоставление «эллина-варвары» превратилось в «эллины, варвары и “христиане до Христа”». В одной из своих работ Ясперс выделил некую центральную ось, переломный момент в духовном возрождении человечества. Он пишет: «В это время происходит много необычайного» [10, с. 32–33]. Пока в Китае проповедует Конфуций, в Индии — Будда, в Иране — Заратустра, в Палестине выступали пророки — Илия, Исая, Иеремиа и Второисая. В то же время разворачивается деятельность Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона. Хочется задать вопрос: что чувствовал античный человек, услышав Благою Весть? Понимал ли он, что стал очевидцем того, как время приобрело новый ход, что однажды он сможет шагнуть в вечность? Вспомним, чем закончилось яркое выступление апостола Павла в Ареопаге. Он проповедовал того Бога, которого афиняне чтили, но не знали. Его речь — образец апостольской мудрости и красноречия — слышали лишь единицы.

Фигура христианина в античном мире не могла не привлекать к себе внимание. Эллины жили, противопоставляя себя варварам: здесь — мы, там — они. Мы — там, где есть форма, наполненность, порядок, познание. Они, соответственно, там, где хаос, неоформленность, пустота, невежественность. В цепи

из двух звеньев вдруг образовалось третье, прямо посередине, оно разъединило привычные два кольца, разделило вечность. Теперь мир эллинов должен был делиться на них самих, варваров и... христиан. Античная культура познакомилась с христианской проповедью. Если «мы» там, где форма, «варвары» — где ее нет, то в каком месте начинается христианство? Христианство добавило слово «выше» той самой эллинской форме (получается, христианство — выше всякой формы), наполненности (полнота Откровения в высшей степени), порядку (выше привычного порядка мира вещей), познанию (уже не просто познание, а самое высокое — Богопознание). Христианство — это всегда выше, всегда вперед к преобразению всего мира, к новой культуре, новой цивилизации, новому времени «настоящего будущего».

Античной культуре были известны философы, жрецы, но не Мессия и тем более не миссионеры. Миссия — нечто совершенно новое, не похожее на философию и жреческое служение. Цель и перспектива временного отрезка, о которых мы говорили ранее, неразрывно связаны с самим смыслом миссионерской, апостольской деятельности, который заключается, как следует полагать, в «возвещении» (даже в «возвести») чего-то важного, ведь сам миссионер — носитель будущего, вестник, т. е. носитель Благой Вести. Примечательно, что миссионерство и эсхатология невозможны в ту эпоху, в которой нет момента грядущего, ведь в эпохе без будущего возвещать нечего, все уже состоялось, это бесконечная встреча, совпадение прошлого с настоящим и будущим. Но пророчества в Ветхом Завете тоже совпадают с их исполнениями в будущем. Для того чтобы разрешить это противоречие, вообразим тот самый круг античных представлений, на линии которого есть некие событийные точки А, В, С. Если мы просто развернем круг в отрезок времени, уходящий в вертикаль от Рождества Христова, событийные точки «растянутся» по временному отрезку, например: точка А будет располагаться в начале, В — в середине, С — в конце. Ветхий Завет остался запертым в прошлом, значит, в будущем времени не произойдет важной встречи. Как в таком случае пророчества совпадут с их исполнениями в будущем, если они не могут взаимодействовать друг с другом? А теперь снова разомкнем циклический круг в отрезок и представим, что есть некая точка, в которой все уже свершилось (и А, и В, и С). Эта точка — Христос. Он был, есть и будет, Он «начало и конец» (Откр 1: 8). Выходит, что Христос — это новая хронология и новое пространство, а применительно к картине, представленной выше, это и новая геометрия. Таким образом, Христос — не просто переход из эпохи в эпоху, а совершенно новая эпоха.

В данной работе мы не единожды пытались сравнивать мир античной мудрости и ветхозаветных пророчеств. Напоследок затронем еще одну важную тему личностной природы Христа, потому как свершение будущего происходит именно через понятие «личность». «Личность» стала еще одной чертой перехода от античности к христианству. Античный человек отождествлял себя с полисом, был под защитой богов, покровительствующих городу, являлся сознательным гражданином. Человеком его делала не природа, не внутренний мир, а коллектив, группа, община, род. Он гордился демократией и публичностью, рожденной в Афинах. Кроме того, он подражал космосу, он был

его частью. По мнению А. Ф. Лосева, различие между человеком и космосом в античной культуре чисто количественное, «между ними нет никакого раскола, никакой бездны» [7, с. 539]. Однако ветхозаветное мировосприятие отличается от древнегреческого характером переживания времени, пишет П. П. Гайденко, теперь мир — не столько «космос», сколько «олам» (т. е. свершение событий, история) [4, с. 30]. С христианством (с Личностью Христа) в жизнь античного человека врывается то, что современный человек назвал бы душой, нутром. Появляется углубленность в себя, одинокость, заброшенность в определенном смысле этого слова. Развитие личности хорошо прослеживается в «Исповеди» Августина Блаженного — мы найдем в ней прозрачный переход от «ветхого» человека к «новозаветному». Христос обращается уже не к народу, а к личности каждого отдельного человека. Личность и не могла не получить столь высокого значения, раз Сам Христос стал Ею. Удивительно, как Личность Христа, уходящая за пределы обычного человеческого представления, подарила перспективу самого отдаленного будущего.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Апокалиптическая литература: [Древнееврейская литература] // История всемирной литературы: В 8 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. — М.: Наука, 1983–1994.
2. Аверинцев С. С. Другой Рим. — СПб.: Амфора, 2005.
3. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. — М., 1975.
4. Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. — М.: Прогресс-Традиция, 2006.
5. Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. — М.: Путь, 1995.
6. История этических учений: Учебник / Под ред. А. А. Гусейнова. — М., 2003.
7. Лосев А. Ф. История античной эстетики. — Т. 1. — М., 1963.
8. Платон. Диалоги / Пер. с др.-греч. В. Н. Карпова. — СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2014.
9. Филарет (Дроздов), свт. Пространный христианский катехизис православной кафолической церкви. — М.: Образ, 2006.
10. Ясперс Р. Смысл и назначение истории. — М., 1991.

ДВА ПОНИМАНИЯ ТЕРМИНОВ «БОГОСЛОВИЕ» И «ТЕОЛОГИЯ»: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ

В статье предлагается обзор двух родовых значений христианского понимания термина «богословие» («теология»), характерных для первого тысячелетия на христианском Востоке и для традиции средневековых университетов до начала эпохи модерна. Первое может быть названо «духовным», а второе — «теоретико-когнитивным». Прямое использование этих смыслов в современном научном дискурсе без необходимой адаптации ведет к значительным трудностям при взаимодействии богословов с исследователями, представляющими другие научные традиции. Представителям современного богословского научного сообщества необходимо как можно быстрее, учитывая накопленный в новых условиях опыт, четко и на языке, адекватно воспринимаемом современным научным сообществом, дать самоопределение, указать на свои границы и компетенции, объяснить особенности своего научного аппарата и используемой методологии.

Ключевые слова: теология, богословие, духовный смысл, теоретико-когнитивный смысл, принципы научности.

K. O. Polskov

Two meanings of the term “theology”: tradition and the modern challenges.

The author presents the history of the term “theology” during the first millennium in the Christian East and in medieval universities. The first meaning may be called “spiritual” and the second one — “theoretical-cognitive”. The direct using of these meanings in modern academic discourse may be the cause of serious problems of communication between theologians and representatives of other scientific traditions.

Keywords: Theology, spiritual meaning, cognitive-theoretical sense, principles of architectural.

Термин — живое явление, возникающее в определенном контексте, способное с течением времени изменяться по объему. Многие из «общепринятых» и «всем понятных» терминов на разных этапах своего существования

* Польсков Константин Олегович — кандидат философских наук, доцент кафедры библеистики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, kpolskov@gmail.com

имели содержание, отличное от того, в котором употребляются сейчас. Это особенно заметно на примере тех терминов, история которых насчитывает десятилетия или даже столетия. Ярким примером этого являются термины «богословие» и «теология», которые в данной статье выступают как взаимозаменяемые. Сегодня они употребляются совсем не так, как это было 1500 лет назад на христианском Востоке, или 700 лет назад в средневековых европейских университетах, или даже 100 лет назад в русских духовных школах. Если не принимать этот факт во внимание, то возникает ситуация, когда термин используется некорректно. В результате теологию критикуют за то, какой она была столетия назад, а ее защитникам приходится отвечать на вопросы, актуальные для давно ушедших времен.

В настоящей статье будет проведен обзор основных родовых значений христианского понимания термина «теология»: сначала — в первом тысячелетии на христианском Востоке (духовное понимание), затем — в период от начала Схоластики до Нового Времени (теоретико-когнитивное понимание). При этом не будут исследоваться видовые различия, когда те или иные «теологии», возникшие в Новейшее время, отличаются друг от друга методологическими установками исследователей (например, диалектическая теология, либеральная теология и т. д.).

Краткая история термина «теология» в первом тысячелетии

В истории термина «богословие» мы встречаемся с парадоксальной метаморфозой. Избегая его употребления в течение первых двух веков, христианство не только в конце концов его усвоило, но и, переосмыслив, увидело в нем адекватное средство выражения своего вероучения. Первоначальные трудности были связаны с использованием данного слова в предшествующей языческой традиции. Впервые оно употребляется у Платона (единственный раз, см.: Государство. 379 а 5), но не как название спекулятивной дисциплины, а скорее как описание той части наследия древних поэтов, в которой в мифологической форме повествовалось о рождении и жизни богов. Даже несколько веков спустя блаж. Августин продолжал вспоминать о таком мифологическом понимании:

В тот же период времени существовали поэты, которых называют теологами за то, что они писали стихи о богах, но о богах таких, которые были... людьми, или были стихиями... мира, или же по воле Творца и за свои заслуги облечены были начальством и властью (О граде Божиим. XVIII, 14).

Их сочинения Гиппонский епископ называл «басенной», «лживой» и «мерзкой» теологией (О граде Божиим. VIII, 5). Следуя делению Варрона, Августин критикует также и другие виды языческой теологии: гражданскую (почитание общих богов), а также ту, которая именуется им физической, или естественной (рассуждение философов о богах) (О граде Божиим VIII, 5–7). Традиция этой последней восходит к Аристотелю, который отделил мифологическое описание богов поэтами от рациональной «науки о божественном»

(Метафизика. 983 а 5–10). В начале шестой книги Метафизики Аристотель назвал эту науку о божественном (φιλοσοφία θεολογική) первой философией (Метафизика. 1206 а 15–19), фактически придав ей статус учения о бытии: Первая философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же эти, ибо они причины тех божественных предметов, которые нам являются. Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (θεολογική). В близком значении это слово использовалось также и стоиками (Цицерон. О природе богов. III, 21, 53; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. VII, 41). Такое отождествление метафизики с теологической философией будет актуально еще в V в. по РХ, когда неоплатоник Прокл напишет свои трактаты «Первоосновы теологии» и «Платоновская теология».

Именно это смущало первых христиан. Настороженность усиливалась тем, что термина «богословие» нет в Священном Писании. «Обращаясь к Библии, мы сразу же сталкиваемся с поразительным и замечательным фактом: нигде ни в Ветхом, ни в Новом Завете мы ни разу не встречаем слов “богословие”, “богослов” или “богословствовать”» [7, с. 142]. Наверное, поэтому христианские писатели для обозначения учения о своем Боге предпочитали использовать термин «философия» (любовь к мудрости). Отчасти такое понимание заложено в поздней античности Филоном Александрийским, который, противопоставляя языческие мифы почитанию Бога еврейского Откровения, называл пророка Моисея богословом (Филон Александрийский. О жизни Моисея. II, 115). Из первых христиан близкое к этому понимание можно увидеть у муч. Иустина (Апология. II, 10), который считал, что философия может дать некоторое понятие о Боге (Диалог. 56.113). Поэтому и после своего крещения он продолжал именовать себя Философом, в смысле учителя, говорящего об истинном Боге. Татиан, несмотря на крайне отрицательное отношение к любой языческой философии, пишет о христианском учении о Боге как об истинной философии (Речь против эллинов. 31). Много о философии как о пути эллинов к Богу писал Климент Александрийский. Такое употребление встречается не только у представителей первых трех веков христианской мысли. Еще преп. Иоанн Дамаскин в VIII в. говорил о богословии как о разделе теоретической философии (Философские главы. Глава LXVII).

Собственно же термин θεολογία в значении учения о Боге, в отличие от языческой мифологии или гражданской религии, впервые среди христиан употребил, по-видимому, Афинагор Афинянин в «Прошении о христианах» (4). У Климента Александрийского такое употребление встречается уже много раз (ср.: Строматы. I.12). Для Оригена оно становится практически нормативным. У свт. Афанасия Великого и Отцов Каппадокийцев мы видим новый момент: они различают собственно богословие (θεολογία — учение о Троице) и учение о домостроительстве (славянский перевод греческого термина οἰκονομία — буквально «управление домом», домостроительство, или учение о действии Бога в мире) Бога в мире (οἰκονομία). А поскольку Бог неопишем, то, по их мнению, и само богословие носит невыразимый, мистический характер. Свт. Григорий Назианзин пишет:

Управить же словом [богословие] предоставим Отцу и Сыну и Святому Духу... Отцу, да благовоит о нем, Сыну, да содействует ему, Духу, да вдохнет его; лучше же сказать, да будет на нем единого Божества единое озарение, соединительно разделяемое, и разделительно сочетаваемое, что и выше разумения [3, с. 392].

Дальнейшее усвоение термина приводит к тому, что θεολογία, понимаемая как вершина духовной жизни, отождествляется с θεωρία (мистическое созерцание). Примеры такого употребления есть у Евагрия Понтийского, Диадокха Фотикийского, Максима Исповедника и Дионисия Ареопагита. Последний начинает свое «Мистическое богословие» следующей молитвой:

Троица пресущественная, пребожественная и преблагая, руководящая премудростью христиан, направь нас к таинственным слов пренепознаваемой пресветлой и высочайшей вершине, где простые, абсолютные и неизменные таинства богословия (ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια), окутанные пресветлым сумраком сокровенно-таинственного молчания, в глубочайшей тьме пресветейшим образом сияют и совершенно таинственно и невидимо прекрасным блеском преисполняют безглазые умы (Мистическое богословие. I, 1).

Практически для всех восточных авторов общим было мнение, что понимаемое так богословие невозможно без чистой молитвы. В полной мере оно заключено в известных словах Евагрия Понтийского: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов» [5, с. 83]. И так, к VI в. на Востоке окончательно сформировалось представление о богословии как о мистической практике богопознания.

Также важно отметить, что в первом тысячелетии для восточных христианских мыслителей богословие — это не только синоним умозрения, но и подвижнический образ жизни, соответствующий принятой при крещении вере. Этот второй смысл неразрывно связан с первым. «Кто истинно и как должно понимает богословие, тот, без сомнения, живет в согласии с верой. А это возможно лишь при отвержении плотских страстей и упражнении в добродетелях», — говорит свт. Григорий Нисский [4, с. 160]. В другом месте он пишет: «Но если хочешь со временем стать богословом, достойным Божества, — соблюдай заповеди и не отступай от повелений Его» [4, с. 160]. Мистическое богопознание, истинная θεολογία достижимы только через ὀρθοπραξία, т. е. при условии ведения чистой, аскетической жизни.

Что касается западных авторов этого периода, то можно лишь кратко отметить, что они использовали соответствующий греческому оригиналу термин *theologia* гораздо реже и сдержаннее, чем восточные, и практически не внесли в его осмысление никакого вклада. У Феликса Минуция, Киприана Карфагенского, Григория Великого и ряда других он не встречается ни разу либо его употребление, как у Иеронима Стридонского, единично. Исидор Севильский продолжал называть богословами языческих философов. Блаж. Августин хотя и говорил о «теологии (*theologia*), понимаемой, согласно значению греческого слова, как учение или речь о божестве (*de diuinitate rationem siue sermonem*)» (О граде Божием. VIII, 1), но употреблял это слово, как было показано выше,

скорее в полемическом смысле, критикуя формы языческой теологии. У Боэция *theologia* — часть теоретической философии (*De Trinit.* 2). Лишь немногие из западных авторов использовали этот термин в значении, к этому времени уже принятом на Востоке. Так, Беда Достопочтенный называл созерцание Бога (*contemplatio Dei*) «единственным богословием» (*una et sola theologia*) (*In Euangelium S. Lucae.* III 10). А пример Эуригены, через Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника полностью воспринявшего восточные схемы и употреблявшего термин *theologia* в вышеописанном смысле, был редким исключением из общего правила.

Итак, в результате усвоения христианскими мыслителями (в основном восточными) языческого термина *θεολογία* в первом тысячелетии, он приобрел новое значение — особого образа духовного познания Бога Троицы, тесно связанного с аскетическим деланием, с мистической, молитвенной и литургической практикой. Епископ Каллист (Уэр) говорит о таком богословии как о даре (*χάρισμα*), тайне (*μυστήριον*), очищении (*κάθαρσις*) и внутреннем молчании (*ἡσυχία*) [7]. Понимаемая так теология не рассматривала человеческую рациональность как основной инструмент познания данных Откровения. М. Вебер называет образ мысли тех, кто понимал богословие именно так, готовностью «к акту... принесения интеллекта в жертву» [2, с. 733] вере. В течение первого тысячелетия, несмотря на многие расхождения, по этому вопросу Восток и Запад были едины.

Развитие нового значения у термина «теология» от схоластики до Нового времени

Ситуация кардинально изменилась во втором тысячелетии. Это произошло благодаря западным авторам, придавшим термину *theologia* тот технический смысл, в котором он чаще всего и употреблялся начиная со Средневековья. Если еще Ансельм

в соответствии с августиновским *credo ut intelligam* [верю, чтобы понимать (*лат.*)] (точная формула из *Ном.* 43, 9: *intellige ut credas, crede ut intellegas* (нужно понимать, чтобы верить, и верить, чтобы понимать). — К. П.) заставлял себя осознать веру, исходя из нее самой, то... во времена поздней схоластики вера и знание все больше и больше отдаляются друг от друга [13, р. 724].

Смена тысячелетий была той вехой, после которой на Западе начинается развиваться новое понимание разбираемого термина. Уже в XI в. Ансельм Кентерберийский, следуя за интуициями блаж. Августина, попытался «представить веру и диалектический разум не как две статично противопоставленные друг другу способности, а как силы, динамическое взаимодействие которых приводит к созерцанию Бога» [14, р. 63]. И «Монологион», и «Прослогион» содержат размышления о рациональности веры (*de ratione fidei*). Однако считается, что первым, кто понял теологию как строгую дисциплину, в рациональных категориях осмысляющую данные Откровения, был Пьер Абеляр. Он часто

употреблял это слово в названии своих сочинений: «Introductio ad theologiam», «Theologia “Summi Boni”», «Theologia christiana», «Epitome Theologiae christianaе». Однако в самих этих работах он использовал его крайне редко и не дал ему развернутого определения. Но именно Абеляр решительно настаивал на возможности рационального осмысления данных веры и Откровения, утверждая их принципиальную доступность человеческому разуму. Как известно, учение Абеляра было осуждено рядом западных соборов и папой Иннокентием II. Но не только это явилось причиной того, что Абеляр так и не стал автором, с именем которого связывают придание термину *theologia* нового значения. До середины XII в. этого не смогли сделать ни он, ни представители школы в Шартре (Бернар из Шартра, Жильбер из Пуатье, Тиери из Шартра). В значительной мере это объясняется тем, что мысль, развивавшаяся в направлении обоснования автономности разума при познании Откровения, еще не имела для этого адекватного средства выражения. Решающее значение в этом процессе сыграли появившиеся в период с 1120 по 1160 г. латинские переводы всего «Органо» Аристотеля. К концу XII — началу XIII в. на латинском европейцами стали доступны «Физика» и «Метафизика», а также другие трактаты Стагирита. Если до этого идеи античного философа были известны западным авторам лишь в нескольких переводах Боэция или редких вторичных цитатах, то начиная с этого момента западная богословская мысль, двигавшаяся по пути эмансипации разума, обрела адекватный этим идеям язык.

Конечно, восприятие Аристотеля в XII в. проходило не без проблем, о которых хорошо известно историкам философии. Но именно оно послужило мощным толчком для дальнейшего развития рациональности в размышлениях о Боге и божественном. Этот смысловой сдвиг обычно связывают с именем Фомы Аквинского. Однако здесь требуется некоторое уточнение. Современники Фомы: его учитель Альберт Великий и Бонавентура — также использовали термин *theologia*. Но для них он в значительной степени выступал как синонимичный введенным еще Августином определениям *doctrina christiana* (христианское учение) и *doctrina sacra* (священное учение). Например, Бонавентура во введении к *Breviloquium*, толкуя отрывок из Послания апостола Павла к Ефессянам (3: 14–19), прямо отождествлял *theologia* и *Sacra Scriptura* (Священное Писание): «В этих словах великий учитель языков и проповедник истины... разъясняет происхождение, развитие и цель Священного Писания, которое и зовется теологией (*Sacrae Sriptura... quae theologia dicitur*)» [15, р. 1]. То есть он понимал богословие как форму истинной экзегезы Писания. А Альберт Великий, толкуя блаж. Августина, в своей «Сумме теологии» дает следующее определение: «Теология — наука, рассматривающая то, что порождает веру, питает и укрепляет ее (*theologia scientia est, ea quae sunt ad fidem generandam, nutriendam, roborandam considerans*)» [1, с. 374]. Назвав теологию наукой, Универсальный доктор поясняет, что понимать эту науку надо именно в аристотелевском смысле. Но для Альберта теология — это, прежде всего, наука практическая, которая «учит о полезном и душеполезном» [1, с. 374]. Переход от практического к спекулятивному пониманию происходит у ученика Альберта, Фомы Аквинского.

У Фомы, как и у его предшественников, можно видеть своеобразную «терминологическую аномалию». Ангельский доктор, как когда-то П. Абеляр,

употребил слово *theologia* в названии своего главного труда, но по-прежнему предпочитал ему августиновскую *doctrina christiana*. Так, во введении к «Сумме теологии» на более чем 80 употреблений *doctrina christiana* встречается всего 4 случая использования термина *theologia*. Но как бы там ни было, именно Фома совершил решающий шаг, «разделив экзегезу и теологию, заложив основы самой возможности существования «теологического разума» (M.-D. Chenu)» [14, p. 21]. Именно он в полной мере «осмыслил теологию как науку, посредством разума объясняющую богооткровенные истины» [14, p. 21]. Средство для выражения этого ему дал переведенный незадолго до того Аристотель. Следуя терминологии своего учителя и развивая идеи Гийома Оксерского (Guilhelmus Altissiodorensis *Summa aurea*. III, 3, 1) и Альберта Великого [2], Аквинат решительно и последовательно применил к теологии аристотелевские принципы научности. Для этого во введении к «Сумме теологии» он обосновал различие «раздела философии, который называется теологией или учением о божественном», и «богодуховенного знания (*scientiam divinitus inspiratam*)». Это второе и есть в собственном смысле «теология, основанная на священном учении (*sacra doctrina*)» (*Summa theologica*. I^a, q.1, a.1). Ее он называл «священной наукой, преподанной через Откровение» (*Summa theologica*. I^a, q.1, a.1). На основании аристотелевской классификации наук Фома определил теологию как науку (*scientia*), «превосходящую все прочие науки, как умозрительные, так и практические» (*Summa theologica*. I^a, q.1, a.5). Она «единая, хотя и объемлет все вещи» (*Summa theologica*. I^a, q.1, a.3), «скорее умозрительна, нежели направлена на деятельность, ибо сосредоточена на вещах божественных, нежели на деяниях людей, тем не менее, выносит суждение и о последних, так как человек обретает посредством нее наилучшее знание о Боге» (*Summa theologica*. I^a, q.1, a.4). «Истинным предметом этой науки является Бог (*unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae*)» (*Summa theologica*. I^a, q.1, a.7). Ее предназначение — «прояснение Истины» (*Summa theologica*. I^a, q.1, a.9). «Поскольку благодать не уничтожает природу, но совершенствует ее, то и природный разум может служить вере», — учил Фома (*Summa theologica*. I^a, q.1, a.8). Для достижения этой цели теология использует логические построения как основной познавательный инструмент. Делая это, она должна не обосновывать веру (ибо она первична), а, отталкиваясь от нее, познавать Истину: «...хотя аргументы, выдвинутые человеческим разумом, бесполезны для доказательства того, что предоставляется верой, тем не менее это учение [теология] может строить доказательства других истин на основании положений веры» (*Summa theologica*. I^a, q.1, a.8). В отличие от «теологии веры», характерной для первого тысячелетия, М. Хайдеггер называл такой тип «теологией разума» [10, с. 84].

После Фомы Аквинского, осмыслившего теологию как высшую науку, основанную на Откровении и использующую для доказательства Истины законы человеческой рациональности, в интеллектуальной традиции Запада произошел решительный поворот. От ансельмовского стремления веры найти понимание (*fides quaerens intellectum*) средневековые мыслители пришли к пониманию теологии как рациональности веры (*intellectus fidei*). Потребовалось время, чтобы это понимание было воспринято окончательно. В 1277 г. епископ Парижа Этьен Тампье (Étienne Tempier) из своих 219 тезисов около 20 посвятил

осуждению Фомы, вменяя ему в вину излишнее увлечение языческой философией. Многие схоласты и после Аквината продолжали придерживаться защищаемого Бонавентурой и Альбертом Великим представления о практическом характере теологии. Например, Дунс Скот, пытаясь указать на пределы ограниченного человеческого разума в познании Бога, разделил священную науку надвое: собственно теологию (то, как Бог непосредственно знает Себя) и теологию «для нас» (то, как человек опосредованно своим разумом и лишь отчасти может понять Бога) (*Lectura*. 108). Первой, по Д. Скоту, можно заниматься лишь отчасти, а целью занятия второй «является не знание, а действие, то есть деятельная любовь (*charitas*)» [14, p. 75]. Но несмотря на это, остановить начавшийся процесс было уже невозможно. На протяжении всего периода высокой схоластики теология в соответствии с аристотелевской логикой, подобно другим наукам, отстраивала свою систему, свой терминологический аппарат, свою методологию. Ситуация изменилась только с началом эпохи модерна.

Конечно, богатую традицию западного богословия нельзя свести только к томистскому пониманию. В течение многих веков в определение Ангельского доктора вносились коррективы. Отличное понимание теологии и цели занятия ею предлагали мистики позднего Средневековья (Майстер Экхарт, Иоганн Таулер) и эпохи Реформации и Контрреформации (Валентин Вайгель, Якоб Беме, Ангелус Силезиус), а также представители французского и голландского янсенизма (Блез Паскаль, братья Арно и др.). С томистской традицией попытался порвать М. Лютер. Так, в «*Disputatio contra scholasticam theologiam*» в 1517 г. основатель протестантизма настаивал на том, что «является ошибкой говорить, что без Аристотеля нет теологии... Напротив, не становятся теологом, как только без Аристотеля» [16, p. 226]. А в 1518 г. в «*Disputatio Heilderbergae*», отвергая теологию, объясняющуюся на языке философии и предполагающую, что «невидимое Бога можно объяснить через то, что сотворено», он призывал вернуться к теологии, которая «через Страсти и Крест понимает то, что видимо и меньше Бога» [17, p. 335].

Однако в данной статье можно пренебречь этими «уклонениями» от магистральной линии, заложенной Фомой Аквинским, поскольку именно томистское понимание было основой развития теологии в период Схоластики. Несмотря на все трудности, с которым богословию пришлось столкнуться с началом Нового времени, именно томистское понимание теологии оставалось на Западе преобладающим вплоть до XIX в., когда Папа Лев XIII в энциклике «*Aeterni Patris*» провозгласил томизм официальным учением Католической церкви. При этом предметом отдельного исследования должен стать длительный период, начавшийся со времен Ренессанса, когда средневековое представление о теологии вступило в острый конфликт с представлениями Нового времени о мире и человеке, результатом которого стал затянувшийся кризис западной теологии.

И такая ситуация сохранится на Западе вплоть до наших дней. Несмотря на все трудности, с которыми теология столкнулась в Новое время, она продолжала оставаться неотъемлемой частью универсума наук. Показательно, например, что при гумбольдтовской реформе теологический факультет был сохранен в составе нового университета, а сама теология стала академической профессией в современном смысле этого понятия.

Что же касается происходившего тогда же на христианском Востоке, то положение богословия здесь ярко обрисовал прот. Г. Флоровский:

И так случилось, что с падением Византии богословствовал только Запад. Богословие есть по существу кафолическая задача, но решалась она только в расколе. Это есть основной парадокс христианской культуры. Запад богословствует, когда Восток молчит — или, что всего хуже, необдуманно с опозданием повторяет западные зады [9, с. 515].

Если отбросить резкость выражений, то главная мысль выражена прот. Георгием предельно ясно: в силу ряда исторических событий во втором тысячелетии христианский Восток не привнес новых смыслов в понимание такого явления, как богословие.

Выводы и дальнейшие перспективы

Итак, от момента восприятия и усвоения христианской мыслью языческого понятия *θεολογία* и до начала Нового времени, когда были переосмыслены критерии научности и богословие как на Востоке, так и на Западе оказалось в кризисе, было выработано два основных смысловых поля термина «теология». Выше они названы «духовным» и «теоретико-когнитивным». Первое было характерно в первое тысячелетие для христианского Востока и состояло в понимании богословия как духовной практики, ведущей к богообщению, а также соответствующему этой практике особому аскетическому образу жизни. Второе, сформировавшееся в период Схоластики, присуще традиции, родившейся в средневековых университетах и рассматривавшей теологию как науку. В соответствии с аристотелевским пониманием эта наука представляла собой особый вид причинно-следственного знания о божественном, основанный на общих законах человеческой логики.

Эти два основных смысла лежат в основании современного представления о теологии. Однако ни первое, ни второе понимание не может быть автоматически перенесено в современность. Их механическое смешение или прямое использование в современном научном дискурсе без необходимой адаптации ведет к значительным трудностям при взаимодействии богословов с исследователями, представляющими другие научные традиции. Необходимо учитывать целый ряд факторов, влиявших на представление о том, что такое богословие, начиная с Нового времени и вплоть до наших дней.

Во-первых, Новое время принесло иное, по сравнению с аристотелевским, понимание науки. На какое-то время полностью восторжествовал сциентизм и позитивизм. Но уже в XIX–XX вв. в отношении гуманитарных дисциплин были сделаны необходимые коррективы. Оказалось, что критерии научности в них значительно отличаются от того, что характерно для наук естественных и технических. Теология в этом смысле гораздо ближе к наукам о духе, хотя и имеет по сравнению с ними заметные особенности, которые также нужно четко артикулировать.

Во-вторых, в результате кризиса, в котором богословие оказалось к середине XIX в., возникли и стали активно развиваться различные формы философской теологии, а также светского религиоведения, предлагавшие иные, чем богословие, методологические основания рассуждения о божественном. Современная теология должна четко артикулировать свое отличие от этих смежных научных дисциплин.

В-третьих, невозможно не учитывать те процессы, которые с начала XIX в. происходили в России. С одной стороны, это ряд реформ академической системы, начало которому положил свт. Филарет [8], а с другой — явление, получившее название *Laientheologie*. Его представители (А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, И. В. Киреевский и др.) «стремились, исходя из “религиозного эмпиризма”, дать норму “церковного сознания”, или, иными словами, на основе личного религиозного опыта выразить точку зрения Церкви» [11, с. 57]. Наследниками этих двух параллельно развивавшихся традиций стали те представители русской интеллигенции, которые в поиске ответов на свои жизненные вопрошания вступили в начале XX в. в диалог с Церковью. Накануне революционных потрясений это привело к заметному подъему академического богословия, давшего целую плеяду замечательных ученых-богословов. После 1917 г. российское богословие смогло продолжить развитие только в эмиграции. Особые результаты в этом были достигнуты в так называемой Парижской школе, где осуществился оригинальный синтез двух богословских традиций: духовно-практической и университетско-научной. Такое духовно-интеллектуальное делание показало свою способность в полной мере отвечать высоким научным требованиям к инструментарию и методам работы, а также к способам презентации и обсуждения в академическом сообществе полученных результатов. В значительной мере именно эта традиция повлияла на тех, кто в конце прошлого века стал возрождать отечественное богословие.

В-четвертых, уже двадцать лет теология присутствует в отечественной высшей школе. За это время некоторыми учеными предпринимались попытки развести термин «теология» и «богословие» [6; 12]. Как представляется, в основании такой точки зрения лежала охранительная позиция. Следуя интуициям, развитым в русском зарубежье, ее сторонникам хотелось бы предупредить возрождающееся российское богословие от тех недостатков, которые были присущи западной университетской и отечественной семинарской теологии в прошлом. Но на практике такое разведение двух терминов и двух традиций богословствования в российской действительности не получило поддержки. Вместе с тем дискуссии о новом понимании, что такое теология сегодня и каково ее место в современном университетском пространстве, продолжают. Так, тема «Богословие как наука и его место в системе научного знания» определена как приоритетная для работы комиссии по богословию Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви.

В связи с этим современному богословию необходимо, учитывая накопленный в новых условиях опыт, четко и на языке, адекватно воспринимаемом современным научным сообществом, дать самоопределение, указать на свои границы и компетенции, объяснить особенности своего научного аппарата и используемой методологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альберт Великий. Сумма теологии. Трактат I / Пер. с лат. и коммент. К. В. Карпова // *Философия религии: Альманах / Институт философии РАН*. — М.: Наука, 2013.
2. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990.
3. Григорий Богослов, свт. Слово 28, о богословии второе // *Творение иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского*. — Свято-Троицкая Лавра, 1994. — Т. 1.
4. Григорий Нисский, свт. Творение иже во святых отца нашего Григория Нисского, епископа. — М., 1861. — Ч. 2.
5. Евагрий Понтийский. Слово о молитве 61 // *Творения аввы Евагрия*. — М., 1994.
6. Иванова И. И. К вопросу о зависимости религиозной философии от теологии // *Credo new*. — 2004. — № 1(37).
7. Каллист Диоклийский, еп. Священное Писание и Святые отцы о богословском образовании // *Богословский сборник*. — Вып. 1. — М.: Изд-во ПСТБИ, 1997.
8. Сухова Н. Ю. Участие Святителя Филарета (Дроздова) в развитии академического богословия XIX века // *Филаретовский альманах*. — Вып. 2. — М., 2006. — С. 46–71.
9. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. — Париж, 1937.
10. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: мир-конечность-одинокость. — СПб: Владимир Даль, 2013.
11. Хондзинский П. В., прот. Laientheologie или христианская философия? // *Вестник ПСТГУ I: Философия. Богословие*. — 2013. — Вып. 3 (47).
12. Хоружий С. С. Богословие — Исихазм — Антропология: Доклад на Научно-методологическом семинаре Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. — М., 2009.
13. Bayer O. *Théologie* // *Dictionnaire de théologie*. — Paris, 1988. — P. 724.
14. Bedouelle Th. *La théologie*. — Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
15. *Breviloquium in Works of St. Bonaventure*. — NY, 2005.
16. Luther M. *Disputatio contra scholasticam theologiam, XLII–XLIII* // *D. Martin Luthers Werke*. 120 Bde. — Weimar, 1883–2009. — Vol. I. 1883.
17. Luther M. *Disputatio Heilderbergae habita, XIX* // *D. Martin Luthers Werke*. 120 Bde. — Weimar, 1883–2009. — Vol. I. 1883.

К ВОПРОСУ О ПРИПИСЫВАЕМЫХ ДИМИТРИЮ РОСТОВСКОМУ КАТЕХИЗИСАХ И ИХ СВЯЗИ С ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ТРАДИЦИЕЙ

Исследование посвящено содержательному анализу катехизисов «Вопросы и ответы краткія о вере» и «Зерцало Православного исповеданія», которые традиционно приписывались митрополиту Ростовскому Димитрию. Показано, что оба катехизиса органично вписываются в предшествующую катехизическую традицию Киевской митрополии, но при этом восходят к разным образцам. Установлено, что «Зерцало» является сокращенной версией «Православного исповедания веры» Киевского митрополита Петра Могилы (Москва, 1696) и композиционно выстраивается по модели трех богословских добродетелей. «Вопросы и ответы», которые атрибутируются А. Б. Григорьевым другому Ростовскому митрополиту — Арсению (Мацеевичу), представляют собой оригинальный опыт эклектичного катехизического сочинения.

Ключевые слова: Димитрий Ростовский, православная катехизическая традиция XVII века, Киевская митрополия, «Православное исповедание веры» Петра Могилы.

M. A. Korzo

*About attributed to Dimitry of Rostov Catechisms,
and their Relationships to the Preceding Tradition*

The study is dealing with the analysis of two catechisms, which are traditionally attributed to Dimitry of Rostov: “Voprosy i otvety kratkiâ o vere” and “Zercalo Pravoslavnogo ispovedaniâ”. Both catechisms fit in the preceding catechetical tradition of the Metropolitanate of Kiev, although they go back to different samples. “Zercalo”, which follows the model of the three theological virtues (faith, hope and charity), was found to be an abridged version of “Orthodox Confession of Faith” by the Metropolitan of Kiev Peter Mohyla (Moscow 1696). On the other hand “Voprosy i otvety”, which the russian scholar A. B. Grigor'ev has already attributed to another Metropolitan of Rostov — Arseny Matseyevich — represents the original experience of eclectic catechetical work.

Keywords: Dimitry of Rostov, Seventeenth-Century Orthodox catechetical tradition, Metropolitanate of Kiev, “Orthodox Confession of Faith” by Peter Mohyla.

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

Исследователи творчества Дмитрия Ростовского отмечают, что лишь немногочисленные сочинения святителя затрагивают догматические вопросы [62, с. 14]. Плохая сохранность рукописей Ростовского митрополита и некоторая небрежность, с которой были подготовлены ранние издания собраний творений святителя [66, с. 366], стали причиной того, что в XIX в. под именем Дмитрия публиковался целый ряд не принадлежавших ему сочинений. В их число попали и два небольших катехизических наставления: «Вопросы и ответы краткія о вере» и «Зерцало Православного исповеданія».

«Вопросы и ответы» появляются уже в шестой части первого издания сочинений Дмитрия Ростовского [11], подготовленного Я. А. Татищевым на основе сборника из его частной коллекции. Общая редакция осуществлялась Московским архиепископом Платоном (Левшиным) [62, с. 14–15; 63, с. 49–50]. Состав издания анонсировался в книгопродавческом объявлении в «Московских ведомостях» [см.: 10, с. 82]. «Вопросы и ответы» входили впоследствии в состав первой части творений святителя, печатались и отдельными брошюрами.

«Зерцало» было впервые опубликовано в составе сборника в 1803 г. [13]; позднее издавалось в церковнославянской версии в составе пятой части сочинений Дмитрия, церковной печатью в виде отдельных брошюр (иногда с прибавлением мест из Св. Писания, правил св. апостол и св. Отец, также из «Духовного Регламента» [8, с. 361]), в середине XIX столетия — «въ русскомъ переводе Еп[ископа] Іустина».

Оба сочинения не привлекали специального внимания исследователей; до недавнего времени даже не поднимался вопрос об их авторстве. И. А. Шляпкин высказал в XIX в. предположение, что «Вопросы и ответы» могли использоваться в старших классах основанной митрополитом Ростовской школы. К числу возможных школьных пособий ученый относил и опубликованное А. А. Титовым «Краткое учение о седми таинствахъ» [14]. Оба сочинения, по мнению Шляпкина, представляли собой перевод или переработку каких-то «малорусских» текстов [66, с. 331 прим.].

На основе всех известных на тот момент творений Дмитрия неизвестный автор (по мнению Шляпкина, митрополит Макарий (Булгаков) [66, с. 386]) подготовил компиляцию догматического учения Ростовского митрополита [34]. Составитель пользовался, судя по всему, собранием творений митрополита 1842 г. Компиляция, пусть и составленная из фрагментов текстов Дмитрия, ничего не говорит нам о способе богословствования самого митрополита, не может быть и подспорьем в решении вопроса, был ли он автором названных выше катехизисов: подборка цитат организована в соответствии с логикой университетского курса догматического богословия XIX в., в рубрикации используется целый ряд несвойственных Ростовскому митрополиту схоластических понятий.

Прежде чем мы обратимся к вопросу авторства «Вопросов и ответов» и «Зерцала», необходимо остановиться на композиционных и содержательных особенностях текстов.

«Вопросы и ответы» организованы как вопросно-ответный катехизис. После вступления «Что есть Символь?» приводятся формулировки I и II Вселенских соборов. Далее лаконично излагается содержание каждого из членов Символа, следует рассуждение о его «творцах», которое служит логическим

переходом к краткому «Сказанію о Святыхъ вселенскихъ соборахъ», внутри которого рассматриваются сюжеты об иконах и иконопочитании. «Сказание» не встречалось в московской книжности в памятниках катехизического жанра, но входило в состав вступительной части Кормчих [30]; находим мы его и в изданной в 1648 г. «Книге о вере» [25], которая восходит к рукописным памятникам Киевской митрополии [44, с. 250].

После «Сказания» начинается изложение приписываемого Афанасию Александрийскому исповедания веры, которое предваряется вопросом «Символь Афанасіа Патріарха где написанъ? Имеемъ его во Псалтири» [11, л. 6 об.]. В контексте данного символа рассматриваются основные тринитарные сюжеты; в христологической части, правда, изложение несколько отходит от строгого следования тексту исповедания. С 77-го вопроса начинаются сюжеты о творении (речь идет преимущественно об ангелах) и промысле (грехопадение и искупительная миссия Христа). Дальнейшее изложение выстраивается по логике заключительных статей Символов I и II Вселенских соборов. В контексте статьи о восшествии на небеса появляются вопросы о прославлении на небесах Богородицы и душ святых, сюжет о «мздовоздаяніи» до наступления Судного дня, о существовании «частного мученія».

Следующий блок вопросов и ответов повествует о Церкви и об образе Божиим в человеке, после чего «Вопросы» возвращаются к христологическим сюжетам: есть ли иные ходатаи перед Богом, кроме Христа; каково значение слов «Иисус» и «Христос». После краткого рассмотрения сущности Писания и Предания возникает вопрос о трех именах верующего, в контексте которого появляется выпад против «перстоверъ», «брадоверъ» или «староверъ» [11, л. 20 об.], после чего памятник вновь возвращается к догматическим сюжетам и останавливается кратко на различии общих и личных свойств лиц Троицы.

После этой, как представляется, не до конца логично выстроенной части «Вопросы» обращаются без какого-либо логического перехода к теме Закона. Двоякая заповедь любви предстает как выражение сути Закона, после чего приводятся формулировки заповедей десятилетия без какого-либо их истолкования.

Больше всего места в «Вопросах» отведено рассмотрению таинств. Раздел предваряется вступительным рассуждением «Что есть тайна?» и «Что надобно во всякой тайне?» [11, л. 23 об.], после чего предлагается последовательное изложение всех таинства по следующей схеме: определение таинства, его материя и форма. В контексте миропомазания возникает вопрос о «присоединении» православных христиан, которые

отступше от своя веры, приступше же къ Турецкой или Жидовской, а поживши оу нихъ, аще паки къ православію обратятся», для чего «крестить не надобно: токмо муромъ помазать и воспріять от нихъ отрицаніе [11, л. 25 об.].

Заключительные блоки вопросов и ответов посвящены различным категориям добродетелей и грехов.

Помимо уже отмеченной выше некоторой логической непоследовательности первой части «Вопросов» (о вере), можно выделить еще ряд интересных композиционных черт данного катехизиса. Совершенно очевидно, что в нем преобладают

сюжеты догматического богословия. Если обратиться к предшествующей катехизической традиции, то аналогичную особенность можно встретить в катехизических поучениях рубежа XVI–XVII вв. в Речи Посполитой. Перед православными авторами той эпохи стояли в первую очередь полемические задачи, речь шла не столько о позитивном изложении вероучения, сколько об опровержении богословских мнений конфессиональных противников [см.: 29, с. 216–291].

В состав «Вопросов» не вошел целый ряд сюжетов, который уже стал неотъемлемой частью катехизической традиции православных Речи Посполитой и России, например: толкование молитвы «Отче наш», евангельские блаженства, церковные заповеди, эсхатологические сюжеты. Примечательно, что рассуждения о добродетелях и грехах «оторваны» от Декалога, а между ними вставлен раздел о таинствах. Если попытаться найти аналогию выделения сюжетов о грехах и добродетелях в самостоятельную заключительную часть катехизиса, то из всех наиболее значимых текстов данного жанра можно сослаться на так называемую третью (или «среднюю») версию катехизиса нидерландского иезуита Петра Канизия [68].

«Вопросам» присущ и целый ряд интересных содержательных особенностей. Например, Символ веры приводится с разделением на формулировки I и II Вселенских соборов. Так поступали только составители букварных катехизисов, публиковавшихся в XVII в. в православных типографиях Евье [38], Вильно, Кутейно и Могилева. Но и в этих учебниках, и в ориентированных на них букварях московской печати Символ не был непосредственно связан с катехизической частью, а помещался в разделе «Молитвы отрочати христiанскому» [29, с. 516].

«Вопросы» учитьвают и так называемое исповедание веры Афанасия, которое служит основой для изложения тринитарных и христологических сюжетов. Интересные аналогии можно найти в более ранней традиции Киевской митрополии: обращение к этому не использовавшемуся в греческой традиции [1], но издававшемуся в большинстве протестантских катехизисов исповеданию было отчасти продиктовано полемическими задачами, необходимостью противостоять набиравшим в Речи Посполитой силу общинам антиринитариив. Для «отказа» «новокрещенцам» вводят в свое рассуждение символ Афанасия составители виленской «Книги о вере» [24]; по логике данного исповедания выстраивает свое «Изложение о православной вере» деятель братского движения Стефан Зизаний [60]. Текст символа Афанасия встречается в целом ряде изданий Виленского православного братства [36, л. 89–91 об., 2-го счета; 37, л. 1–4, 2-го счета] и в составленных по их мотивам сборников [59, л. 21 об. – 24 об.]. Впоследствии для толкования тринитарных сюжетов к символу Афанасия обращаются в своем катехизисе Лаврентий Зизаний [33, л. 284 об., 301 об.] и анонимный автор опубликованного С. Т. Голубевым фрагмента учебного курса по богословию ок. 1600 г. [21, с. 1–81]; Симеон Полоцкий использует его в своем букварном катехизисе [3] и в кратком рукописном наставлении [55, л. 351–355], которое могло быть рабочим материалом для букварного катехизиса [26, с. 102].

Православные книжники Киевской митрополии включали текст исповедания Афанасия как в буквари, так и во многие печатные Часословы и Полууставы XVII в., начиная с Часослова братской типографии 1631 г. [см.: 23,

№ 115]. В элементарных учебниках московской печати этот Символ встречается впервые в букваре 1657 г. [2]; вошел он в состав и изданного в 1644 г. полемического сборника «Кириллова книга» [22].

В «Вопросах» конкретизируется, что данное исповедание «имеемъ... во Псалтири». В московских печатных изданиях данный текст появляется впервые в качестве «прибавки» в предисловной части в экземпляре 1.XI.1647 г. [53]. А. В. Вознесенский связывает это с необходимостью вести богословскую полемику с протестантами в связи со сватовством датского королевича Вальдемара к царевне Ирине Михайловне [6, с. 73 прим., 146–147, 303]. Впоследствии эта катехизическая «прибавка» в московской Псалтири то исчезает, то снова появляется [6, с. 151–153]. В русской рукописной традиции рубежа XVI–XVII вв. были известны единичные случаи переписывания символа Афанасия в составе Псалтири [45, № 24, 41]. Скопировал символ и Димитрий Герасимов, подготовивший в 1536 г. перевод латинского памятника «*Beati Brunonis Expositio psalmodum, canticorum, orationis Dominicae et symbolorum*», в котором исповедание помещено в конце книги, после толкований Псалмов [см.: 45, с. 149, 151; 58, с. 189–191].

В «Вопросах» не принимается во внимание Апостольский символ веры. Данное исповедание использовалось в практике Католической церкви во время обряда крещения и для катехизации как детей, так и взрослых [70, р. 72–73; 71]; в протестантских конфессиях мы встречаем его в катехизисах, в практике публичной катехизации в приходе, использовалось оно и в качестве основы для песнопений, хотя легенда об авторстве апостолов была поставлена под сомнение еще в XV в. Православные полемисты Речи Посполитой рубежа XVI–XVII вв. этот Символ не признавали, в чем их периодически упрекали «папезники» [см.: 7, стб. 11]. Также и катехизические издания Виленского православного братства конца XVI в. излагали вероучение на основе Никейско-Константинопольского исповедания. Не встречаем мы Апостольского символа в «Православном исповедании веры» Петра Могилы [49] и в украинско-белорусских букварных изданиях XVII в.

В книжности Киевской митрополии были, правда, и другие примеры. Впервые оба исповедания фигурируют как равноценные в опубликованной Голубевым рукописи [21] и в катехизисе Лаврентия Зизания: книжник приводит два Символа, признает Апостольское исповедание вполне аутентичным и хронологически более ранним; Никео-Константинопольский символ интерпретируется как развитие и дополнение первого исповедания, вызванное к жизни борьбой с многочисленными еретическими учениями [33, л. 30 об.].

Также и Симеон Полоцкий в своем рукописном компендиуме «Венец веры» (1670) цитирует параллельно два Символа: Никео-Константинопольский и Апостольский, или просто в процессе толкования дополняет формулировки одного *Credo* другим [57, л. 13]. Свои рассуждения Симеон подкрепляет апелляцией к авторитету Иоанна Златоуста: «Божественный же Иоаннъ Златоустый, дващи толкова сей Символ святыи [т. е. Апостольский]. И обретаются та его толкованія в томе 5 книг его, изданія Парижскаго» [57, л. 16].

Отношение же московских книжников к Апостольскому исповеданию в XVII в. было единодушным: составление Символа приписывалось еретику Маркеллу [46, с. 252–253]. Развернутое рассуждение на эту тему приводит Евфи-

мий Чудовский в своем критическом разборе «Венца веры» Симеона Полоцкого, обращаясь к авторитету Епифания Кипрского и Максима Грека [17, л. 24 об., 44]. Позднее, когда Евфимию довелось переводить с греческого языка и готовить к изданию «Православное исповедание веры» Петра Могилы, в части, посвященной толкованию Никео-Константинопольского исповедания, он написал на полях перевода: «символа инаго не прїимати»; замечание было перенесено и в печатное издание 1696 г. [49, с. 4]. Примечательно, что уже в катехизисах XVIII в. за основу брался исключительно Символ I–II Вселенских соборов [65].

Из содержательных особенностей «Вопросов» обращает на себя внимание отсутствие толкования заповедей десятилетия, что было крайне нетипично для предшествующей катехизической традиции Киевской митрополии, которая ориентировалась в данном случае уже с начала XVII в. на иные конфессиональные образцы. Примечательно также, что Декалог помещен в «Вопросах» *перед* таинствами. В католических катехизисах взаимное расположение данных разделов не было случайным: после Тридентского собора таинства всегда предшествовали заповедям, в чем просматривалось положение католической догматики о так называемой упреждающей благодати, выполняющей роль своего рода первотолчка для всех нравственно положительных поступков человека. Данная последовательность разделов отражена и в посттридентском «Римском катехизисе» [69]. Примечательно, что в целом ряде более поздних школьных катехизисов иезуитов последовательность разделов таинства — Декалог — была обратной по сравнению с «Римским катехизисом», что объяснялось специфической позицией богословов Общества Иисуса по проблеме взаимодействия благодати с человеческой волей. Гипотетически на эту модель иезуитов мог ориентироваться и Лаврентий Зизаний в своем катехизисе. Но уже Петр Могила, а также и униатская традиция XVII в. помещали рассуждения о таинствах *перед* толкованием Декалога [см.: 19].

Для изложения таинств «Вопросы» используют уже прижившиеся к тому времени в украинско-белорусской традиции схоластические понятия «вещь или матерія» и «форма или образъ». В православной книжности Речи Посполитой эти понятия появляются впервые в «Науке о семи тайнахъ церковныхъ» [39], позднее — в виленском братском «Требнике» 1621 г. [61, л. 3 об., 1-го счета], в трактате о таинствах Сильвестра Косова [54, л. 1 об.], в предисловии ко львовскому Номоканону [42, л. 5], в «Евхологионе» Могилы [47, предисловие, л. 4; с. 237]. Подготовивший впоследствии церковнославянское переложение виленской «Науки о семи тайнахъ церковныхъ» Евфимий Чудовский отказался от этих схоластических терминов, заменяя их, соответственно, на «вещь» и «вид» (или «совершеніе») таинства [15, л. 33 об.; см.: 27, с. 88–98].

В контексте таинства покаяния в «Вопросах» приводятся семь так называемых обстоятельств совершения греха, которые способны изменить категорию поступка и которые должно учитывать принимающее исповедь и налагающее покаяние духовное лицо: «кто, что, где, кою помощію, чего ради, како, когда» [11, л. 28]. Подобные «окрестности» или «околичности» греха в книжности Киевской митрополии впервые в развернутом виде встречаются в Номоканоне 1624 г. в разделе «Даръ всякому духовнику» [41, с. 157–158] и в трактате «Мир с Богом человеку» [35, с. 39]. Подробное изложение обстоятельств греховного поступка было позаимствовано из католического морального богословия; оно было одним

из принципиальных требований, предъявляемых пенитенту Тридентским собором. Сам же вопросник, в соответствии с которым реконструировались эти обстоятельства, сложился значительно ранее, а схему описания поступка средневековые канонисты позаимствовали, судя по всему, из античной теории красноречия.

По мнению А. Б. Григорьева, данный катехизис не имеет отношения к Димитрию Ростовскому, но вышел из-под пера другого Ростовского владыки — митрополита Арсения Мациевича [9, с. 163–213]. Памятник был описан еще А. И. Никольским на основании списка из Погодинского собрания Императорской публичной библиотеки [40, с. 297–312], который, как установил Григорьев, в настоящее время в собрании отсутствует. Сравнение же приведенных Никольским выписок с версией «Вопросов и ответов» из первого издания трудов Димитрия Ростовского позволяет сделать осторожное предположение о том, что печатная версия восходит скорее к Погодинскому списку, нежели к рукописи, опубликованной Григорьевым. Помимо многочисленных расхождений в датах соборов и количестве участвовавших в них отцов в «Сказании о святых Вселенских соборах», отдельных несовпадений в формулировках и последовательности единичных вопросов, печатную версию «Вопросов» и Погодинский список отличает от публикации Григорьева заключительный фрагмент деяний четвертого собора:

...по толку арменов к Трисвятому пению прилагается: “распныся нас ради”. Не ведущим Бога языкам явственно уподобляются безбожнии раскольщики, которые от пустынь своих бесовских происходяще и не Бога создателя живота и смерти содержителя ниже имя Божие пресвятое прославляюще, но два персты с треклятым толком арменским и бороды с толком жидовским и турецким величающе, будто бы образ Божий и крайняя святыня в бороде, и старинным крестом нарицающе не токмо паче креста, но и паче самого Христа превозносят [9, с. 180].

...по толку отъ арменовъ къ трисвятому пению прилагается распный ся насъ ради, и съ таковымъ то злохулнымъ толкомъ Арменскимъ двоеперстїе свое расколники за крайнюю святыню и за главизну спасенїя и христїанства признавають, и стариннымъ крестомъ нарицающе, не токмо паче настоящего креста, но и паче самага Христа превозносятъ таковой свой крестъ [11, л. 5 об.; 40, с. 305].

Второе издававшееся в составе сочинений Димитрия Ростовского катехизическое сочинение — «Зерцало Православного исповедания» — имеет, несмотря на некоторое отдаленное содержательное сходство с «Вопросами», иную композицию: здесь выбрана повествовательная форма изложения, без разбивки на вопросы-ответы, за основу толкования принимается схема трех богословских добродетелей.

Первая часть о Символе веры представляет собой последовательное по-статейное толкование Символа I–II Вселенских соборов; здесь нет упоминания об исповедании Афанасия и не отводится столь много места вопросам догматического богословия. Появляются новые сюжеты, которых не было в «Вопросах»: в контексте изложения восьмой статьи Credo перечисляются Дары Св. Духа, в контексте девятой о Церкви — церковные заповеди [13, с. 15], наука о таинствах рассматривается внутри десятой статьи Символа.

«Зерцало» называет девять церковных заповедей: по воскресным и праздничным дням молиться Богу и слушать церковное пение; соблюдать посты, в том числе по средам и пятницам; почитать священников и духовников; четыре раза в год или по крайней мере раз в году приступать к исповеди и причастию; не читать еретических книг и не слушать их учения; молиться о властях, о душах умерших и об обращении еретиков; соблюдать установления местного архиепископа (посты и молитвы); не посягать светским лицам на церковное имущество, а духовным — использовать его только для церковных нужд; не заключать браков во время постов и не участвовать в играх.

Церковные заповеди появляются в католических катехизисах в XIII в. в качестве продолжения и дополнения заповедей Ветхого Завета. Они предписывали соблюдать посты, исповедоваться и причащаться с определенной периодичностью (но не реже одного раза в год, в пасхальный период), не заключать браки в запрещенные дни и отдавать церковную десятину. В таком пятичленном составе церковные заповеди воспроизводятся в католических текстах на протяжении XVII–XVIII вв.

В украинско-белорусской букварной традиции, опирающейся на польские образцы учебной литературы [28, с. 74–84], церковные заповеди как катехизический раздел не прижились. В катехизисе Лаврентия Зизания об их существовании только упоминается, но сами предписания не перечислены [33, л. 201 об. – 202]. Один из наиболее ранних случаев появления церковных заповедей в православной книжности Киевской митрополии — это недатированный Полуустав виленского братства [52, л. 188–189 об.]. Впоследствии формулировки церковных заповедей встречаются в «Православном исповедании веры» Петра Могилы [49] и в составленных на его основе кратких катехизисах [48; 50; 51]. Примечательно, что Могила разрывает привычную для католической традиции связь церковных заповедей и Декалога, толкуя их в контексте статьи Символа «И во единую... Церковь» [49, с. 69–74]. Митрополит замечает, что существует множество церковных установлений, но он останавливается только на девяти основных, ссылаясь на 2-е правило Антиохийского поместного собора (341) [30, л. 63–63 об.].

В московской книжности конца XVII в. девять церковных заповедей приводит Евфимий Чудовский в рукописном «Поучении от иерея детемъ духовнымъ». Он предлагает несколько иной перечень: соблюдение воскресенья, стояние в Церкви, посещение литургии, поклонение иконам, исповедь и причастие, почтение к духовным лицам, десятина, забота о церквях, не посягать на церковное имущество [16, л. 141–146 об.].

Наряду с этим в памятниках Киевской митрополии можно встретить перечни не из *девяти*, но из *десяти* пунктов: так поступает, в частности, Иннокентий Гизель, дополнив церковные заповеди предписанием «Воздаяти священникомъ Парохіалнымъ Рочный Доходъ» [35, с. 76]. Число десять могло появиться у православных авторов по аналогии с десятью заповедями Ветхого Завета. Формулировки «Мира с Богом» были позаимствованы впоследствии Симеоном Полоцким, который рассматривает церковные заповеди в рукописном пространном катехизисе 1671 г. в контексте толкования девятой статьи Credo [57, л. 35–36], с той лишь разницей, что Симеон перенес заповедь о содержании

приходского священника с четвертого места (как у Гизеля) на десятое [26, с. 81]. Десять церковных заповедей перечисляет в своем сохранившемся лишь фрагментарно катехизическом сочинении состоящий в дружеских отношениях с Димитрием Карион Истомин [20, л. 342 об.].

В катехизисах московской печати более позднего времени перечень из десяти положений мы встречаем в брошюре «Заповеди божія и церковныя, и иная некая виновная спасенію словеса» [18, л. 4–10 об.], из которой они потом перепечатывались в московских букварях 1704 и 1708 гг. [4; 5]. Здесь предлагаются более пространные и детальные формулировки церковных предписаний. Основные отличия от варианта Гизеля и Симеона Полоцкого состоят в том, что положение о почитании духовных лиц совмещено с требованиями десятины; заповедь регулярной исповеди и причастия разделены на две самостоятельные, так же как разделены и почитание воскресного (праздничного) дня, и участие в литургии. Весьма примечательно, что в кириллических букварях XVIII в. церковные заповеди уже не встречаются; не включает их в свое «Первое учение» и Феофан Прокопович.

Формулировки церковных предписаний в «Вопросах и ответах» в целом совпадают с формулировками, которые мы встречаем в «Зерцале», хотя и имеют некоторые интересные отличия. В первой заповеди конкретизируются участие в богослужении и обязательное посещение проповеди («Проповеди Слова Божого слухати»), а также неучастие в светских развлечениях. Второе предписание о постах дополняется многозначительным замечанием «выстерегагися тых дній постити, в которыи, Посты суть заказаны», что могло быть полемическим выпадом в адрес, например, католиков, которые в повседневной практике вопреки настойчивым запретам духовенства зачастую постились и по субботам. В контексте заповеди о регулярной исповеди и причастии включено положение «в хоробе тежъ напервей оутекагися до добродействъ Церковных, то есть до Споведи, до Причастія, до Помазаня остатнего Елеом». Запрет читать книги еретиков и внимать их учению дополнен предостережением, «не будучи выцвичонымъ, в жадныи Контроверсії [с еретиками] невадатися: так теж на ихъ Казанях и зборисках небывати».

В «Зерцале» встречается также отсутствующий в «Вопросах» раздел о молитве и совмещенный с ним перечень евангельских блаженств; в контексте статьи символа «Распятого за нас...» — рассуждения о поклонении кресту и о крестном знамении со ссылкой на фальсификат начала XVIII в. «Соборное деяние на еретика Мартина». Перечни основных добродетелей и грехов совмещены в «Зерцале» с заповедями Декалога, что отличает данный катехизис от «Вопросов и ответов». Правда, в обоих сочинениях мы встречаем лишь формулировки десятислова, без его развернутого толкования, как это было в памятниках Киевской митрополии, в катехизических сочинениях Симеона Полоцкого, Феофана Прокоповича и катехитов XVIII в.

Даже беглое прочтение «Зерцала» не оставляет сомнений в том, что его составитель обращался к «Православному исповеданию веры» Петра Могилы: помимо сходства названия двух памятников, их полного композиционного совпадения вплоть до мелочей, первые строки «Зерцала» являются парафразом зачала сочинения Киевского митрополита:

Христіанинъ, новая тварь отрожденная о Христе Иисусе водою и Духомъ, чтобъ получить жизнь вечную, должень хранить веру правую и дела добрая. Къ сему потребны вера, надежда, любовь. Чего ради и разделяется сіе исповеданіе на три части [13, с. 1].

Сοшлемся еще на ряд примеров, чтобы проиллюстрировать наблюдение о том, что «Зерцало» представляет собой всего лишь сильно сокращенный пересказ сочинения Киевского митрополита с небольшими и единичными добавлениями. Например, рассуждение о том, что необходимо для совершения таинства:

Къ тайне нужны три вещи: вещь приличная, яко вода въ крещеніи, хлебъ и вино въ причастіи; Епископъ или Священникъ законно хиротонисанный; призываніе Святаго Духа, и видъ словъ, коими Іерей освящаетъ тайну силою Духа Святаго съ мыслию несомненною, чтобъ освятить тую [13, с. 16].

Совпадают все дефиниции основных частей катехизиса. Так,

Надежда есть смелость истинная къ Богу, даемая въ сердце человека отъ Божія вдохновенія и просвещенія [13, с. 20].

Молитва есть прошеніе къ Богу отъ теплыя веры, съ надеждою воспріятія просимаго по воле Его. Она есть тройственная: первая, кою благодаримъ Богу за благодеяніе, а наипаче за свободу душъ нашихъ отъ врага. Вторая, кою умоляемъ, чтобъ простилъ грехи наши, и чтобъ тзлилъ на насъ благодать свою въ душу и тело. Третія, кою благословимъ поюще Господа нашего за великолепіе Его непреступное и славу вечную [13, с. 20].

Из-за существенной разницы в объеме «Зерцало» в содержательном отношении гораздо беднее сочинения Петра Могилы. Из принципиальных отличий стоит отметить уже упоминавшееся отсутствие толкования заповедей Декалога. Отметим в качестве примечания, что сочинение Петра Могилы послужило основой как минимум еще для одного катехизиса, названного «Зерцалом». Речь идет об изданном тогда еще формально православным Львовским епископом Иосифом Шумлянским на украинском языке памятнике «Зерцало для преиззрения и латвейшаго зрозуменя веры» [19; 32, с. 260].

Первое подобаает имети веру к богу, и второе правити жизнь свою по вере.

Два сія въ чесомъ висять? Въ трехъ богословныхъ добродетелехъ: сіе есть в вере, в надежди, и в любви. По имже имамы разделить и три части исповеданія [49, с. 2].

Коликая ищутся въ тайне?

Три, вещь приличная, яко есть вода на погруженіе. Хлебъ и вино в евхарістію. Елей, и прочая по таинству. Второе, священникъ да будет законно хиротонисанный, или епископъ. Третіе, призываніе святаго духа, и видъ словесъ, имиже іерей святаетъ тайну силою святаго духа, съ мыслию изреченою еже освятити тую [49, с. 76].

Надежда есть смелость истинная къ богу, даемая въ сердце человека, от божіею вдохновенія и свещенія [49, с. 96].

Молитва есть прошеніе къ богу, от теплыя веры, съ надеждою да воспріимемъ просимое по воли его <...> суть трегубы.

Первая есть она, еюже благодаримъ богу за благодеянія его, <...> и наипаче яко и свободи от врага души нашея <...>. Вторая <...> еюже умоляемъ бога, да проститъ грехи наша <...> и да изліетъ на ны и благодать свою святую, въ душу же и тело. <...> Третія <...> еюже благословимъ, поюще господа нашего и бога, за великолепіе его непреступное и славу вечную [49, с. 98–99].

Приведенное выше сопоставление «Вопросов и ответов» и «Зеркала» показывает, что мы имеем дело с разными как по композиции, так и отчасти по содержанию текстами, восходящими к разным образцам. Оба они имеют много общего с предшествующей традицией Киевской митрополии, но при этом воспроизводят не все ее «приобретения» XVII в. (это касается умалчивания об Апостольском символе веры и отсутствия толкования Декалога). Шляпкин в свое время отметил, что в «Вопросах и ответах» представлено по преимуществу «мнение греческое» [66, с. 224 прим.], хотя и не стал подробно развивать данный тезис. При этом если «Зерцало» композиционно можно вписать в определенную линию развития катехизической литературы, то «Вопросы и ответы» интересны тем, что они совершенно «выпадают» как из предшествующей, так и из последующей традиции. Их содержание позволяет нам лишь в общих чертах очертить круг их возможных источников и дает лишь подсказки относительно того, каков был круг чтения их составителя.

Закономерно задаться вопросом о том, почему рассмотренные выше катехизисы приписывались Димитрию Ростовскому. Одним из объяснений может быть сам характер деятельности Димитрия на Ростовской кафедре, его внимание к устройству училища, забота о христианском просвещении паствы. Об интересе Димитрия к катехизической литературе свидетельствует и его библиотека. Так, в «Росписи книг келейных» под названием «Учение о собранияхъ святой веры» вполне мог скрываться краткий катехизис Могилы. С катехизическими изданиями Виленского православного братства будущий митрополит Ростовский мог познакомиться еще во время своего пребывания в Литве (с конца 1677 г. он в течение года был проповедником Слуцкого Преображенского братства [62, с. 8]), коль скоро в этот период он обращается даже к катехизическому сочинению Симона Будного (Несвеж, 1562) — белорусского кальвиниста, перешедшего впоследствии на позиции антитринитаризма. Об этом свидетельствуют отдельные замечания святителя в переписке с его постоянным корреспондентом монахом Феологом: в послании от 27.X.1709 г. из Ростова Димитрий признается: «...видел я его [т. е. катехизис Будного] давно, когда еще в Литве бех, токмо творцов его позабыл» [64, с. 120]. В библиотеке Димитрия хранилась рукопись «О вере, Василий некій»: со всей очевидностью речь идет о сочинении острожского клирика Василия «О вере единой» [43]. Издание в 7-м томе «Русской исторической библиотеки» созданного ок. 1603 г. полемического памятника «Вопросы и ответы православному с папешником» [7] готовилось по сборнику с автографом Ростовского митрополита внутри переплета. «Мир с Богом» в описании библиотеки Димитрия не назван, но в его сочинениях встречаются цитаты из этого памятника: во «Врачевстве духовном» приведена выдержка из 5-й главы 3-й части «Мира с Богом» [35, с. 120–121]. Принадлежавший Димитрию список «Венца веры» Симеона Полоцкого [56] носит следы внимательного чтения: в тексте много подчеркиваний, на полях проставлены знаки вопросов. В ряде случаев рукой Димитрия надписаны не идентифицированные Симеоном фрагменты из латинских источников. Л. А. Янковская подметила, что у митрополита в библиотеке было много других сочинений Симеона и он ими активно пользовался [67, с. 163–176].

Еще одним объяснением, почему «Вопросы и ответы» и «Зерцало» могли приписываться именно Димитрию, может быть случайное переписывание данных

текстов вместе с текстами Ростовского митрополита. А. А. Круминг упоминает о весьма примечательном конволюте из собраний БАН: к двум предварительным рукописям житий за сентябрь и октябрь, отражавшим работу Димитрия над первой книгой Четых Миней, подшит перевод «Православного исповедания веры», который отличается от опубликованого в 1696 г. И хотя Круминг считает, что «нет доказательств того, что конволют в нынешнем своем виде принадлежал самому Димитрию», он уверен, что сборник составлялся во времена Димитрия [31, с. 9–10]. Было ли «Зерцало» скомпилировано самим митрополитом Ростовским или кем-то из его окружения, сказать невозможно. Но переписывание «Зерцала» вместе с сочинениями Димитрия могло предопределить его атрибуцию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасиев символ веры // Православная энциклопедия. — Т. III. — М., 2001. — С. 696–697.
2. [Букварь]. — М.: Печатный двор, 1657.
3. Букварь языка славенска. — М.: Тип. Верхняя, 1679.
4. Букварь языка славенска. — М.: Печатный двор, 1704.
5. Букварь языка славенска. — М.: Печатный двор, 1708.
6. Вознесенский А. В. К истории славянской печатной Псалтири. Московская традиция XVI–XVII веков. Простая Псалтирь. — М.; СПб.: Альянс-Архео, 2010.
7. Вопросы и ответы православному с папезником // Русская Историческая Библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. — Т. 7. — СПб., 1882. — Стб. 1–110.
8. Гаврилов А. В. Очерк истории Санктпетербургской Синодальной типографии. — Вып. 1. 1711–1839. — СПб.: Синодальная тип., 1911.
9. Григорьев А. Б. «Катехизис» митрополита Арсения Мациевича в ряду рукописных и печатных катехизисов XVIII в. // Филаретовский альманах. — Вып. 7. — М., 2011. — С. 163–213.
10. Гусева А. А. Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. — М.: Индрик, 2010.
11. [Димитрий Ростовский]. Вопросы и ответы краткія о вере, и о прочихъ ко знанію хрїстіанину нужнейшихъ // Собраніи разныхъ поучительныхъ словъ и другихъ сочиненій. — Ч. 6. — М.: Синодальная тип., 1786. — Л. 1–32.
12. [Димитрий Ростовский]. Врачевство духовное на смущеніе помысловъ, отъ различныхъ книгъ Отеческихъ вкратце собранное // Сочинения святого Димитрія, митрополита Ростовскаго. — Ч. 1. — М.: Синодальная тип., 1848. — С. 118–136.
13. [Димитрий Ростовский]. Зерцало Православного исповеданія // Остальныя сочиненія Св. Димитрія, митрополита Ростовскаго чудотворца, доселе свету еще неизвестныя. — М.: Синодальная тип., 1803. — С. 1–32.
14. [Димитрий Ростовский]. Краткое учение о седми таинствахъ церкви святителя Димитрія Ростовскаго, исправленное собственною его рукою. — М., 1880.
15. Евфимий Чудовский. Книга о таинствахъ // ГИМ. — Синодальное собрание (далее — Син.). — № 668.
16. Евфимий Чудовский. Поученіи от іерея детемъ духовнымъ // ГИМ. Син. № 683.
17. Евфимий Чудовский. Сборникъ статей, относящихся къ Символу веры. — ГИМ. — Син. — № 396.

18. Заповеди божія и церковныя и иная некая виновная спасенію словеса. — М.: Печатный двор, 1702.
19. Иосиф Шумлянскій. Зерцало для прейзрена и латвейшаго зрозуменя веры святой, сакраментов, десятословія Божія, грехопаденій человеческих, духовным и свецким людемъ, прилично. — Унев: тип. монастыря, 1680.
20. Карион Истомирин. Катехизис. — ГИМ. — Чудовское собрание. — № 301.
21. Катехизисъ, албо вызнаніе веры святое соборное, апостольское, въсходнее церкви // Чтенія в Историческом обществе Нестора-летописца. — 1890. — Кн. 4. Приложения. — С. 1–81.
22. Кириллова книга. — М.: Печатный двор, 1644.
23. Кніга Беларусі: 1517–1917. Зводны каталог / Склад. Г. Я. Галенчанка і інш. — Мінск: Беларуская Савецкая Энцыклапедыя, 1986.
24. [Книга о вере]. — [Вильно]: Тип. братская, [ок. 1596].
25. Книга о вере единой истинной православной и о святой церкви восточной. — М.: Печатный двор, 1648.
26. Корзо М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII в. — М.: ИФ РАН, 2011.
27. Корзо М. А. О некоторых изданиях Киевской митрополии в рукописном наследии Евфимия Чудовского // Славяноведение. — 2014. — № 2. — С. 88–98.
28. Корзо М. А. О структуре и содержании букварных катехизисов московской печати XVII — начала XVIII вв. // Славяноведение. — 2005. — № 2. — С. 74–84.
29. Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. — М.: Канон+, 2007.
30. [Кормчая]. Книга глаголемая греческим языком Номоканон, словенским же сказаемая, закона правило. — М.: Печатный двор, 1650.
31. Круминг А. А. Четыи Минеи святого Димитрия Ростовского: очерк истории издания // Филевские чтения. — Вып. IX: Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. — М., 1994. — С. 9–17.
32. Крыловский А. Львовское Ставропигиальное братство. Опыт церковно-исторического исследования. — Киев: Тип. Императорского университета, 1904.
33. [Лаврентий Зизаний]. Книга глаголемая погречески катихисисъ, политовски оглашеніе. — [М.: Печатный двор, 1627].
34. Макарий (Булгаков). Святаго отца нашего Димитрія, Ростовскаго святителя и Чудотворца, догматическое ученіе, выбранное изъ его сочинений // Христианское чтение. — 1842. — Ч. 4. — Кн. 12. — С. 311–521.
35. Мир с Богом человеку. — Киев: Тип. Лавры, 1669.
36. Молитвы повседневные. — Вильно: Тип. братская, 1596.
37. Молитвы повседневные. — Вильно: Тип. братская, 1611.
38. Надсон А. Еѣуэскі буквар 1618 г. // Божым шляхам. — Год XXI. — 1973. — № 1(135). — С. 3–9.
39. Наука о седми тайнах церковных. — Вильно: [тип. братская], 1618.
40. Никольский А. И. Катихизис Арсения Мацеевича // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. — 1907. — Т. XII. — Кн. 3. — С. 297–312.
41. Номоканонъ, си есть: Законоправилникъ. — Киев: тип. монастыря, 1624.
42. Номоканонъ, си есть: Законоправилникъ. — Львов: Михаил Слѣзка, 1646.
43. О единой истинной православной вере. — Острог: Тип. острожская, 1588.
44. Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. — Новосибирск: Наука, 1998.

45. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии. — Ч. 1. — Казань: Тип. Императорского Университета, 1881.

46. Павел Евдокимов. Православие. — М.: Библейско-богословский институт, 2002.

47. [Петр Могила]. Еухологон, албо Молитвословъ, или Требникъ. — Ч. 1–3. — Киев: Тип. Лавры, 1646.

48. [Петр Могила]. Зобрание короткои науки о артикулахъ веры. — Львов: Тип. Арсения Желиборского, 1646.

49. [Петр Могила]. Православное исповеданіе веры. — М.: Печатный двор, 1696.

50. [Петр Могила]. Собраніе краткія науки, о артикулахъ веры. — М.: Печатный двор, 1649.

51. [Петр Могила]. Събраніе короткои науки о артикулахъ веры. — Киев: Тип. Лавры, 1645.

52. Полуустав. — [Евье/Вильно]: Тип. братская, [ок. 1637–1640].

53. Псалтирь. — М.: Печатный двор, 1647.

54. Сильвестр Косов. Дидаскадия, албо наука котораяся первой из уст священником подавана о седми сакраментах, алболи тайнах. — Киев: тип. Лавры, 1657.

55. Симеон Полоцкий. Беседы и некоторые переводы // ГИМ. — Син. — № 289.

56. Симеон Полоцкий. Венец веры кафолическия и Катехизис // ГИМ. — Син. — № 39.

57. Симеон Полоцкий. Венец веры кафолическия и Катехизис // ГИМ. — Син. — № 286.

58. Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографические материалы. — СПб.: тип. Императорской Академии Наук, 1903.

59. Собрании вкратце словес от Божественного Писания. — Угорцы: Павел Домжив-Люткович, 1618.

60. Стефана Зизанія Изложение о православной вере // Наука ку читаню, и розумену писма словенского. — Вильно: Тип. братская, 1596. — Л. 38 об. — 44 об.

61. Требник. — Вильно: Тип. братская, 1621.

62. Федотова М. А. Димитрий (Савич (Туптало)). Биография // Православная Энциклопедия. — Т. XV. — М., 2007. — С. 8–30.

63. Федотова М. А. О неизданных сочинениях святителя Димитрия Ростовского: к постановке проблемы // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. — 2014. — № 1(36). — С. 47–64.

64. Федотова М. А. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского: исследование и тексты. — М.: Индрик, 2005.

65. Феофан Прокопович. Первое оученіе отрокомъ. — СПб.: Синодальная тип., 1721.

66. Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709). — СПб.: Тип. А. И. Траншеля, 1891.

67. Янковская Л. А. Богословское наследие Симеона Полоцкого в библиотеке св. Димитрия Ростовского (краткое комментированное описание) // Филевские чтения. — Вып. IX: Святой Димитрий, митрополит Ростовский. Исследования и материалы. — М., 1994. — С. 163–176.

68. Canisius Petrus. Institutiones christianae pietatis. — Antverpiae: Excudebat Ioannes Bellerus, 1558.

69. Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos editus. — Romae: Ex officina Libraria Marietti, 1928.

70. The Oxford Dictionary of the Christian Church / ed. by F. L. Cross. — Oxford: Oxford University Press, 1977. — P. 72–73.

71. Pylak B. Apostolski skład wiary // Encyklopedia Katolicka. — Т. 1. — Lublin: KUL, 1973. — Kol. 818–819.

МОДЕЛЬ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ, ИЗЛОЖЕННАЯ В «ОСНОВАХ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ РПЦ»

Статья посвящена теоретическому анализу модели государственно-церковных отношений, выдвинутой Московским патриархатом и изложенной в «Основах социальной концепции РПЦ». Автор приходит к выводу, что РПЦ МП в современных условиях стремится реализовать кооперационную модель государственно-церковных отношений, однако идеалом для Церкви служит модель отождествления государства с Церковью в условиях православного государства. Причины «симбиоза» между государством и Церковью автор усматривает в структурно-функциональных особенностях данных социальных институтов. При анализе развития «симбиотических» связей автор исходит из конфликтной модели социальных организаций и приходит к выводу, что авторитарный стиль управления Церковью таит в себе причины неэффективного управления и упадок морального авторитета Церкви в глазах всего общества.

Ключевые слова: Государственно-церковные отношения, РПЦ МП, Основы социальной концепции РПЦ, социальный конфликт, проблемы церковного управления.

V. A. Kurilov

*Model of church-state relations set out
in the "Basic Social Concept of the Russian Orthodox Church"*

The article is devoted to the theoretical analysis model of church-state relations extended the Moscow Patriarchate and described in "Basic Social Concept of the Russian Orthodox Church". The author concludes that the ROC in modern conditions seek to implement cooperative model of church-state relations, but ideal for the church serves as a model of identification of the state with the church, under the Orthodox state. Reasons for "symbiosis" between the state and the church author sees in structural and functional features of these social institutions. When analyzing the development of the "symbiotic" relationships the author comes from a conflict model of social organization and comes to the conclusion that authoritarian management style church conceals the causes of mismanagement and decline of the moral authority of the church in the eyes of society.

Keywords: church-state relations, ROC, Basic Social Concept of the Russian Orthodox Church, social conflict, the problem of church government.

* Курилов Виктор Алексеевич — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, viktor.kurilov.1983@mail.ru

На Архиерейском соборе, проходившем с 13 по 16 августа 2000 г., был принят документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (далее — Основы), в котором Церковь сформулировала свою позицию по ключевым вопросам общественной жизни. К числу общественно значимых вопросов относится вопрос об отношении государства к Церкви, видение Московским патриархатом желанной формы этих отношений. Модели государственно-церковных отношений посвящена третья глава Основ. РПЦ МП как организация имеет свою «историческую составляющую, входящую в соприкосновение и взаимодействие с внешним миром, в том числе с государством» [1, III.1]. С точки зрения авторов Основ, подлинной и единственной теократией (богоправлением) был период в истории древнего Израиля до эпохи Царств (1200–1025 гг. до н. э.). Возникновение земного государства понимается

не как изначально богоустановленная реальность, но как предоставление Богом людям возможности устроить свою общественную жизнь исходя из их свободного волеизъявления, с тем чтобы такое устройство, являющееся ответом на искаженную грехом земную реальность, помогало избежать еще большего греха через противодействие ему средствами мирской власти [1, III.1].

Следовательно, государство рассматривается как необходимая форма организации политической власти в «испорченной грехом» жизнедеятельности общества. Авторы Основ видят цель государства в земном благополучии, а Церкви — в «вечном спасении людей» [1, III.3]. Несмотря на разные цели этих двух социальных институтов, согласно идее авторов Основ, сотрудничество государства и Церкви лежит в сфере обеспечения соблюдения нравственных основ, «которые необходимы и для вечного спасения человека. Поэтому задачи и деятельность Церкви и государства могут совпадать не только в достижении чисто земной пользы, но и в осуществлении спасительной миссии Церкви» [1, III.3]. Указывая на общность интересов государства и Церкви в области морали, авторы Основ тем самым доказывают возможное сотрудничество между современным светским государством и Церковью, тем самым предлагая кооперационную модель государственно-церковных отношений. Обычно в науке принято выделять три типа отношений между государством и религиозными организациями: 1) идентификационная модель; 2) отделительная модель; 3) кооперационная модель. При реализации **идентификационной модели** государство отождествляет себя с какой-либо религиозной организацией и провозглашает ее учение официальной идеологией. Примерами могут служить Российская империя, Великобритания, Греция. В рамках **отделительной модели** ни одно из религиозных объединений не имеет каких бы то ни было правовых привилегий. Вопросы, относящиеся к религиозной сфере, регулируются нормами гражданского права. Государство равноудалено от всех религиозных объединений и их учений. Эта модель реализуется во Франции, Нидерландах, США. **Кооперационная модель** предполагает выделение некоторых религиозных организаций (при отсутствии государственной Церкви), так

или иначе выделяющихся своим публичным статусом. Например, в Бельгии отсутствует государственная религия, но существует классификация религий на «признаваемые» и «непризнаваемые» государством. Те религиозные объединения, которые признают государственные органы Бельгии, могут пользоваться существенными финансовыми и социальными льготами, а это, в свою очередь, затрудняет способность непризнанных религиозных объединений пользоваться своими правами в полном объеме. В ФРГ некоторые религиозные организации получают статус субъектов публичного права (корпорации публичного права), им передаются государственные функции (например, в области похоронного дела), а также весьма значительные привилегии: право на взимание церковного налога, право на обучение религии в государственных школах, право выступать работодателями и вступать в трудовые отношения публично-правового характера, получать освобождение от целого ряда налогов, иметь своих представителей в общественных комитетах по работе с молодежью, СМИ и т. д. Субъекты публичного права освобождаются от проверки Федеральной счетной палатой и земельными палатами. Религиозные объединения, не имеющие статуса субъекта публичного права, осуществляют свою деятельность в рамках гражданского права, как ассоциации частного права [2, с. 40].

В Основах декларируется принцип разделения сфер компетенции Церкви и государства,

невмешательство их во внутренние дела друг друга. Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству: противостояние греху путем насилия, использование мирских властных полномочий, принятие на себя функций государственной власти, предполагающих принуждение или ограничение. В то же время Церковь может обращаться к государственной власти с просьбой или призывом употребить власть в тех или иных случаях, однако право решения этого вопроса остается за государством [1, III.3].

Довольно неопределенная формулировка вызывает целый ряд вопросов. С одной стороны, Церковь не должна противостоять греху путем насилия и использовать мирские властные полномочия с целью принуждения или ограничения, но она может обращаться к государству с призывом употребить власть, однако всю ответственность перед обществом за применение насилия несет государство, несмотря на то что призыв к применению насилия может исходить от Церкви. В истории России зафиксировано множество случаев, когда инициатива на проведение репрессий в религиозной сфере исходила от государства. Так, на совещании православных деятелей под председательством обер-прокурора Святейшего синода К. П. Победоносцева (1891) была принята резолюция, в которой говорилось:

Быстрый рост сектанства является серьезной опасностью для государства. Всем сектантам должно быть воспрещено покидать свое местожительство. Все преступления против Православной церкви должны разбираться не в светских, а в духовных судах. Паспорта сектантов должны быть отмечены особым обра-

зом, чтобы их нигде не принимали ни на работу, ни на жительство, пока жизнь в России не станет для них невыносимой. Дети их должны силою отбираться и воспитываться в православной вере.

Вскоре в Уголовное уложение были внесены соответствующие статьи:

Ст. 187. За выход из Церкви и присоединение к другому религиозному обществу — лишение всех гражданских и личных прав. Ссылка. В более легких случаях — полтора года исправительных заведений... Ст. 196. За распространение еретических или сектантских учений и пособничество в этом — ссылка в Сибирь, Закавказье или другие отдаленные места [3, с. 48–49].

В данном случае инициатива репрессий по отношению к религиозному инакомыслию исходит от государства, однако это происходит при поддержке видных представителей духовенства, таких как протоиерей Иоанн Кронштадтский (канонизированный РПЦ МП в 1990 г.). На религиозно-философских собраниях в Санкт-Петербурге (1901–1903) он выразил следующую позицию:

В наше лукавое время появились хулители святой Церкви, как граф Толстой, а в недавнее время некто Стахович, которые дерзнули явно поносить учение нашей святой веры и нашей Церкви, требуя свободного перехода из нашей веры и Церкви в какие угодно веры... Нет, невозможно предоставить человека собственной свободе совести именно потому, что он существо падшее и растленное... [3, с. 50–51].

Иногда к репрессиям в отношении инакомыслящих призывали видные церковные деятели, например преподобный Иосиф Волоцкий (1439–1515), канонизированный в 1579 г., подстрекал государственную власть к действиям насильственного характера, утверждая в своем «Просветителе»:

...все святые преподобные и богоносные отцы наши, пастыри и учителя умоляли благочестивых царей и князей, чтобы они истребляли еретиков... Таким образом, совершенно ясно и понятно совершенно всем людям, что и святителям, и священникам, и инокам, и простым людям — всем христианам подобает осуждать и проклинать еретиков и отступников, а царям, князьям и мирским судьям подобает посылать их в заточение и предавать лютым казням. Богу нашему слава ныне, всегда и во веки веков. Аминь [4, с. 364–374].

Преподобный Иосиф Волоцкий полагал, что «В Божественном писании много случаев хитрости и коварства Самого Господа Бога» [4, с. 111] и «Если кто-нибудь убьет по воле Божией — убийство это лучше всякого человеколюбия. Если же кто-нибудь и окажет милость, из человеколюбия, но вопреки воли Божией, — милость это недостойнее всякого убийства» [4, с. 363]. Любопытную апологетику воззрений Иосифа Волоцкого изложил в предисловии к «Просветителю» митрополит Иоанн Снычев (1927–1995): «...миф о его

“жестокости” весьма живуч. Связано это в первую очередь с той выдающейся ролью, которую сыграл святой в борьбе с “ересью жидовствующих”, грозившей России страшными потрясениями» [4, с. 9]. Митрополит Иоанн полностью поддерживал методы борьбы с инакомыслием, предложенные Иосифом Волоцким, и усматривал в «ереси жидовствующих» страшную угрозу для Московского царства. В данном случае предложение физического устранения инакомыслящих исходило от представителей церковной иерархии, однако Основы предлагают нам всю ответственность за эти действия возложить на государство и не учитывать подстрекательство со стороны Церкви.

Авторы Основ утверждают, что идеальная форма государственно-церковных отношений может быть выработана только в православном государстве, т. е. в государстве, отождествляющем себя с Церковью и возводящем учение Православной церкви в ранг официальной идеологии. Принципы «симфонии» государства и Церкви следующие:

Государство при симфонических отношениях с Церковью ищет у нее духовной поддержки, ищет молитвы за себя и благословения на деятельность, направленную на достижение целей, служащих благополучию граждан, а Церковь получает от государства помощь в создании условий, благоприятных для проповеди и для духовного окормления своих чад, являющихся одновременно гражданами государства [1, III.4].

Основами отмечается попытка утвердить идеал «симфонии» Поместным собором (1917–1918):

Православная Российская Церковь, составляя часть единой Вселенской Христовой Церкви, занимает в Российском Государстве первенствующее среди других исповеданий публично-правовое положение, подобающее ей как величайшей святине огромного большинства населения и как великой исторической силе, созидавшей Государство Российское... Постановления и узаконения, издаваемые для себя Православною Церковью в установленном ею порядке, со времени обнародования их церковною властью, равно и акты церковного управления и суда признаются Государством имеющими юридическую силу и значение, поскольку ими не нарушаются государственные законы... Государственные законы, касающиеся Православной Церкви, издаются не иначе как по соглашению с церковною властью [1, III.4].

Речь идет о идентификационной модели государственно-церковных отношений, которую РПЦ МП выдает за желаемый идеал, причем нормативные документы, издающиеся Церковью, предлагается рассматривать как правовые акты, имеющие юридическую силу. Следовательно, кооперационная модель является только временной формой, промежуточным звеном между отдельительной и идентификационной моделью, к которой стремится РПЦ МП. В Основах выделены две формы государственного правления, названные «богоданными», — теократия и монархия. О республиканской форме государственного правления почему-то умалчивается. «Истинной теократией» назван общественный строй, описанный в Книге Судей Израилевых, за ним следует

«богоданная» монархия, т. е. монархия, освященная Православной церковью. Фактически только эти формы государственного правления рассматриваются РПЦ МП как предпочтительные для общества. Между тем

Церковь не считает для себя возможным становиться инициатором изменения формы правления, а Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1994 года подчеркнул правильность позиции о «непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин [1, III.7].

Также в основах говорится о невозможности смешивания функций государства и Церкви: «...каноны возбраняют клирикам брать на себя участие в делах государственного управления» [1, III.11]. Важной составляющей Основ является указание на сферы взаимодействия Церкви с государством в современном мире, а также невозможность сотрудничества Церкви в политической борьбе, в гражданской и агрессивных внешних войнах, в разведывательной деятельности.

Таким образом, РПЦ МП в современных условиях светского государства стремится к кооперационной модели государственно-церковного взаимодействия, но за идеал принимает идентификационную модель, в которой государство и Церковь представляют единый организм с разделением властных функций. В чем причина такого «симбиоза» двух социальных институтов? Какие социально-политические факторы притягивают друг к другу государство и Церковь? С точки зрения автора, ответ на эти вопросы лежит в структурно-функциональных особенностях этих двух форм общественных союзов и их генетическом развитии в ходе исторического процесса.

В ходе своего исторического развития и становления епископальная Церковь для решения своих внутренних противоречий (социальных конфликтов, вызванных сосредоточением властных функций у узкой группы профессиональных управленцев, ущемлением интересов церковного большинства) и внешних (конкурирующие церковные организации) ищет поддержки у государства, а государство, в свою очередь, стремится использовать материальные и идеологические ресурсы, которыми располагают массовые церкви. Таким образом, возникает симбиоз общественных институтов, целью которого является преодоление социальных конфликтов по поводу распределения управленческих функций в обществе.

Согласно *конфликтной модели* организации в основе структурно-функциональных изменений в организации лежит идея социального конфликта, преодоление которого стимулирует организацию видоизменяться, эволюционировать, трансформироваться. Применяя конфликтную модель для анализа социальных процессов, происходящих в Церкви, можно выделить два типа конфликтов: 1) внутрицерковный (связанный с распределением власти внутри Церкви); 2) внешнецерковный (связанный с конфликтами во внешней среде, например с другими религиозными организациями). Любая организация, в том числе и религиозная, для осуществления своих целей создает аппарат управления, который постепенно сосредотачивает

в своих руках все важнейшие властные полномочия. Возникает феномен бюрократии. Церковная бюрократия (епископат и обслуживающий его аппарат) вынуждена для решения двух вышеназванных типов конфликтов искать поддержку во внешней среде, т. е. обращаться за помощью в поддержании своей власти к государству. Государство, в свою очередь, нуждается в легитимации своей власти с помощью авторитета Церкви, за одно используя ее материальные ресурсы, а в некоторых случаях и поглощая Церковь. Такой симбиоз свидетельствует о единстве интересов церковной и государственной бюрократии.

Власть существует везде, где есть совместная деятельность, это необходимый атрибут общественных отношений, суть которого заключается в переводе материальных и духовных ресурсов в общественно значимое действие. Там, где есть авторитет и признание этого авторитета, там есть и власть. Другой вопрос, в каких формах эта власть существует, какими способами добывается признания и поддержки со стороны общества [5, с. 152].

В РПЦ исторически сложился авторитарный метод решения внутрицерковных и внешнецерковных конфликтов, во многом это произошло в ходе взаимоотношений с самодержавной государственной властью. Обострившиеся социальные противоречия внутри Церкви стали предметом дискуссий на Поместном соборе 1917–1918 гг. Общую для высшей церковной бюрократии позицию выразил архиепископ Антоний (Храповицкий); например, вот его отношение к выборам представителей от церковнослужителей и мирян в органы церковного суда:

Выборы представителей от диаконов, псаломщиков и т. д. поведут только к вреду Церкви, так как будут обострять между нами и пресвитерами отношения; что касается мирян, то это — подсудимые люди. Они вечно под судом и постоянно идут к священнику как к судье в их грехах. Никак нельзя делать подсудимых судьями своих судей. Это — издевательство над Церковью [цит. по: 6, с. 141].

Этот же архиепископ высказывался за полное устранения всех, кроме епископов, от принятия решений на Поместном соборе: «Не ради умножения епископской чести, а ради сохранения чистоты епископской веры мы восстаем против допущения на Собор кого бы то ни было кроме епископов...» [цит. по: 6, с. 403]. Не мог изменить административно-командный стиль церковного управления и советский период взаимодействия государства и Церкви. Необходимо отметить, что изменения не пришли в эту сферу и в постсоветский период. Так, на Архиерейском соборе 2000 г. митрополит Минский Филарет (Вахромеев) в своем выступлении говорил: «...каноны не предусматривают Соборов, в которых бы участвовали пресвитеры, дьяконы и миряне». Более того, митрополит сожалел, что «в своей нынешней редакции Устав 2000 года не дает епископату полноты контроля над ходом Соборных деяний» [цит. по: 7, с. 254]. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (Гундяев) высказался наиболее прямолинейно: «Власть в Церкви принадлежит иерархии» [цит. по: 7, с. 251].

Если проследить изменения Устава РПЦ от Поместного собора 1917–1918 гг. до Поместного собора 2009 г., то можно увидеть тенденцию расширения

властных полномочий епископата (Архиерейского собора). Поместный собор 1917–1918 г. оставлял за собой всю полноту церковной власти: законодательную, административную, судебную и контролирующую. Положение 1945 г. и Устав 1988 г. исключают «контролирующую» власть из компетенции Поместного собора и никому ее не передают. Устав 2000 г. практически передает высшую церковную законодательную и судебную власть Архиерейскому собору, а исполнительную — Патриарху и Синоду. Также Устав 2000 г. не определяет статуса делегатов от клира, монашествующих и мирян. Устав 1988 г. ограничивал полномочия Архиерейского собора тремя существенными принципами: 1) «Архиерейский собор обладает полнотой законодательной власти, исполнительной и судебной деятельности в период между Поместными соборами» (Ш, 2); 2) «Архиерейский собор подотчетен Поместному собору» (Ш, 4); 3) «Постановления Архиерейского собора входят в силу сразу после их принятия. Окончательное утверждение этих постановлений, равно как их отмена или изменение, осуществляется исключительно Поместным собором» (Ш, 17). Из текста Устава 2000 г. (утвержден Поместным собором 2009 г.) все указанные ограничения исключены. Устав 2000 г. называет Архиерейский собор «высшим органом иерархического управления РПЦ», оставляет за ним право изменять Устав РПЦ, судить Патриарха, Архиерейский собор сам себя назначил высшей инстанцией церковного суда. Устав 1988 г. признавал за Поместным собором право принимать окончательные решения по делам, которые Архиерейский собор подготовил и передал ему для окончательного решения, а Устав 2000 г. включает в себя положение о том, что «Постановления Архиерейского собора входят в силу сразу после их принятия» [цит. по: 8, с. 82–83]. Таким образом, Архиерейский собор подменяет собой Поместный собор, а это означает, что возобладала практика принятия решений исключительно корпорацией церковных бюрократов и все остальные члены Церкви устранены от управления церковными делами.

Авторитарный стиль управления Церковью ведет к отчуждению от нее рядовых священников и монахов, церковнослужителей, мирян. Создает негативное общественное мнение о Церкви, что ведет к падению ее морального авторитета в обществе. Это является причиной неспособности Церкви к сглаживанию социально-политических конфликтов, т. е. Церковь перестает выполнять свою миротворческую функцию в обществе, не может способствовать общественному согласию. Авторитарный стиль церковного управления делает невозможным причастность большинства к принятию решений, а следовательно, и ответственность за принятие решений и их осуществление распространяется только на высшую церковную бюрократию. Все это ведет к неэффективному управлению. Невовлеченность церковного большинства в принятие решений приводит к отсутствию добровольной поддержки организационных решений бюрократии и к эскалации внутрицерковных конфликтов. Даже самые благие решения авторитарного церковного руководства не трансформируются в реальные действия. Единственный путь к преодолению социальных конфликтов для Церкви заключается в соборности, т. е. не формальном, а реальном участии в принятии решений в сфере управления Церковью большинства верующих.

ЛИТЕРАТУРА

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (III.1) // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>
2. Мирошникова Е. М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы. — М.: Институт Европы РАН; Тула: Изд.-во. Тульского государственного педагогического института им. Л. Н. Толстого, 2007. — 181 с.
3. О социальной концепции русского православия / Под общ. ред. М. П. Мчедлова. — М.: Республика, 2002. — 339 с.
4. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. — М.: Институт русской цивилизации. 2011. — 432 с.
5. Здравомыслов А. Г. Социология конфликта: Россия на путях преодоления кризиса. — 2-е изд., доп. — М.: Аспект Пресс, 1995. — 317 с.
6. Беякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. — М., 2004. — 663 с.
7. Гаккель С. Патриархальные порядки в РПЦ // Вестник Русского христианского движения. — 2000. — № 3 (181). — С. 240–254.
8. Адельгейм П. А. Догмат о Церкви в канонах и практике. Реанимация церковного суда. — Нижний Новгород, 2008. — 208 с.

Социальные аспекты культуры

УДК 1(091)101.9

О. А. Штайн*

ЖЕНЩИНА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИИ ЖЕНЩИНЫ

Статья представляет собой философскую реабилитацию имен женщин в истории мысли. В истории европейской философии имена женщин-философов встречаются редко. Они упоминаются в учебниках в основном как спутницы великих мыслителей-мужчин. Автор рассказывает об идеях и судьбах самых знаменитых из них. О них пишут книги и снимают художественные и документальные фильмы, их книги переиздаются большими тиражами в мире. В статье представлена история самой мифичной женщины в истории философии Гипатии Александрийской и представительниц XX в., отстаивавших свое право на мысль порой ценой жизни.

Ключевые слова: подвижничество Науки ради, история философии, призвание, античный философ, математик, астроном Гипатия Александрийская, философ, врач-психотерапевт, писатель Лу Саломе, феноменолог, монахиня Тереза Бенедикта Креста из Эхта (Эдит Штайн), политический мыслитель Ханна Арендт, экзистенциалист Симона де Бовуар.

O. A. Stein

*The woman in the history of philosophy
and philosophy in the history of the woman*

Article represents philosophical rehabilitation of names of women in the history of thought. In the history of the European philosophy names of female philosophers meet seldom. They are mentioned in textbooks generally as companions of the great male thinkers. In the text author stated's ideas and destiny of the best-known of them. About them write books and remove art and documentaries, their books are republished by big circulations in the world. This is Gipatiya from Aleksandriya and representatives of the XX century who asserted the right for thought sometimes at the cost of the life is created for centuries.

Keywords: self-sacrifice of Science, history of philosophy, calling, the antique philosopher, the mathematician, the astronomer Gipatiya from Aleksandriya, the philosopher, the psychotherapist, the writer Lou Salomé, the nun Theresa Benedikta Kresta from Ekht (Edith Stein), the political thinker Hanna Arendt, the existentialist Simona de Beauvoir.

* Штайн Оксана Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного технологического института (Технического университета), shtaynshtayn@gmail.com

В истории западноевропейской философии имена женщин-философов встречаются редко, а в забвение уходят часто. Они упоминаются в учебниках в основном как спутницы великих мыслителей-мужчин. Тем временем в истории философии можно перечислить порядка 57 женских имен. За 27 веков развития философии — если начать отсчет от Фалеса Милетского (640–562 гг. до н. э.) — получим одну женщину-философа на полвека — не так уж и мало. Судьба целого поколения. Понимая, что аргументация в цифрах более убедительна, я взяла первый попавшийся под руку российский учебник [15] по философии и посчитала, что на 520 страниц приходится 1671 ссылка на философов-мужчин и ни одной ссылки на философов-женщин. Это исключение из правила или правило с исключением? Мы знаем жену Пифагора, мудрейшую Феано, или жену Сократа, ворчливую Ксантиппу, но кто они, самостоятельные женщины-философы?

От величественной Гипатии Александрийской до аристократичной Симоны де Бовуар — что определяет судьбы женщин в истории философии: роль, характер, направление или штрихи к портрету личных и исторических трагедий? Пытаясь уйти от социально-гендерной направленности текста, я вспомню о них с профессиональной точки зрения. Многие из них жертвовали жизнью, именем, семьей ради философии, что можно назвать своего рода подвижничеством Науки ради. Вспоминая их имена, мы уже возвращаем их в современный научно-академический дискурс, свершая философскую реабилитацию. В этом тексте я упомяну наиболее ярких: о них снимает фильмы голливудский и авторский кинематограф, пишут книги. Книги же самих героинь моей статьи расходятся большими тиражами как в мире, так и в нашей стране. Соблюдая историческую последовательность, я упомяну мифически прекрасную Гипатию Александрийскую, а затем представительниц XX в.: Лу Саломе, Эдит Штайн, Симону Вейль, Ханну Арендт и Симону де Бовуар.

Гипатия (370–415), дочь Теона, всю жизнь провела в Александрии, где снискала уважение и почет как философ, ученый и учитель. Александрия тогда находилась на перекрестке греко-иудейской, христианской и языческой культурных традиций. На рубеже IV–V вв. она была центром позднеэллинистической культуры, авторитет Афин тогда угасал, что подтверждает Синезий из Кирен: «В Афинах не осталось более ничего возвышенного, кроме имен великих людей, когда-то живших в этом городе» [17, р. 43]. Об Александрии, напротив, Синезий пишет как об оазисе интеллектуального процветания, не забывая указать на роль Гипатии: «В Александрии пышным цветом расцветает образование... обретя мудрость Гипатии, Египет наших дней наслаждается ее плодами». С 395 г. (Гипатии тогда было 25 лет) Египет становится византийской провинцией, управляемой императорским префектом и александрийским епископом, который уже с 381 г. носит сан патриарха.

Культурно-религиозный облик города определялся христианскими церквями, иудейскими синагогами и Мусейоном с восходящей к Евклиду библиотекой, хранящей старинные папирусы. В Александрии формировалась среда интеллектуалов — философов, математиков, раторов. Историческая обстановка в годы жизни Гипатии, чьими учениками были представители всех религий,

предопределяла дух свободы, утвержденный законом Константина Великого (285–337) о свободе исполнения религиозных культов.

В Александрии, руководствуясь императорским указом Феодосия I Великого, политику против язычников начал местный патриарх Теофил. В 391 г. христианами был разрушен культовый центр Александрии Серапеум, включая храм бога Сераписа и библиотеку. После разрушения Серапиума напряженность в Александрии усилилась. Сохраняя нейтралитет, Гипатия не присоединилась к защитникам Серапиума [18, р. 23]. Будучи уважаемым учителем, она не участвовала в столкновении язычников, христиан и иудеев. Александрию покинули грамматик Аммоний и неоплатоник Олимпий. Тем временем гонения на язычество продолжались. В 394 г. Феодостий I в пылу борьбы с язычеством осудил математику и астрономию, часто отождествлявшуюся народом с астрологией.

В античности женщина-философ или ученый была редкостью. Гипатия исключительна. Ее отец Теон был автором многих математических произведений, комментариев Евклида и Птолемея. Он стремился сохранить греческое наследие: изучал и передавал теологические тексты орфиков и сочинения Гермеса Трисмегиста, сотрудничал с александрийским Мусейоном. Сократ Схоластик называл его мудрейшим из мужей того времени. После Аристотеля математику стали называть теоретической философией. Гипатия получила от отца блестящее образование и со временем стала его коллегой.

Жизнь Гипатии в период разрушения языческого и установления христианского мира окутана легендами. Ее можно назвать Сократом в женском облики. Источником свидетельств о Гипатии являются упоминания Сократа Схоластика, письма Синезия из Кирен. Синезий был учеником Гипатии, став епископом Пентаполя Ливийского, он сохранил почтение к ней, продолжал посылать ей письма и свои работы для критики.

Интеллектуальная деятельность Гипатии привлекала к ней множество различных людей. К 390 г. вокруг нее образуется интеллектуальный кружок. Из писем Синезия мы узнаем, что ее учениками были высокие военные сановники, благородные архонты, ставшие префектами, епископами, законоведами.

В плаще (*tribon*) появлялась она на улицах Александрии. Следуя пифагорейской традиции, Гипатия установила два круга обучения: для широкой публики она доступно излагала произведения Платона. Для узкого круга кроме философии читала математику, музыку, астрономию — дисциплины, которые Боэций называл квадриваем. Предположительно, на лекциях Гипатия излагала принципы геометрии по «Началам» Евклида и «Каноническим сечениям» Аполлония, арифметику по Диофанту и астрономию по Птолемею. Из рукописей Гипатии до наших дней сохранились комментарии к арифметике Диофанта. Сократ Схоластик писал о Гипатии: «Она достигла таких высот познания, что превзошла всех философов своего времени; наследница платоновской школы, возрожденной Платином, она читала лекции всем тем, в ком было желание услышать» [5, с. 34].

Духовным лидером христиан александрийской церкви в то время был патриарх Теофил, выдающийся теолог. Светскую власть представлял префект Орест, ученик Гипатии, воспитанный в традициях греческой *paidei*, что

давало возможность Гипатии разговаривать с представителями высшей власти на равных позициях. Но даже при Теофиле Гипатия не подвергалась гонениям. В 412 г. на кафедру взошел Кирилл, который развернул деятельность по очищению Церкви.

Межконфессиональный конфликт язычества, иудаизма и христианства назревал, столкновение становилось неизбежным. Вспышкой стало историческое побоище иудейской общины перед Пасхой. В конфликт были вовлечены префект Орест и патриарх Кирилл лично. Позицией Гипатии было примирение сторон, но ее положение на тот момент становилось шатким из-за: 1) принадлежности к элите (народ ее недолюбливал); 2) нейтралитета вокруг Серапиума (язычники не считали ее своей союзницей); 3) занятий математикой и астрономией (возникали слухи о ней как о язычнице). В общественном мнении Гипатия в момент обернулась еретичкой и посланницей ада.

21 марта 415 г. толпа убила Гипатию в церкви Цезарион, раскроив ее тело на мелкие куски, которые сожгли. После гибели Гипатии префект Орест исчез. Развитие греческой философии и науки приостановилось, но спустя 6 лет, в 421 г., другая женщина, Афинаида, дочь афинского философа Леонтия, ставшая императрицей Византии под именем Евдокия, взялась прививать греческую мысль и язык к новой имперской идеологии. Осознавая благодаря отцу значение таких образовательных учреждений, как платоновская Академия, в утверждении культуры, она подталкивает своего мужа Феодосия II к провозглашению в 439 г. греческого языка в качестве официального языка Византийской империи и к открытию Университета. Так одна мудрая женщина подхватывает начинания другой.

Ныне Гипатию канонизировали. Моя статья — плач по Гипатии и в ее лице по судьбе многих женщин-философов. Гипатия стала мифом. С ее истории начинается история философии в женских ликах, и эта терминология уместна, так как возможно сравнить женский подвиг в науке с подвижничеством. Многие из названных женщин напоминают юродивых. Они принимали обиды, прямые оскорбления и косвенные косые взгляды, осуждения и обвинения в ненормальности. Они действительно не были нормой, так как уходили от непосредственного природного и социального предназначения, отдавая материнские инстинкты и женскую любовь науке. XX в. стал прорывом в системе высшего образования. Женщины становятся признанными мыслителями: Эдит Штайн, Симона Вейль, Ханна Арендт, Симона де Бовуар и Сьюзен Сонтаг. Их произведения заполнили книжные магазины, о них проводят конференции, пишут книги, снимают документальные и художественные фильмы (в качестве примеров можно назвать фильм Маргаретт фон Тротта «Ханна Арендт» (2012) с одной из любимых актрис Райнера Вернера Фассбиндера, Барбарой Зуковой в главной роли. Картина премирована «Лолой в серебряном» Немецкой киноакадемии в двух номинациях; документальный фильм Нэнси Кейтс (Nancy D. Kates) «О Сюзан Сонтаг» (Regarding Susan Sontag, 2014); нашумевший голливудский фильм «Агора», повествующий о судьбе Гипатии, режиссера Алехандро Аменабара, 2009 г., взявший премию «Гойя» за лучший оригинальный сценарий; «Любовники кафе де Флор» режиссера Илона Дюрана Клэна (Les amants du Flore, 2006), сочувствующий Симоне де Бовуар).

Лу Саломе (1861–1937) — философ, врач-психотерапевт, одна из наиболее известных писательниц, по мнению немецкой энциклопедии. Какую же духовную глубину и эротически напряженную поверхность хранила в себе эта магически обаятельная женщина, сотворившая биографии Ницше, Фрейда и Рильке?

Главным произведением Лу была ее собственная жизнь. Она стала потрясением для великого Фридриха Ницше, ученого-дарвиниста Пауля Ре, Зигмунда Фрейда. Заслугой ее творческой жизни и волевого характера считают развитие поэтического таланта Райнера Рильке.

Психоанализ привлек и поглотил Лу во второй половине жизни. Фрейд писал:

Последние 25 лет жизни этой женщины принадлежали психоанализу. Она привнесла в него очень ценные научные разработки, многие из которых к тому же реализовала практически. То была исключительная женщина. Я не преувеличу, если буду утверждать, что мы ощущаем как целую эпоху тот период, когда она находилась в рядах наших сотрудников и соратников [12, с. 334].

Ей посчастливилось вступать в полемику с Тургеневым, Толстым, Стриндбергом, Вагнером, Ибсенем. По настоянию известного философа Мартина Бубера Лу Саломе написала книгу под названием «Эротика», которая стала бестселлером в Европе, выдержав множество переизданий. В России книга печатается в знаковом издательстве «Культурная революция» [12].

Жизнь и творчество Лу Саломе можно назвать броском или прыжком. Исследуя природу чувств и страсти, Лу будто всегда писала о себе. Ранее Фрейда заявляла она о бисексуальной природе человека, о вечном присутствии мужественности в женщине и женственности в мужчине. Физиологическую и духовную природу Лу рассматривала в единстве полов, выражая чуждые феминизму воинствующие взгляды. Женское и мужское не противостоят друг другу, но отличаются. Это два способа жизни: женское начало проявляется в величественной статике аристократа, мужское начало — неутомимый активист. Женское стягивает внутрь себя внимание и мир, вынашивая и рождая его вновь и вновь. Мужское начало ассоциируется с целенаправленной целью.

Кто лучше Лу Саломе мог писать о любви? Влюбленный в нее Ф. Ницше говорил о большой философской открытости между ними. На предложение о замужестве Лу ответила Фридриху предложением дружбы. Прощание с Лу Саломе он назвал началом полного одиночества, за годы которого он напишет свои великие книги. Лу Саломе считала, что в любви и в творчестве «лучше отказаться, чем вяло существовать» [12, с. 201].

Другая любовь Лу Саломе — поэт Рильке. Жак Нобекур, знакомя французских читателей с феноменом Саломе и ее творческим наследием, отрекомендовал ее как «вдохновителя и палача Ницше и Рильке». Лу было тридцать шесть, а Рильке двадцать один год. «Моя весна, я хочу видеть мир через Тебя, потому что тогда я буду видеть не мир, а Тебя, Тебя, Тебя!» — писал поэт [12, с. 112]. С терпением и виртуозностью меняя формы стимулирования его таланта, она будет чередовать материнские увещания и девическую страстность.

С Лу Рильке меняет имя. Неопределенная и бесформенная интимность Рене превратилась в твердое мужское Райнер. Новое имя повлекло новую судьбу — сильного трагического поэта. Впечатления от поездок, жизнь в России не позволяли Рильке останавливаться в чувстве и поэзии: «Стремлюсь раствориться в Тебе, как молитва ребенка в радостном гуле утра» [12, с. 113]. Их отношения были откровением: «Любить означает знать о ком-то, чей цвет и способ видения вещей вы должны принять так, чтобы эти вещи перестали быть чужими, словно вы приручили диких животных», — писала Лу Саломе [1, с. 67].

Быть в близости и ускользать ради обретения себя — в этом состояли и мудрость и опыт Лу Саломе: «Они потому так редко остаются “двумя”, что единство по большей части означает искажение» — так характеризовала она сильное чувство. Ей удалось избежать искажения. Ее жизнь и творчество были постоянным обретением, среди которых был и психоанализ. Вместе с дочерью Фрейда, Анной Фрейд, Лу занялась детским психоанализом.

Лу Саломе прожила долгую творческую жизнь. Ее сравнивали с силой природы, а она восторгалась природой человеческих чувств, умея быть отстраненной. Станный дар, редкий дар.

О католической монахини кармелитке из Эхта Терезе Бенедикте Креста (**Эдит Штайн**) в мире известно многим. Философия, вера и история определили ее миссию и героическую гибель. Эдит родилась в 1891 г. в Бреслау в большой еврейской семье. В 1910 г. она была единственной учащейся девушкой на философском факультете в Бреслау [8]. Переехав в Гёттинген, Эдит знакомится с Эдмундом Гуссерлем. Доверительные задания учителя — расшифровка или классификация архива записей — утвердили рецептивные навыки ученицы и привели ее к определяющей научной статье «Феноменология Э. Гуссерля и философия св. Ф. Аквинского. Попытка сопоставления» (1920).

Феноменология как метод, образ мысли и жизни естественно привели Эдит к вере. Феноменология — область гносеологических и онтологических исследований, цель которой сводится к созерцанию сущностей. Свою раннюю философию Гуссерль определял как эгологию, созерцание в области имманентных данных сознания. Метафизические и онтологические основания феноменологии скрываются в области внутренних гносеологических его структур. Так в утробе сознания зарождается мир.

Феноменология ищет не причины бытия, а факторы образования его значения — конституционные факторы. Интенциональность — способ деления реальности значением, делающий эту реальность значимой, осмысленной. Интенциональность — не предмет, но условие всякой предметности, которая, в свою очередь, является условием видения. «Вещность» несамодостаточна. Она, подобно аристотелевской материи, нуждается в оформлении, иначе будет терять пределы в хаосе и расплываться. Форма, как античный демиург, определяет область видения и границы, описывая околопредельность в топографической и социальной местности. «Вещность» Гуссерля требует означивания — интендирования значений. Это определяет границы, определяет и придает смысл.

Трансцендентальная феноменология зрит в основание мира, которым оказывается Бог — внутренне присущий миру разум. Его можно обнаружить

через универсальное познание, «свободное от всякой связи с мифами и традицией вообще» [7, с. 549].

Человек в метафизическом измерении вопрошает о себе как о разумном существе, о человеческой истории как о разумном процессе. Переплетения собственной и всеобщей истории сводятся к идее разума. В этом брезжит идея провидения. Исторически объективный мир предстает не столько в качестве реального мира, сколько в качестве его картины. «Окружающий мир — понятие исключительно в духовной сфере» [7, с. 630].

Гуссерль отчаянно и пронзительно вопрошает:

Но может ли мир и человеческое существование обладать истинным смыслом в этом мире фактичности, если науки признают объективно констатируемое за нечто истинное, если история не научает ничему [7, с. 548].

Эмоциональный настрой Гуссерля не мог не захватить его ученицу.

Историческая действительность Эдит Штайн переплетала интерсубъективные значения распространяющегося в Германии фашизма, научные философские предпочтения феноменологического метода, нравственные нормы и догмы католического христианского вероучения. Как биографический топос Эдит Штайн стал разворачиваться в пунктирную линию заданных исторических координат? Она служит на фронте сестрой милосердия, пишет статью о древнегерманской молитве «Отче наш», знакомится в Гёттингене с Адольфом Рейнахом, молодым преподавателем и новообращенным христианином. Гибель этого человека на фронте и встреча с его семьей оказалась, по ее собственным словам, ее «первой встречей с Крестом, с той божественной силой, которую Крест дает несущим его. Впервые мне видимым образом явилась Церковь» [13, с. 185].

Научный горизонт восприятия и приобретаемый навык религиозного видения совпали в чтении книги «Жизнь святой Терезы Авильской». «Закрыв ее, — пишет Эдит, — я должна была признаться самой себе: это правда!» [13, с. 187].

Крещение Эдит Штайн состоялось на Рождество 1922 г., она добавила к своему имени имя «Тереза». Эдит Штайн изучала историю философской католической мысли. В частности, перевод и комментарии к трактату св. Фомы Аквинского «De Veritate» совместил в себе прозрачность стиля Отца Церкви и глубину философских примечаний переводчика. Ее университетская карьера складывалась успешно до 1933 г.

Начали распространяться известия о том, что фашисты преследуют евреев. Эдит Штайн запретили преподавать и печататься, ничто не удерживало ее в светском мире. С позволения духовного наставника она ушла в кармелитский монастырь, где и приняла имя Тереза Бенедикта Креста. В затворничестве она дорабатывала свой труд «Конечное существо и вечное существо». В 1938 г. сестер (с Эдит ушла в монастырь ее сестра Роза, о чем скорбела их мать, ортодоксальная иудейка) перевели в голландский монастырь города Эхте, настоятели которого попросили ее написать книгу о богословской мысли и духовном опыте св. Иоанна Креста. Этот труд будет именоваться «Scientia Crucis» («Наука Креста») [14].

В 1942 г. началась массовая депортация евреев. 2 августа 1942 г. Эдит и ее новообращенную сестру Розу увозят сначала в концлагерь в Вестерборк, а потом — в Освенцим. Труд «Scientia Crucis» доведен в повествовании до описания смерти св. Иоанна Креста. Последняя записка сестрам-монахиням заканчивается: «Ave sicut, spes unicus»: «Радуйся, о Крест, единая надежда». Для Эдит Штайн пришло время не писать, но познать «науку Креста». Свидетельства узников концлагеря Вестборк рисуют нам женщину, выделявшуюся своим спокойствием и умиротворенностью. Сестра заботилась о детях, успокаивала их матерей.

9 августа 1942 г. Эдит Штайн, Тереза Бенедикта Креста, соединила свою жертву с жертвой Христа в газовой камере Освенцима.

Ее учитель, Эдмунд Гуссерль, перед смертью воскликнул: «Я видел нечто поразительное, пишите скорее!» Что он видел напоследок? Неизвестно, но горизонт восприятия этого видения мог быть наделен смыслом, где Эдит Штайн была замыслом Бога.

Симона Вейль (1909–1943) — сторонница марксизма, троцкизма, работала разнорабочим на автомобильном заводе, чтобы узнать жизнь пролетариата. Папа Павел VI упоминал ее в числе духовных писателей, оказавших на него наибольшее влияние, наравне с Паскалем и Жоржем Бернаносом. Симоной Вейль восхищались Альбер Камю, Андре Жид, Франсуа Мориак. Ее переводили Томас Стернз Элиот и Чеслав Милош. В платоновском «Федоне» сказано: «Философствовать — значит учиться умирать». Симона Вейль в этом смысле именно философ. М. Мамардашвили говорил о Симоне Вейль, что «стержнем драматического переживания было то, что она называла “невозможностью жизни”» [10, с. 103]. Труды С. Вейль с конца 1940-х гг. приобрели кратковременную мировую известность, но уход в вечность оставил ее могилу без надгробия и памятника.

Симона Вейль родилась в еврейской семье. Прекрасное интеллектуальное детство позволило ей поступить на отделение философии в лицее Виктор Дюрюи, заниматься в классе Рене ле Сенна. Именно его взгляды заложили аксиологический фундамент философских исследований Симоны. Философия ценностей и морали стала для нее первой и самой значимой. Изучение социологии Э. Дюркгейма разбудило в ней интерес к социальным отношениям и политике. Она усиленно штудировала К. Маркса и параллельно ходила на собрания христианского кружка. Идеи справедливости и воздаяния всю жизнь будут предметом интеллектуальных и трудовых поисков Симоны.

В лицее Генриха IV ее преподавателем становится Эмиль Шартье, известный под псевдонимом Ален (1868–1951). Для Алена древние мыслители представляли как герои воли, он прививал своим ученикам уважение к трудам Платона, Декарта, Канта. Симона включилась в общественно-политическую деятельность, которую не оставит до конца жизни.

В 1928 г. Симона Вейль была принята на философский факультет Эколь Нормаль. Среди политических организаций, куда она входила, были Лига прав человека с антивоенной революцией, межсиндикальная группа «без различия направлений, включая коммунистов» [6, с. 456], кружок демократических коммунистов, куда в свое время вступил Ж. Батай. Она участвовала

в пацифистских акциях, в гражданской войне в Испании, многочисленных манифестациях, в походах шахтеров, делала доклады об угрозе фашизма. После «хрустальной ночи» в Германии, когда были убиты более 90 евреев, 3,5 тыс. отправлены в концентрационные лагеря, разгромлено 267 синагог, Симона написала «Размышления по итогам», где публично отказалась от пацифизма. Ее взгляды эволюционировали в ходе поисков:

Стоит мне подумать о том, что великие вожди большевиков ставили себе целью создание свободного рабочего класса и при этом никто из них, ни Троцкий, ни даже Ленин ни разу не заглянули на завод и, следовательно, не имели ни малейшего понятия о реальных условиях, от которых для рабочих зависит вопрос о рабстве или свободе, как политика представляется мне какой-то зловещей издевкой [6, с. 602].

Сама она пошла работать на завод «Карно», затем на завод «Рено», где писала: «Главное, в чем здесь дело, — не страдание, но унижение, чувство, что личное достоинство, то, как оно выработано обществом, разбито, надо выковать новое» [6, с. 444].

Ее взгляды эволюционировали от непротивления и пацифизма к революционно-военной защите, от иудаизма через атеизм к христианству, с которым она до конца жизни не примирилась, но пыталась.

От студенческих христианских кружков и исследовательского интереса к феномену теодицеи Симона постепенно приходила к молитвенным откровениям. Весной 1937 г. в итальянском городе Ассизи, в маленькой романской церкви Святого Франциска она впервые в жизни преклонила колени в молитве. В 1938 г. вместе с матерью она провела в бенедиктинском монастыре Салем во Франции Страстную седмицу и встречала Пасху: «Во время этих служб мысль о Страдании Христа сама собой вошла в меня раз и навсегда» [6, с. 414].

Она встречалась и переписывалась с о. Перреном, обсуждая с ним пункты христианского вероучения, которые удерживали ее от вступления в Церковь. Симона уверена, что воплощение и страдание Бога в человеческом роде существовали задолго до христианства. До написания Евангелия были мифы об Осирисе, Адонисе, Загрее, Орфее. Она уверена, что откровения о Христе существуют во всех народах и выражены в терминах, отличающих их традицию и мышление.

Ее похоронили 30 августа 1942 г. на новом кладбище Эшфорда, на участке, отведенном для католиков. Аббат воздержался от участия в похоронах, и молитву над гробом читал Марсель Шуман по случайно оказавшемуся у него миссалу.

Для Симоны Вейль Бог трансцендентен, беспомощен помочь, однако сила молитвы признается, потому что Бог присутствует в страдании и в страдающем. Молиться отсутствующему Богу родственно тому, чтобы любить Другого. Другой в строгом, абсолютном смысле не существует. Как можно увериться в нем, если Другой почти всегда недоступен или ложно интерпретируем? В акте единения, в пути мистика на *via uniativa* исчезают дефиниции, и тогда Другой или Бог абсолютно родственен, но это познание его природы едва ли вербализуемо.

Симона Вейль говорит об атеизме как о роде аскезы, о необходимости радикального отчета перед собой, когда «часть меня еще не принадлежала Богу» [9, с. 60]. Вера, становясь собой, необходимо проходит атеистические ступени подобно состоянию покинутости, оставленности и невозможности ощутить присутствие Бога.

В этом состоянии невозможны нормальные дефиниции («я — атеист» или «я — верующий»). Парадоксальным образом глубинное суждение о самом себе нуждается во внешней санкции, видимо, самого значимого субъекта — Бога, так же как человек нуждается быть прощенным помимо и до опыта прощения самого себя. Это сравнимо с замечанием поэта Иосифа Бродского: нельзя сказать «я — поэт», потому что это примерно то же, что сказать «я — хороший человек». Для Симоны Вейль Бог отсутствует в мире, но существует в страдающем и самом страдании.

Она стала одной из тех, кто испытывает чувство причастности ко всему, к тому, в чем никогда не участвовал. Если говорить о вине, то она для Симоны тотальна: все виновны перед всеми. Жест Симоны Вейль можно определить понятиями Другого не иудейской и не христианской традиции: доведенный до радикальной завершенности принцип непричинения вреда живым существам, своего рода отказ быть спасенным в то время, как останутся неспасенные.

Симона Вейль говорит о травме логоса и травме языка. Насколько возможен Бог в языке травмированного существа? Это неоднозначный вопрос. Бог-жизнь, Бог-прорастание — возможен, но даже назвать Бога Жизнью — значит солгать о Нем, о-пределить именем или о-пределить границей.

Симона Вейль пишет о фактической невозможности жить: о невозможности каким угодно образом понимаемой социальной справедливости, об экзистенциальном состоянии, когда долг понимается через рассредоточение своей жизни, разделение ее с жизнью другими, рас-сотворение и рас-творение.

Ханна Арендт (1906–1975) — ученица М. Хайдеггера, изучала политическую теорию, мышление, проблемы тоталитаризма, политическую философию Канта. В октябре 1964 г. журналист Гюнтер Гаус, пригласивший Ханну Арендт на телевизионное интервью, спросил:

Госпожа Ханна Арендт, вы — первая женщина, которую мы представляем в нашей программе. Первая женщина, хотя и с предельно мужским, по общепринятому представлению, занятием: вы философ. Воспринимаете ли вы свою роль в кругу философов как нечто необычное или же проблема женского равноправия для вас никогда не вставала? [16, с. 87].

Арендт ответила:

Боюсь, сперва я должна возразить. Я не принадлежу к кругу философов. Моя профессия — политическая теория. Я не чувствую себя философом и не думаю, что я принята философами в их круг. Но если перейти к другому вопросу об общепринятом мужском занятии, то вполне возможно, что какая-нибудь женщина когда-нибудь станет философом [16, с. 92].

На что Гаус ответил: «Я вас философом считаю» [16, с. 87]. Скромность ли это? Нет, профессиональная адекватность и признание философии как призвания, а не как ремесла.

Ханна Арендт училась в Марбургском, Фрайбургском и Гейдельбергском университетах. В своих политических взглядах она придерживалась нейтралитета, но не во время Второй мировой войны. В 1933 г. ее вызывали в гестапо, в 1933 г. она вынуждена была бежать в Париж, а в 1940-м — в США.

В своих трудах Ханна Арендт пыталась обнаружить исток всего существования человеческого бытия, и прежде всего исток его нравственного и морального существования. При ответе она обращается к понятию персоны — «persona». *Per* — «сквозь», *sonare* — «голос». Персона — то, что проговаривается. Персона, или личность, имеет отношение к голосу, отсылает к говорению.

Каждый человек находится в сердцевине событий, отношений к нему. Он предьявляет себя другим через рассказ, так же как события предьявляют себя через язык, который является способностью персоны к мышлению.

Мышление — разговор с самим собой, внутренний диалог. Благодаря речи (у Хайдеггера «*logos*» — речь) говорящим существом является не вообще животное, а *persona* — тот, кто мыслит. «Я» рождает отношение к себе и отношение к другим. Мир *Sociuma* и мир Других персон определяют голос каждой личности [2].

Возможность осознать себя осуществляется благодаря памяти — обретение себя или осознание себя. Сознание соответствует совести. В европейских языках эти слова не отличаются. Совесть выворачивается в сознание, а сознание проявляется как совесть, следовательно, там, где сознание, там и совесть.

Знание — память, нежелание помнить — нежелание знать. Забвение — отказ знать не только окружающих, но и самого себя, отказ от совести и исключение себя. За место «Я» замещается господин «Никто» (*Das Man*) или все кто угодно, кроме меня. Ханна Арендт считает, что ответственность — это ответ личности. Она всегда личная, а если на месте «Я» — «Никто», то ответственности нет, это коллективная безличная безответственность: любой Другой, «Я» не обнаруживается [4].

Ответственность и язык являются условием существования личности. Как только мы теряем ответственность, мы теряем себя, превращаясь в пустое место. Мышление — существование себя через совесть. Внутренний диалог позволяет укорениться в своей самости. Автоматически мыслящий индивид — аморальный индивид (*moros* — традиция). Когда мы воспроизводим традиции автоматически, не принимая внутрь, не пропуская через себя, мы аморальны. Надо рискнуть мыслить, чтобы обнаружить себя — новый экзистенциальный поворот.

Так, христианская мораль, по Канту, которого исследует Х. Арендт, это послушание, поэтому, чтобы обнаружить мораль, необходимо вернуться к дохристианской традиции. Тому в пример некоторые принципы Сократа: 1) лучше несправедливо страдать, чем совершать несправедливый поступок; 2) если совершил несправедливый поступок, лучше быть наказанным. Способен ли ты жить в разногласии с самим собой? — вопрос, который должен задать себе

каждый. Идеал жизни для каждого — создать внешний мир, который бы позволил тебе жить в гармонии с самим собой [3].

Отказ от мышления — преступление против самого себя. Common sens, некий социальный инстинкт, здравый смысл объединяет меня с другими, одновременно обезличивая. Социальный инстинкт не требует мышления, только выполнения, поэтому Сократ был опасен для полиса. Он взывал к мышлению, а не к механическому подчинению. Право не выбирать тоже является выбором. Объяснение «я не могу» достаточно для нового действия. Моя воля приведет меня к тому, с чем я согласен жить. Отказ от мышления — это вина. Пример: суды, восполняющие традицию. Если под давлением общественного мнения выносятся приговор, то это снятие ответственности.

Политика выводит за пределы права, становясь политикой противоправия. Политика — ограничение права, а совесть и мораль лежат за пределами политики. Замалчивание — ситуация несообщаемости или забвения. Речь тоже является социальным актом [2]. Думается, политическая теория Ханна Арендт актуальна сейчас, в период политических недомолвок, информационных поводов и резонансов, революций, ведь понятие холодной войны связано как раз с речью и замалчиванием, а не с тотальным военным театром действий.

Экзистенциальная жизнь, философия и любовь **Симоны де Бовуар** (1906–1986) подтверждали ее социальные и мировоззренческие установки: находиться за пределами нормы рационального западноевропейского философского сознания, озаряя сущность и существование актом переживания, жить за пределами традиционного повседневного сознания в «свободном браке» с Ж.-П. Сартром, вопрошать общественность, судьбой ли является пол, отвечать за пределами религиозного сознания отрицанием рая и ада. И при этом оставаться красивой женщиной с утонченным вкусом, аристократическим чувством такта и передовыми политическими взглядами.

Много женских имен в истории мировой философии, о которых нужно вспоминать и повествовать о них. О неоднозначной фигуре Розы Люксембург (1871–1919): обладательницы степени по праву, общавшейся с Бебелем, Плехановым, Лениным, Жоресом, преданной работе и трагически погибшей за интересы коммунистической партии, автора «Введения в политическую историю». О филигранной и эстетичной, сильной и непослушной, безумно красивой и волевой Сьюзен Сонтаг. Можно продолжать и продолжать.

Они, женщины в истории философии, готовы были отдать за нее свою жизнь. Трагическая гибель Гипатии Александрийской, сожжение Эдит Штайн в газовой камере, гибель при пытках Розы Люксембург... Ханна Арендт удалось избежать концлагеря в прямом смысле этого слова, спастись бегством в Америку. Сьюзен Сонтаг умерла от рака, что не исключительно. Более исключительны фотографии Сьюзен на больничной кушетке, ставшие манифестом не только жизни, но и смерти, зафиксированной в кадре, о котором она так много писала. Бесславно ушла из жизни аристократка по духу и происхождению Симона де Бовуар. Сартра хоронили как национального героя, на его похороны пришло около 50 тыс. человек, а умирающую Симону узнала только больничная медсестра. Симону Вейль хоронили несколько человек, и только рабочий с завода

«Рено», где она работала в течение одного года, на скопленные деньги установил ей могильную плиту спустя 12 лет после похорон. Могилой Эдит Штайн стало небо, куда улетел дым от костра, и земля, на которую осел пепел. В одном сне я видела среди груды обуви туфли в полиэтиленовом пакете с надписью «Эдит Штайн». Разрезанное глиняными черепками и сожженное тело Гипатии тоже стало пеплом, которым позже посыпали голову ее современники.

Были ли у них возлюбленные, кроме Философии и Бога? В науке у них были великие учителя, вдохновители, те, кто ввел их в философию: З. Фрейд у Лу Саломе, Э. Гуссерль у Эдит Штайн, Ален у Симоны Вейль, Ж.-П. Сартр у Симоны де Бовуар, М. Хайдеггер у Ханны Арендт. Они приняли их научный метод, верно и преданно отдавая себя и женскую суть, отказываясь от семьи и детей. Известно, что у Лу Саломе детей не было, за 4 года до смерти она удочерила дочь своего мужа. Сама же она в шутку приговаривала, когда ее называли «матерью психоанализа»: «Должна же я быть хоть чьей-то матерью?» Не было детей у Х. Арендт, умершей через год после кончины Хайдеггера, — их любовь не была секретом. В России вышла книга Н. В. Мотрошиловой «Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие-время-любовь» [11], где прекрасно описаны красота и близость отношений этих людей через переписку и воспоминания родственников. Гуссерль требовал, чтобы Эдит Штайн в светской жизни вышла замуж за его ассистента по кафедре для духовного единства. После ухода в монастырь Эдит Штайн осознанно отказывается от светских привилегий, семьи и потомства. Сьюзен Сонтаг отказалась от семьи, понимая, что это мешает философскому развитию. Симона де Бовуар была «гражданской женой» Сартра, реализуя идею «свободного брака» между творческими людьми. Детей у нее не было, а вот официальных жен у Сартра было несколько. Симона Вейль считала брак и отношения нечистотой, поэтому девство для нее, как и для Гипатии Александрийской, было естественным и нежертвенным. Обычно мы не поднимаем этого вопроса в отношении мужчин, но женская судьба иная. Насколько нужно жертвовать или избирать, вытеснять или вымалывать, закрывать или отстаивать, оплакивать или протестовать, идти вразрез общественным, чтобы воплотить собственные убеждения?

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреас-Саломе Л. Прожитое и пережитое. — М.: Прогресс, 2002.
2. Арендт Х. Жизнь ума. — СПб.: Наука, 2013.
3. Арендт Х. Лекции о политической философии Канта. — СПб.: Наука, 2012.
4. Арендт Х. О революции. — М.: Европа, 2011.
5. Васильев А. А. История Византийской империи. — Л., 1925 (новое издание — СПб., 2000).
6. Вейль С. Формы неявной любви к Богу. — СПб.: Свое издательство, 2012.
7. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. — Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.
8. О. Георгий Чистяков. Эдит Штайн: тайна веры. — URL: http://tapirr.com/ekkklesia/chistyakov/vechn_grad/edit_stayn.htm

9. Епифанов П. Хронология жизни Симоны Вейль // С. Вейль. Формы неявной любви к Богу. — СПб.: Свое издательство, 2012.
10. Мамардашвили М. Метафизика Арто // Антонен Арто. Театр и его двойник. — СПб.: Симпозиум, 2000.
11. Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие-время-любовь. — М.: Гаудеамус, 2013.
12. Саломе Л. Эротика. — М.: Культурная революция, 2012.
13. Сикари А. Портреты святых. — Milan, Milano Ritratti di santi: Editoriale Jaca Book spa, 1987.
14. Штайн Э. Наука Креста. — М.: Общедоступный Православный Университет; Институт философии и теологии, 2008.
15. Философия: Учебник / Под ред. Э. Ф. Караваева, Ю. М. Шилкова. — М.: Юрайт-Издат, 2004.
16. Разговор с Гюнтером Гаусом. Телевизионное интервью. Октябрь 1964 г. // Социологическое обозрение. — 2003. — № 1.
17. Gretzmacher G. K. Sinesius von Kyrene. Leipzig, 2000.
18. Holum K. G. Theodosiam: Express Women and imperial domination in late antiquity. — Berkeley, 1982.

ФРАГМЕНТЫ ЛИТЕРАТУРНОЙ ЖИЗНИ «РУССКОГО БЕРЛИНА» 1921–1933 ГОДОВ

В статье речь идет о некоторых фрагментах жизни русской культурной эмиграции первой волны за рубежом, в частности в Германии. Убедительно показывается, почему именно Берлин в 1922 г. стал скоплением значительных русских интеллектуальных сил. Описывается приезд осенью 1921 г. в Берлин Андрея Белого и его кипучая деятельность: он выпускает газету «Эпопея». С октября 1921 г. по октябрь 1923 г. А. Белый написал 10 новых книг. Рассказывается о жизни и работе в Берлине Ильи Эренбурга, Марины Цветаевой, Максима Горького. М. Горький издавал совместно с Ходасевичем журнал «Беседы», в котором печатались многие русские поэты и писатели.

Ключевые слова: Революция, эмиграция, русская культура, русская литература, Германия, Серебряный век, Белый, Цветаева, Эренбург, А. Толстой, Горький.

R. E. Gergilov

The fragments of the literatures life in "Russian Berlin"

This article is about some parts of the Cultural history of russian emigration's life abroad, particularly in Germany, of the first wave. It shows why Germany, and exactly Berlin in 1922 became an accumulation of the russian significant intellectual forces. It describes the arrival in Berlin of Andrey Bely in 1921 and his tireless activity. For a year being in Germany, A. Bely has written 10 new books. The following illustrates life and work in Berlin of Ilya Erenburg, Marina Tsvetaeva, Maksim Gorky. M. Gorky published in collaboration with Hodasevich journal "Conversations", in wich printed many russian poets and writers. Russian literature, that was written between 1920 and 1930 in Germany, brightened the European firmament.

Keywords: Revolution, Emigration, Russian culture, Russian literature, Germany, Silver Age, Bely, Tsvetaeva, Erenburg, A. Tolstoy, Gorky.

О русской культуре в эмиграции сказано уже немало. Но тем не менее существуют еще малоисследованные части этого духовного континента. Поэтому одной из задач предлагаемой статьи является попытка представить некоторые фрагменты культурной жизни русской эмиграции первой волны.

* Гергилов Ростислав Евгеньевич — кандидат социологических наук, доцент кафедры конфликтологии Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов, gerro@mail.ru

Для русских писателей, выезжавших за рубеж в первые годы после Октябрьской революции, Берлин, помимо удобного географического положения (существовало прямое железнодорожное сообщение с Петроградом) и низкого курса немецкой марки, имел еще ряд преимуществ: в то время Германия, в отличие от России, уже была членом Бернской конвенции по авторским правам. Это давало писателям возможность рассчитывать на гонорары от издания своих произведений. Некоторые из них избрали местом своего временного или постоянного жительства Германию потому, что были знакомы с ней по годам обучения в немецких университетах. Н. Бубнов, Ф. Степун, Б. Пастернак, И. Ильин и Б. Вышеславцев учились в довоенные годы в Марбурге, Гейдельберге, Фрейбурге и Берлине. Русская литература в Германии этого периода достойна особого внимания хотя бы уже потому, что она, наряду с живописью, театром и музыкой, оставила значительный след в немецкой культуре.

В статье «Последнее оружие» польский исследователь Войцех Карпинский справедливо указывает на абсурдность господствовавшего некоторое время представления о русской эмиграции как таксистах с титулами князей или портье с графскими титулами. При таком подходе совершенно забывается вклад русской эмиграции в мировую культуру: «Какова была бы музыка XX столетия без Стравинского, живопись без Кандинского и Шагала, литература без Набокова, балет без Баланчина, философия без Бердяева и Шестова, социология без Сорокина?» [17, S. 183].

Многие из писателей были вынуждены эмигрировать, так как новая власть влияла и на язык, делая это не только посредством цензуры, но и с помощью изменения смысла слов. Язык несвободного общества имеет особый отпечаток: некоторые части действительности как бы перестают существовать лишь потому, что для них не существует наименований. У означаемого перестает существовать означающее. Новая власть всеми силами пыталась влиять на само создание художественных произведений. Ввиду того, что литература в России всегда была воспитателем народа, большевики с самого начала отвергли все ее попытки получить некую автономию. Введение цензуры прессы и литературы обосновывалось тем, что в государстве в период господства диктатуры пролетариата не должно существовать неподконтрольного слова. То, что не удалось в свое время царскому правительству, а именно подчинить себе свободный дух литературы, получилось у большевиков в очень короткий срок, после того как они одну часть интеллектуалов выслали за рубеж, а другую — уничтожили физически [17].

Перед писателем, оказавшимся за рубежом, вставало сразу множество проблем. Он чувствовал себя потерявшим питающие корни, но желал творить даже для сравнительно малого круга читателей эмиграции, так как приток книг писателей-эмигрантов в советскую Россию к 1924 г. был практически прекращен. Находясь в эмиграции, писатель жил в небольшом сообществе, в котором очень нелегко создать что-либо современное и еще труднее — что-то новое, оригинальное. Такое сообщество желает читать и слышать то, что ему знакомо, к чему оно привыкло. От художника оно требует прежде всего доказательств собственного вкуса и привычек. Поэтому писателю лишь с большим трудом удается привить читателям свой вкус и оригинальность.

Со всеми этими проблемами столкнулись представители первой волны эмиграции, жившие в 1920-х гг. в Берлине. Сюда прибывали на длительное или на короткое время многие известные русские писатели: Андрей Белый (Б. Н. Бугаев), Владислав Ходасевич, Саша Черный (А. М. Гликберг), Марина Цветаева, Илья Эренбург, Максим Горький, Михаил Горлин, Владимир Корвин-Пиотровский, Николай Минский (Виленкин), Николай Оцуп, Алексей Ремизов, Виктор Шкловский, Алексей Толстой, Осип Дымов. Самые молодые из них — Роман Гуль, Нина Берберова, Вера Лурье и Владимир Набоков — начали свою писательскую деятельность только в эмиграции.

В поисках заработка писатели, помимо своего основного труда, писали для газет и журналов различные эссе и рецензии. Но многим и этих дополнительных заработков не хватало, чтобы свести концы с концами. Даже именитые писатели старшего поколения оставили надежды жить на гонорары от книг. Иногда их книги переводили, но и это была слишком слабая помощь. Поэтому большинство из них искали материальной помощи в различных эмигрантских организациях и у частных лиц. Еще одним источником заработка было чтение докладов, хотя недостаточное знание иностранных языков не давало многим возможности выхода на широкую публику. В этом отношении русские писатели и мыслители, закончившие в свое время немецкие университеты и хорошо владеющие немецким языком, имели больше возможностей творчески себя реализовать. Вольно или невольно, но они признавались местной элитой как равные, что позволяло им доносить до умов и сердец немцев лучшие образцы русской литературы и искусства. Примером тому может служить деятельность таких подвижников, как С. Франк, Б. Адлер, Ф. Браун, Н. Бубнов, С. Гессен, А. Лютер, Д. Чижевский и Ф. Степун. Последний справедливо считался одной из центральных фигур русской эмиграции в Германии [7, с. 187]. Он издал на немецком языке свою военную повесть «Письма прапорщика-артиллериста», познакомив тем самым немецкого читателя с повседневной жизнью русской армии предвоенных и военных лет. Не в последнюю очередь этот шаг был вызван и тем, что у немцев были еще свежи душевные и телесные раны, нанесенные проигранной войной. Его роман в письмах «Николай Переслегин» был одобрительно принят немецкой критикой [18]. С. Франк в течение нескольких лет познакомил немецкую публику с целой галереей творческих портретов русских поэтов и прозаиков. Некоторые из его литературоведческих работ и по сей день не переведены на русский язык.

Одним из катализаторов культурной жизни эмиграции стал Андрей Белый. Он приехал в Германию в ноябре 1921 г. и поначалу поселился под Берлином. Вскоре он переехал в западную часть немецкой столицы, где жило большинство русских эмигрантов, и снял комнату в пансионе Крампе, в котором временами останавливались В. Ходасевич и Н. Берберова. Мотивы эмиграции А. Белого достаточно сложны. Вероятно, они имели как личный, так и политический характер. Два события, произошедшие в России в 1921 г., подтолкнули его к выезду за рубеж. В августе был арестован и расстрелян поэт Н. Гумилев, а несколькими днями позже умер А. Блок. На его глазах в сентябре 1921 г. советскую Россию покинули А. Ремизов и М. Горький. Белый публично обвинил власти в бесчеловечном отношении к представителям русской интеллигенции. Такое выступление могло повлечь за собой жестокие преследования.

Начало расцвета «Русского Берлина» приходится как раз на осень 1921 г. В ноябре этого года вышел первый номер журнала А. Дроздова «Сполохи» со стихами Сирина (В. Набокова), а Московский Художественный театр дал первое представление на берлинской сцене. Появление Белого в Берлине стало искрой, вызвавшей настоящий взрыв русской интеллектуальной и литературной активности. Его сразу привлекли к работе в качестве руководителя Вольной философской академии и члена совета Берлинского дома искусств. Он проводил организационные встречи и собрания в этих обществах и участвовал в вечере, устроенном издательством «Скифы». Газета «Руль» 24 ноября 1921 г. сообщила о чтении Белым двух докладов в объединении русских писателей и журналистов. Первый был посвящен А. Блоку, во втором речь шла о кризисе современной культуры [9, с. 4]. В первые дни своего пребывания в Берлине Белый поселился у основателя «Скифов» Евгения Лундберга. Серия встреч и докладов способствовала наведению контактов с проживающей в то время в Берлине литературной элитой: А. Толстым, А. Ремизовым, Л. Шестовым, И. Эренбургом, А. Яценко (владельцем издательства «Русская книга», затем — «Новая русская книга») и с некоторыми сегодня забытыми, но в то время известными личностями.

К началу 1922 г. за Берлином закрепилась слава столицы русской колонии в Германии. Свобода и терпимость молодой немецкой республики, дружеское и гостеприимное отношение местного населения, скопление значительных русских интеллектуальных сил и предпринимателей, невысокие производственные издержки, совершенство немецкой типографской техники, налаженная система международной торговли, либеральное законодательство (особенно в отношении прессы) — все это, а также и другие условия фактически способствовали превращению Берлина в третью, после Петрограда и Москвы, «духовную» столицу России. Условия экономической конкуренции вели к тому, что почти все русские книжные издательства в других странах вынуждены были либо закрываться, либо переносить свои типографии в Германию [14, с. 7]. Берлин как центр интеллектуальной активности русской эмиграции Белый называл или русским «Петербургом» (город на Неве тогда назывался Петроградом), или немецким «Шарлоттенградом». Месяц март 1922 г. можно считать самым значительным и волнующим для русской общины. Богатый социальными и культурными событиями: балами, концертами, встречами, этот месяц, начавшийся для Белого и всего русского Берлина оптимистически, закончился трагически и ознаменовал наступление тяжелых времен.

1 марта 1922 г. в газете «Руль», подорожавшей с одной марки до полутора, появилось объявление о докладе профессора Ф. Брауна на открытом заседании Вольной философской академии в доме Берлинского художественного объединения. 4 марта в «Голосе России» сообщалось о том, что газета «Грядущая Россия» прекратила свое существование, в номере от 5 марта можно было прочитать статью Белого «О духе России и “душе” в России». Там же было помещено сообщение о полной распродаже первого издания «Бюллетеней Берлинского дома искусств». 7 марта появилось сообщение об аресте в Москве группы эсеров. Газета «Руль» сообщала о предстоящем открытом заседании 10 марта в филармонии «Комитета в помощь голодающим», на котором пред-

полагалось присутствие Адамова, Белого, Гессена и Набокова-отца. На этом заседании Белый призывал русскую интеллигенцию помочь — кто чем может — голодающим в России. Делал он это, как всегда, красноречиво и убедительно. Доказательство тому — сообщение в «Голосе России» о неизвестном, который передал с детьми 100 немецких марок и две золотые цепочки, сказав в прилагаемом письме, что после выступления Белого все его драгоценности оказались отмеченными «печатью черного духа», который необходимо принести в жертву голодающим.

Ф. Степун, хорошо знавший Белого, отмечает, что тот не был оратором, но говорил «изумительно» [10, с. 204]. Готовность эмигрантов оказать помощь голодающим соотечественникам вылилась в еще один благотворительный вечер, состоявшийся уже 19 марта 1922 г. в Доме искусств, — концерт, сбор средств от которого был направлен в Россию. Вечере, сопровождавшемся выступлениями театральной труппы «Синяя птица» и балета Эдуардова, принимали участие С. Арбенина, А. Брагин, А. Белый, М. Домбрачевская, А. Колчевская, Б. Кройт, М. Лешетинская, Е. Лерхе, М. Лидарская, Л. Мостовой, Н. Минский, Ф. Поляк, А. Ремизов, В. Цукер [3, с. 6]. Собрания в Доме искусств проходили еженедельно. Дом искусств вначале располагался в большом кафе «Ландграф» на Курфюрстенштрассе, 75, потом на Ноллендорфплац в кафе «Леон». Основан он был в конце декабря 1921 г. по аналогии с петербургским Домом искусств. Доказательством существования нитей, связывающих «два берега» русской культуры, может служить приветственное послание Дома искусств Дому литераторов в Петрограде и получение ответного послания, начинающегося словами «Дорогие друзья» и подписанного его председателем Нестором Котляревским. Первым председателем Дома искусств в Берлине был избран поэт-символист Н. Минский. Членами правления — А. Ремизов, З. Венгеров, А. Яценко, художник И. Пуни, Н. Милиоти, Ф. Гартман, А. Толстой и другие. Дом искусств был открыт для всех. Были здесь и маститые писатели, и только что начавшие заниматься литературой. Выступали А. Толстой, Н. Минский, читавший поэму «Хаос», И. Соколов-Микитов со «сказаниями», А. Ремизов — со «Взвихренной Русью», И. Эренбург — со «Стихами о Канунах» и «Жулио Хуренито». Бывали здесь и гости из советской России. На их выступления собиралось всегда много народа. Б. Пильняк читал «Съезд волсоветов», А. Кусиков — свои стихи. Особым успехом пользовались выступления В. Маяковского. «Превосходный, отчетливо-бархатный баритон, как какой-то инструмент, а не голос, <...> манера чтения обрывистыми строками, но все-таки с совсем легким полунапевом — хороша» [4, с. 153]. Выступал в Доме искусств со своими завораживающими публику стихами С. Есенин и, конечно же, А. Белый — со стихами о России.

Но вскоре он испытал как наивысший профессиональный подъем, так и глубокий личный спад. В апреле 1922 г. Белый был занят подготовкой к печати своих воспоминаний об А. Блоке и изданием ежемесячного журнала «Эпопея», первый номер которого был уже раскуплен. В «Голосе России» было объявлено о том, что издатель ежемесячника А. Белый принимает посетителей по средам в помещении издательства «Геликон» [3, с. 7]. 5 марта вышли статья Белого «О духе России и “душе” в России» и поэма «Бессонница», которую он написал в 1921 г., находясь в больнице. Кроме того, в это время появилась

публикация основательно переработанной версии «Петербурга». Спад был вызван сложностями в отношениях с женой. Именно в марте Белый понял, что их совместные пути разошлись навсегда.

Его дневниковые записи, относящиеся к этому периоду, указывают на интенсивный характер его деятельности. Например, только в марте 1922 г. он участвовал в тринадцати мероприятиях. Шесть из них были связаны с его деятельностью в Вольной философской академии, которой он, будучи ее президентом с конца 1921 г. до второй половины 1922 г., уделял много времени. В декабре 1921 г. состоялось два организационных заседания, в январе следующего года еще два плюс доклад «Культура духа». Белый описывает эту организацию и ее активность в статье «Вольная философская ассоциация» [2, с. 32–33]. В феврале он записывает, что проводил заседание «Вольфильды», на котором Н. Минский читал доклад о Блоке; на следующем заседании о Блоке говорил он сам. На одном из заседаний, совместно с издательством «Скифы», обсуждался вопрос о приглашении знаменитого антропософа Р. Штайнера, с которым Белый некоторое время состоял в переписке [15]. Под председательством поэта в ассоциации проводились дискуссии по докладам Ф. Брауна, В. Чернова, Е. Лундберга и В. Станкевича. Затем Белый читал свою поэму «Христос воскрес».

Его активность в Доме искусств была не меньшей. Судя по его записям, с ноября 1921 г. по ноябрь 1922 г. он посетил тридцать заседаний этой организации и был избран ее президентом. Но вскоре он, вместе с группой других писателей, покинул Дом искусств с тем, чтобы создать Клуб писателей. В марте 1922 г. состоялся ряд мероприятий, которые дополняли или заменяли встречи по пятницам. Один из вечеров был запланирован на 31 марта, но имел трагический повод. Он был посвящен памяти Набокова-отца.

20 марта в Доме искусств состоялся вечер, в котором принял участие Т. Манн. Он читал отрывки из своих произведений, а в завершение вечера Белый произнес на немецком языке благодарственную речь в адрес писателя за его готовность помочь голодающим в России. Это событие было очень важным еще и потому, что в области литературы существовало мало точек соприкосновения русских и немецких коллег. Русский язык был средством коммуникации для первых, в то время как незнание его многими немецкими писателями затрудняло им доступ к русскому зарубежью и к России. Белый, опубликовавший некоторые свои тексты на немецком языке, был одним из исключений [16]. Он и сам говорил, что не покинул Россию, а прибыл за рубеж, чтобы осуществить жизненно важное дело.

Берлинский период с полным основанием считается самой плодотворной фазой творчества Белого. За это время он издал несколько томов поэзии, прозы и теоретических работ, а также с апреля 1922 г. по апрель 1923 г. выпускал газету «Эпопея», в которой публиковались как эмигрантские, так и советские писатели. Кроме того, он был постоянным автором изданий «Дни», «Новая русская книга» и «Беседа». Всего в Германии Белый опубликовал шестнадцать книг. Из них десять новых, остальные — переработки прежних изданий. В 1923 г., ввиду ухудшающихся экономических условий (в Германии начался экономический кризис) и постепенного отъезда значительной массы русских

эмигрантов, Белый стал думать о возвращении в Россию. После некоторых сомнений он заказал себе в советском посольстве визу и в октябре 1923 г. вернулся в Москву.

Еще одним писателем, жившим некоторое время в эмиграции в Германии, был Илья Эренбург. Берлинский период его творчества можно считать весьма продуктивным. Он издал и переиздал много книг: «Хулио Хуренито», «Трест Д. Е.», «Жизнь и гибель Николая Курбова», «13 трубок», «Неправдоподобные истории», «Шесть повестей о легких концах», «Звериное тепло», «Отреченья», «Золотое сердце», «Лик войны», «А все-таки она вертится» и др. Прибыв вначале в Париж, он сразу связался с издателем «Русской книги» Яценко и сообщил ему об огромном успехе его журнала в советской России. Это объяснялось тем, что Яценко пытался держаться над схваткой и не делил русских писателей на «наших» и «ваших», стараясь давать читателю о них самую объективную информацию. Этот контакт Эренбурга с Яценко был его первой попыткой сотрудничества с эмиграцией, но ему хотелось большего. В следующих номерах журнала вышло две его статьи с провоцирующим названием: «Au-dessus de la mêlée» («Над схваткой») — лозунг, взятый у Романа Роллана, и «О некоторых признаках расцвета русской поэзии». Главной задачей этих статей было выяснение причин предвзятого отношения некоторых кругов за границей к писателям, оставшимся в России. Эренбург выступил с позиций «святого искусства» в защиту последних. Он справедливо полагал, что неправильно считать Блока, Маяковского, Есенина или Пастернака «красными» оттого, что они не хотели или не могли покинуть Россию (этим обвинением грешила берлинская пресса).

Поселившись затем в Берлине, Эренбург засиживался в кафе «Прагердиле», ставшим вскоре его своеобразной вотчиной. Это было очень уютное кафе. Вооружившись машинкой, он находился там уже с утра. А по вечерам в кафе собирались постоянные посетители: писатели, издатели, поклонники и молодая поэтическая поросль, которая считала, что достаточно посидеть рядом с мастером, и вход в литературу найден [1, с. 159–186]. Что только не обсуждалось на этих вечерах в спокойной и непринужденной обстановке: и то, как писать романы, и как курить трубку, и как подвергать сомнению весь мир [12]. Эренбург привез с собой в Берлин три новые рукописи: «Приключения Хулио Хуренито и его учеников», «И все-таки она вертится» и «Необыкновенные истории». Две первые книги преследовали одну и ту же цель: достичь европейского уровня и войти в историю искусства авангарда.

Дополнением к Манифесту конструктивизма, который представляла книга «И все-таки она вертится», служил журнал «Вещь», который Эренбург основал совместно с Элем Лисицким. В числе авторов были французские и немецкие конструктивисты: Ле Корбюзье, А. Глез, Ж. Арп, Ф. Леже и др. Амбициозно задуманное издание должно было выходить сразу на трех языках: русском, английском и немецком. Следует сказать, что цель, поставленная издателями, достигнута не была. Что касается книги, то она была буквально разгромлена вождем русского авангарда И. Пуни, отказавшим книге в каких-либо достоинствах и посчитавшим ее не заслуживающей обсуждения. Журнал «Вещь», хотя и занял свое место в истории искусства, был принят русской

эмиграцией в Германии как образец «большевистского искусства». Больше повезло Эренбургу с «Хулио Хуренито». В Петрограде Е. Замятин, ценивший Эренбурга и назвавший его «единственным европейцем» в русской литературе, с восторгом отзывался об этой книге [5, с. 206]. Однако в целом в Берлине Эренбурга встретило почти полное непонимание и непризнание. Причиной этому послужил его отход вначале от «белых» писательских кругов, а затем и от «розовых» — сменовеховцев и их журнала «Накануне». Вскоре в редакции журнала разразился скандал, героем и жертвой которого стал Эренбург. В литературном приложении этого издания, которое редактировал А. Толстой, опубликовал свою статью «Татарин из Таганрога. О двенадцати новых книгах Ильи Эренбурга» известный киевский журналист Василевский Не-Буква. В ней он называл Эренбурга антисемитом, любителем порнографии, сумасшедшим графоманом и плагиатором. Статья вызвала возмущение в эмигрантских кругах ввиду эксцентричного способа ведения полемики. Президиум Дома искусств формально исключил из своих рядов автора статьи и редактора приложения. А. Толстой понимал, что реакция читателей и последствия для него могут быть не самыми лучшими, но вражда между ним и Эренбургом была настолько сильна, что он решился опубликовать эту критическую статью.

Об их вражде слагались чуть ли не легенды. Поэтому для каждого вхожего в литературно-издательские круги большим успехом было бы найти способ примирить их. Эту миссию взял на себя редактор «Новой русской книги» Яценко, хорошо знавший человеческие слабости и специфику литературной среды. Секретарь редакции Р. Гуль вспоминает, как однажды, пригласив к себе в редакцию А. Толстого, с которым тот был в дружеских отношениях,

Яценко как бы ненароком заметил: «Вот, Алешка, ты ругаешь Эренбурга, а он у нас вчера был и говорит: знаете, я Толстого не люблю, но последняя его вещь, должен сказать, превосходна! Ничего не скажешь!» Я молчу, но вижу, что Толстой верит, и ему приятно, хоть для приличия и говорит: «Ты врешь, Сандро?» — «Да вот Роман Борисович свидетель». Толстой что-то хмыкает, но я вижу, что клянул. Заходит Эренбург. Разговор о том о сем, и в разговоре Яценко запускает другого ерша: «Вот, Илья Григорьевич, Вы ругаете Толстого, говорите, что старомоден и все такое. И он это знает, а вот вчера он был здесь и говорил: “Ты знаешь, не люблю я твоего Эренбурга, но последняя его вещь — надо сказать — замечательна! “Хулио Хуренито” — это класс!”» И я вижу, что Эренбург верит. И ему приятно. В конце концов, Яценко добился своего: у Толстого и Эренбурга отношения возобновились. Примиритель же часто это вспоминал и говорил о своем проверенном методе нажимать на «слабое местечко» любого писателя [4, с. 74–75].

15 мая 1922 г. в Берлин приехала М. Цветаева вместе с дочерью Алей. Вначале она поселилась в пансионе на Прагерплац, где в это время проживали супруги Эренбург, которые и помогли ей снять там комнату, затем переехала в берлинский квартал Вильмерсдорф на Траутенауштрассе. Свое пребывание в Берлине Цветаева рассматривала как короткую остановку в пути. Но эти десять недель оказались чрезвычайно важным периодом ее жизни. В этот период изменились ее отношения к некоторым людям. А. Белый, который для нее с детства был чуть ли не мифом, превратился в обычного человека из плоти

и крови. Малознакомый Б. Пастернак, которого до этого она лишь несколько раз встречала, вырос для нее в миф. Одна из коротких встреч с ним состоялась еще в голодной Москве 1919 г.: «Вы несли продавать Соловьева — потому, что в доме совсем нет хлеба. — А сколько у вас выходит хлеба в день? — Пять фунтов. — А у меня три» [8, с. 324]. В 1922 г. в руки Пастернаку попадает сборник Цветаевой «Версты», о котором он пишет в очерке «Люди и положения»:

В нее надо вчитаться. Когда же я это сделал, я ахнул от открывшейся бездны чистоты и силы. <...> За вычетом Анненского и Блока и с некоторыми ограничениями Андрея Белого, ранняя Цветаева была тем самым, чем хотели быть и не могли все остальные символисты, вместе взятые [8, с. 343].

В июне 1922 г. Пастернак посылает ей в Берлин письмо, вскоре после получения которого Цветаева прочла «Сестру мою жизнь», и осенью в третьем номере за 1922 г. берлинского журнала «Эпопея» появилась ее статья «Световой ливень. Поэзия вечной мужественности», навеянная чтением этой книги. С помощью общих друзей у них завязалась переписка. Она полюбила его как поэта и, как ей казалось, как человека. Свою любовь к Пастернаку Цветаева окружила таким мифическим ореолом, что часто повторяла, что родившийся у нее сын Мур был его сыном.

Русская диаспора встретила Цветаеву как знаменитую поэтессу. Эренбург позаботился о том, чтобы к ее приезду были изданы две книги ее стихов: «Разлука» и «Стихи к Блоку». Еще в 1921 г. К. Бальмонт опубликовал в «Современных записках» некоторые стихи Цветаевой и поставил ее, вместе с Ахматовой, на первое место среди русских поэтесс. Невероятным успехом пользовалась «Разлука», вышедшая в 1921 г. в издательстве «Геликон», которое принадлежало другу Эренбурга А. Г. Вишняку. Чуть позже она вышла вторым изданием в издательстве «Эпоха», основанном А. Белым. Имела большой успех ее «Царь-девица». Сборники «Психея» и «Ремесло» были отредактированы Цветаевой уже в Берлине.

Евгения Каннак, работавшая машинисткой в издательстве «Геликон», вспоминает о том, как часто она видела там Цветаеву, которая постоянно приводила с собой девятилетнюю дочь и с особой гордостью читала главы из Алиного дневника [6]. Жизнь издателя-эмигранта всегда находилась на разрыве между повседневными заботами и духовными запросами. Часто необходимым был просто душевный покой, и Вишняк находил его в общении с Цветаевой. «Она говорила с “Геликоном” как титан и была ему такой же непонятной, как жителю Востока Северный полюс, и такой же заманчивой» [13, с. 92]. Между Цветаевой и Вишняком завязываются особенные отношения, которые отражены в стихах, адресованных «Геликону». Затем последовал переезд Цветаевой в Прагу, очаровавшую ее.

Среди почти восьмидесяти журналов и альманахов, выходивших в Берлине первой половины 1920-х гг. на русском языке, журнал «Беседа», издаваемый М. Горьким, не выделялся ничем неординарным, хотя имел по сравнению одну существенную отличительную особенность: он следовал новым правилам орфографии, которые были введены после Октябрьской революции. Уважение

вызывала и редакционная коллегия журнала: М. Горький, А. Белый, В. Ходасевич, а также профессора Б. Адлер и Ф. Браун. Ходасевич утверждал, что идея основания в Берлине журнала, в котором могли бы сотрудничать живущие в России писатели, исходила не от Горького, а от В. Шкловского [11, с. 142]. Название издания предложил Ходасевич — в память державинской «Беседы», но конкретной разработкой замысла занимался непосредственно Горький. Об этом говорит переписка Горького 1922–1923 гг., опубликованная в этом журнале.

Сама идея Горького издать в Берлине журнал, который имел бы хождение и в России, не была единственной и экстравагантной. Такой же стратегии придерживался и Яценко со своей литературно-критической и библиографической «Русской книгой» в 1921 г. и ее преемницей «Новой русской книгой» в 1922–1923 гг. Желание растопить лед отчужденности культур, возникшей в результате Первой мировой войны и революции, способствовать их диалогу инспирировало множество издательских инициатив с обеих сторон. Эренбургский журнал «Вещь» тоже служил цели преодоления русской культурной изоляции. Не случайно первый номер журнала открывался статьей на трех языках: немецком, французском и русском. Р. Роллан основал журнал «Европа», в котором публиковался Горький; при этом сам Роллан печатался в горьковской же «Беседе».

Вышла «Беседа» без послания читателю и программной статьи, но из опубликованных писем Горького четко просматриваются установки издания и дальнейшие планы. Издатель хотел организовать при журнале филиал Петербургского дома ученых для улучшения связи российских ученых с их западными коллегами. Печататься «Беседа» должна была в Германии, но редакция — частично располагаться в Петрограде. Предполагалось сотрудничество с русскими учеными: С. Ольденбургом, С. Платоновым, М. Костышевым, Ю. Филипченко, Н. Соловцовым и И. Павловым. Иностранцами корреспондентами планировалось взять А. Эйнштейна, Э. Штайнаха, О. Шпенглера, Дж. Кейнса и Ф. Нитти. Среди русских писателей, которых предполагалось привлечь к сотрудничеству, были А. Толстой, А. Белый, А. Ремизов и др. Среди иностранных — Т. Манн, Р. Роллан и Г. да Верона. Но с течением времени список сотрудников и корреспондентов все увеличивался. К маю 1922 г. сюда добавились имена Е. Тарле и А. Пинкевича. Горький подчеркивал неполитический характер издания. Об этом он сообщал и российской общественности: С. Сергееву-Ценскому, Л. Леонову, «Серапионовым братьям» и многим другим. К лету 1922 г. ряды склонных к сотрудничеству авторов «Беседы» пополнили В. Алексеев, Ю. Балтрушайтис, М. Гершензон, А. Глоба, Дж. Голсуорси, М. Зощенко, В. Каверин, В. Казин, О. Мандельштам, Н. Никитин, Ф. Оцуп, С. Парнок, С. Рафаилович, М. Слонимский, С. Сазонов, Ф. Степун, Н. Тихонов, Г. Уэллс, О. Форш, М. Шкапская и некоторые другие.

Большим желанием Горького было привлечь к сотрудничеству итальянских ученых и писателей. Через своих итальянских друзей он вошел в контакт со знаменитым философом Б. Кроче, который, помня хороший опыт международного журнала по философии культуры «Логос», издававшегося при непосредственном участии Ф. Степуна в предвоенные годы, согласился, по возможности, давать «Беседе» подходящие материалы. Следует отметить,

что согласие на участие в журнале таких знаменитостей, как Г. Уэллс, Г. Лейзеганг, Дж. Голсуорси, а впоследствии и Л. Пиранделло, придало изданию вес. Жаль, что непродолжительное существование не позволило «Беседе» стать воистину органом международных культурных кругов. Еще в период планирования «Беседы» у Горького возникали некоторые трудности в отношениях с советским правительством, вызванные двумя обстоятельствами. Первое — это опубликование Горьким статьи «О крестьянском вопросе», которая вызвала негативную реакцию на страницах «Известий», второе — открытое письмо А. Франсу о судебном процессе над эсерами. В 1923 г. советскими властями был опубликован список «контрреволюционных» книг, которые подлежали изъятию из библиотек. Горький был возмущен этим шагом правительства и в знак протеста хотел отказаться от советского гражданства, о чем он писал В. Ходасевичу. Но до отказа от гражданства дело не дошло.

По причине запрета распространения «Беседы» на территории советской России ее главными читателями оставались эмигранты. Однако создатели журнала не желали, чтобы он был адресован только эмигрантам, и старались придать ему неполитический характер. По-настоящему полемический задор несли только статьи Белого, особенно его ответ на статью Г. Лейзеганга об антропософии, помещенный во втором номере. Тон и направление «Беседы» задавали Горький и Ходасевич. Литературные пристрастия Горького отразились на выборе поэтов и прозаиков для сотрудничества. Здесь были И. Калинин, П. Истраги и Д. Сьерра, т. е. приверженцы реализма, описывавшие жизнь бедных и несчастных из самых низов общества. Правда, в последнем номере (6/7) наметилось обращение к иронической и фантастической прозе. Пример тому — публикация «Посла» П. Муратова. Но журнал вскоре прекратил свое существование, и новая тенденция не получила развития.

Что касается поэзии, то тут Горький целиком полагался на мнение Ходасевича, которого высоко ценил как поэта и критика. На страницах «Беседы» печатались Ф. Соллогуб, С. Парнок, Н. Берберова, Д. Кисин и сам В. Ходасевич. Отдел литературной критики некоторыми писателями заслуженно считался консервативным, что было вызвано желанием издателей не ревизовать те или иные сложившиеся репутации и мнения, а лишь популяризировать их. Может быть, поэтому творчество таких современных авторов, как В. Вульф, Д. Джойс, М. Пруст и Т. Элиот, не освещалось подробно на страницах журнала.

Научный отдел «Беседы» был не менее дорог издателям, чем литературный, и возглавлялся учеником этнографа Анучина, автором «Карты первобытных народов», вышедшей в Петербурге в 1910 г., Б. Адлером и известным германистом, учителем В. Жирмунского, Ф. Брауном, который находился в Берлине первоначально в качестве члена комиссии Наркомпроса, а затем остался там навсегда. Впоследствии он принимал активное участие, совместно с А. Лютером и Ф. Степуном, в распространении русской культуры в Германии. В ряде публикаций нашли отражение существенные наработки русской школы ориенталистики, которая была представлена в «Беседе» профессорами В. Алексеевым и С. Ольденбургом.

В последнем номере «Беседы» было помещено критическое исследование новой советской конституции. В том же 1924 г. Советское государство было

признано Англией, Францией и Италией, тем самым открылись новые политические и культурные каналы. Это, а также двойственное отношение Горького к эмиграции и разрыв отношений с Ходасевичем сильно подорвало позиции «Беседы». И журнал прекратил свое существование.

Сближение Германии с советской Россией вследствие Раппальского соглашения, нарастание националистических тенденций в немецкой политике, экономические трудности, а также постепенное угасание надежд эмигрантов на скорое возвращение на родину способствовали их оттоку в двух направлениях: на восток и на запад. Со временем слава Берлина как центра культуры русской эмиграции перешла к Парижу. Там разместились многие журналы и издательства, и только там выделился действительно новый поток русской литературы — эмигрантский.

Изучая тот пласт духовной культуры, который был создан в 1920–1930-х гг. русской диаспорой в Германии, невольно приходишь к выводу, что русская литература прибыла туда, подобно А. Белому, для завершения дела своей жизни и не чувствовала себя в эмиграции. Русский Серебряный век, прерванный революцией, но обогатившийся ею, озарил в эти годы культурный небосклон Европы своими последними закатными лучами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахрах А. В. Андрей Белый в Берлине // *Континент*. — 1975. — № 3. — С. 158–186.
2. Белый А. Вольная философская ассоциация // *Новая русская книга*. — 1922. Январь. — С. 32–33.
3. *Голос России*. — 1922. 18 марта.
4. Гуль Р. Б. Я унес с собой Россию. — Нью-Йорк, 1981. — Т. 1.
5. Замятин Е. И. Лица. — Нью-Йорк, 1967.
6. Каннак Е. О. Воспоминания о «Геликоне» // *Русская мысль*. — 1974. 17 января.
7. Ковалевский П. Е. Зарубежная Россия. — Париж, 1971.
8. Пастернак Е. Б. Борис Пастернак. Биография. — М., 1987.
9. Руль. — 1921. 24 ноября.
10. Степун Ф. А. Встречи и размышления. — Лондон, 1922.
11. Ходасевич В. Ф. Горький // *Современные записки*. — Париж, 1940. — Т. LXX. — С. 141–142.
12. Шкловский В. Б. Зоо, или Письма не о любви. — Берлин, 1922.
13. Эфрон А. С. Страницы воспоминаний. — М., 1979.
14. Яценко А. С. Литература за пять истекших лет // *Новая Русская книга*. — 11/12. — 1922. Ноябрь–декабрь. — С. 6–11.
15. Andrej Belyj und Rudolf Steiner: Briefe und Dokumenten. — Dornach, 1985.
16. Belyj A. Die Antroposophie in Russland // *Die Drei*. — 1922. — II, 4. Heft. — S. 317–328. — II, 5. Heft. — S. 376–385.
17. Karpinski W. Die letzte Waffe // *Gesellschaft und Staat in Polen: Historische Aspekte der polnischen Krise*. — Berlin, 1988. — S. 182–186.
18. Nabokov V. Sprich, Erinnerung, Sprich. Wiedersehen mit einer Biographie. — Reinbeck, 1984.

НЕФОРМАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ И СОВРЕМЕННОСТЬ¹

Ускорение темпов изменений и, как следствие, потребность в непрерывном образовании человека столкнулись с острой проблемой. Университеты, государственные учреждения повышения квалификации как формальные институты образования с их обособленностью и консервативностью оказались не готовы удовлетворить возникающие запросы. В связи с этим стала усиливаться роль других видов образования, в частности неформального. В статье проведен анализ развития неформального образования, обоснована его актуальность и значимость в современных социокультурных условиях, приведены примеры успешных практик, реализуемых в сфере неформального образования педагогических работников.

Ключевые слова: формальное образование, неформальное образование, педагогическая парадигма, профессиональное развитие.

O. N. Shilova, T. N. Reizvikh

Non-formal education: historical aspects and modernity

Need to implement continuing education of human faced with a serious problem. Universities, postgraduate education institutions as formal institutions of education were not ready to meet the emerging needs. Therefore began to amplify the role of non-formal education. The article analyzed the development of formal education, proved its relevance and importance in the contemporary socio-cultural conditions, showed examples of successful practices of non-formal education of teachers.

Keywords: formal education, non-formal education, pedagogical paradigm, professional development.

* Шилова Ольга Николаевна — доктор педагогических наук, профессор, заместитель председателя Северо-Западного отделения РАО;

Рейзвих Татьяна Николаевна — преподаватель Русской христианской гуманитарной академии.

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 13-06-00103 «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта».

В последние десятилетия сложность и скорость общественного развития постоянно увеличиваются. И чем быстрее происходят изменения в обществе, тем скорее устаревают полученные ранее знания и имеющиеся компетенции.

В конце 80-х — начале 90-х гг. XX в. с началом массовой информатизации общества ученые обратили внимание на количество информации, которая производится человечеством. Так, в 1970-е гг. общий объем знаний человечества увеличивался вдвое за 10 лет, в 1980-е — за 5 лет, в 1990-е — каждый год, в начале XXI в. счет пошел на месяцы [2]. Французский социолог П. Берто ввел понятие «период полураспада компетентности», которым подразумевается, что по прошествии какого-то периода времени устаревают около половины знаний, приобретенных человеком за время своего обучения. В 1950-е гг. этот период оценивался в 10 лет, сейчас говорят о 3–5 годах, а в некоторых областях профессиональной деятельности этот процесс идет еще быстрее [4]. Сложившаяся ситуация привела к появлению понятий «непрерывное образование» и «образование в течение всей жизни» [10]. Реализация концепции непрерывного образования, в свою очередь, обусловила необходимость обратить внимание на разные виды образования, так как существующая система образования явно запаздывала с ответами на вызовы постиндустриального информационного общества, требующего от человека постоянного прироста и/или изменения компетенций.

В соответствии с международной классификацией образования выделяют три вида образования: формальное, неформальное и информальное. В современных социокультурных условиях достаточно большое число исследователей в разных странах работают в поле осмысления этих видов образования (Дж. Салливан, Т. Симкинс, Ф. Кумбс, М. Ахмед, В. Г. Онушкин, С. Г. Вершловский, И. А. Колесникова, А. Е. Марон, М. С. Якушкина, М. Р. Илакавичус, Т. В. Мухлаева, Е. Л. Фрумина и др.). В связи с этим появились различные толкования формального, неформального и информального образования, которые можно встретить в работах этих авторов.

В данной статье будем придерживаться следующего понимания:

— *Формальное образование* определяется как существующая в обществе система образования (специальные учреждения и организации), которая подчиняется определенному официально предписанному образцу по объему получаемых знаний и обучению определенным навыкам и действиям — образовательному стандарту. Эти знания, навыки и действия должны соответствовать: нормативному канону личности (гражданина), принятому в данном обществе; нормативным требованиям исполнения распространенных в обществе социальных ролей. Формальное образование завершается выдачей общепризнанного диплома или аттестата.

— *Неформальное образование* — любой вид организованной и систематической деятельности, которая может не совпадать с деятельностью школ, колледжей, университетов и других учреждений, входящих в формальные системы образования [5]. Неформальное образование может осуществляться в образовательных учреждениях или общественных организациях, клубах и кружках, а также во время индивидуальных занятий с репетитором или тренером. Оно обычно не сопровождается выдачей документа.

— *Информальное образование* — индивидуальная познавательная деятельность, сопровождающая повседневную жизнь и не обязательно носящая целенаправленный характер.

Востребованность разных видов образования делает актуальной исследовательскую задачу их существования, соотношения и использования образовательных парадигм в различные периоды общественного развития. Становление и преобладание разных видов образования можно проиллюстрировать на примере своеобразной ленты времени по этапам социально-экономического развития общества — доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное (информационное), так как каждый этап развития порождает свою специфическую для него систему образовательных институтов (см. таблицу 1).

Таблица 1

**Характеристики образовательных систем,
соответствующие этапам социально-экономического развития общества [3; 4]**

Этапы развития общества	Доиндустриальное общество		Индустриальное общество	Постиндустриальное общество
Характеристики образовательных систем	<i>Доклассовое (первобытное общество)</i>	<i>Раннеклассовые общества («азиатский способ производства», античность, феодализм)</i>	<i>Капитализм</i>	<i>Пост-капитализм</i>
<i>Длительность образования</i>	Отсутствие специализированных организаций по передаче знаний	Однократное получение образования	Непрерывное образование	
<i>Распространенность образования</i>		Элитное образование	Всеобщее начальное (XIX в.) и среднее (XX в.) образование	Всеобщее высшее (XXI в.) образование
<i>Преобладающий тип педагогической системы (в зависимости от отношений «учитель – ученик» и тенденции «массовости – индивидуализации» [3])</i>	Естественный	Элитарный Эзотерический	Эгалитарный	Дифференциальный
<i>Ведущий вид образования</i>	Информальное образование	Неформальное или формальное образование	Формальное образование	Взаимосвязь формального, неформального и информального образования

Тип педагогической системы основывается на принятой педагогической парадигме, под которой понимается устоявшаяся точка зрения, определенный стандарт, образец в решении образовательных и исследовательских задач.

Для согласования понимания поясним: *естественный* тип педагогической системы характерен для обществ, не развившихся до стадии государственности; *эзотерический* распространен в практике подготовки для сложных и редких видов деятельности (жрецы, ученые, философы, художники, редкие и сакрализованные ремесла); *элитарный* характерен при организации деятельности закрытых (не массовых) образовательных институтов и домашнего образования; *эгалитарный* нацелен на обеспечение массового образования (в основе лежит дидактика Я. А. Коменского, где удалось организовать целостный образовательный процесс, связать в единый комплекс массовое обеспечение грамотности для всех и обеспечить преемственность уровней образования от начальной школы до университета. Эгалитарная система развивалась более трехсот лет и стала завершенной только в XX в., когда во всех развитых странах была полностью ликвидирована безграмотность и образование стало массовым); *дифференциальный* — нацеленный на развитие способностей человека, основан на разнообразии образовательных практик, реализация которых обеспечивается возможностями информационного общества.

Таким образом, если рассматривать развитие образования в масштабах истории, то неформальное образование не является феноменом, присущим только нашему времени. Оно тем или иным образом присуще всем этапам развития общества: было ведущим на доиндустриальном этапе, присутствовало в индустриальном обществе и существенно актуализировалось в постиндустриальном.

Формализоваться образование стало в Средние века, когда реализовывалось под контролем церкви. В наследство от такой формализованной школы нам остался термин «схоластика». Формализация (огосударствление и бюрократизация) образования усилилась с XVII–XVIII вв., в эпоху централизованных государств и абсолютистских монархий Европы, и к XIX–XX вв. практически все образование в континентальной Европе стало государственным.

Актуальность неформального образования проявилась в сфере образования взрослых на этапе перехода от индустриального общества к постиндустриальному и продолжает возрастать. Именно в этот период изменился характер продуктов производства — от материального к интеллектуальному, что повысило требования к работающему человеку, к его компетенциям, приобретаемым как путем их развития, так и изменения. Был сформулирован и осмыслен принцип непрерывного образования. В связи с этим все большее значение стали приобретать неформальные (не институализированные) образовательные практики, которые максимально диверсифицированы к активизации образовательных потребностей. Появилось и стало развиваться корпоративное обучение и образование, потому что в связи с быстрыми изменениями в информационной, технологической, экономической, социокультурной сферах выпускников образовательных организаций стали рассматривать не как готовых специалистов, а как кадровый потенциал. Полноценный же специалист, по мнению работодателей, формируется в процессе реальной практической деятельности на предприятии.

Развитие идей непрерывного образования явилось побудительным мотивом повышения внимания к роли неформальных и информальных механизмов профессионального развития. Общепринятым стал формат непрерывного профессионального развития учителей, предложенный С. Сугру [цит. по: 9]. Он включает также формальное, неформальное и информальное образование учителей (см. таблицу 2).

Таблица 2

Практика непрерывного профессионального развития учителей

Формальное образование	Неформальное образование	Информальное образование
Курсы, преподавательский состав которых включает преподавателей университетов, экспертов и фасилитаторов, с последующим присуждением степени, диплома или выдачи сертификата.	Акцент на процесс обучения, поиск, фокус на школу. Партнерство школа/университет. Сети по общим интересам, дисциплинам, инновациям. Сообщества практиков.	Индивидуальное, частное. Включает: беседы в учительской, разовые лекции, общение в семье, с друзьями, чтение специализированных журналов, телевидение, видео. Незапланированные, случайные беседы, хобби.

Новые образовательные модели, открытые гибкие программы прежде всего появляются в рамках неформального образования.

Дж. Салливан [7] отметил, что в нашем хаотичном мире единственно важной компетенцией является компетенция непрерывного обучения; человека или организацию, проявляющих эту компетенцию, он образно назвал «вечным учеником». Кратко представим ключевые характеристики компетенции непрерывного обучения:

1. Бесконечное обучение — для людей или организаций, демонстрирующих компетенцию, нет конечной точки в обучении.
2. Соответствующая скорость — скорость, с которой «вечные ученики» находят, впитывают и применяют знания, соответствует темпам инноваций или скорости изменений, востребованных в обществе.
3. Использование новейших технологий — «вечные ученики» не играют «в догонялки», они предпочитают пополнять свои знания за счет всего новейшего.
4. Самоконтроль — отслеживание всех новейших знаний невозможно под контролем внешней системы, рассчитанной на всеобщую координацию. «Вечные ученики» имеют внутреннюю мотивацию и самоконтроль.
5. Практическое применение без промедления — достаточно широко известна ситуация, когда знания пополняются непрерывно, но не применяются на практике, тогда как «вечные ученики» никогда не довольствуются теоретическими или абстрактными знаниями. Они находят такие направления обучения, которые можно непосредственно применить в решении проблем текущих или ближайшего будущего.
6. Широкий охват — чтобы гарантировать применение знаний, «вечные ученики» добывают информацию об обобщенных умениях, помогающих без промедления применить полученные знания, нацелены на анализ потенциальных

проблем, ознакомление с мнениями ведущих экспертов, изучение различных источников информации, перспективные практики и новшества.

7. Совместная работа — «вечные ученики» образуют сообщества и участвуют в их работе, что может обеспечить максимальную скорость и качество информации, находящейся в совместном пользовании, тем самым они упреждают чрезмерное дублирование путей обнаружения нужных данных.

Компетенция непрерывного обучения является фундаментом развития команд, которые называют «обучающейся организацией», их яркими примерами выступают такие концептуальные фирмы, как, например, Google, Apple и другие, работающие в сфере информационных технологий.

Беспрецедентные изменения в настоящее время происходят в области информационных и коммуникационных технологий. Технологии приходят во все сферы жизнедеятельности человека и общества. Под их влиянием меняются характер и методы деятельности. Это не может не сказаться на образовании. Идет активный поиск инновационных подходов, методов образовательной деятельности, причем как на официальном научно-педагогическом поле, в большей степени затрагивающем формальное образование, так и на социально-экономическом поле, где в большей мере развивается неформальное образование.

Это связано с тем, что высокотехнологичные компании настолько быстро меняют характеристики своей продукции, что обычные люди просто не успевают воспользоваться новинками, как появляются все новые и новые продукты. Таким образом, возникает разрыв между производством и потреблением продукции компаний, и они вынуждены искать различные возможности для ее сбыта. Одной из таких возможностей является демонстрация использования этой продукции в системе образования, в которой так или иначе задействована большая часть населения.

Авторы понимают, что сверхидеей деятельности корпораций, и в том числе в сфере образования, является получение прибыли (законов экономики еще никто не отменял), однако деятельность эта социально ориентирована, нацелена на подготовку человека, который в обыденной ситуации сможет этими новинками пользоваться, а в лучшей ситуации — создавать новое, способствуя еще большим скоростям развития технического прогресса.

При этом, как уже показала практика, сами по себе новые технологии не дают нового качества образования в рамках традиционных подходов. Следовательно, надо искать новые пути, выстраивать новые образовательные модели, опираясь на фундаментальные психолого-педагогические научные основания, социальные тенденции и современные технологии.

Приведем примеры деятельности крупных корпораций по разработке образовательных программ и организации образовательной деятельности в сфере неформального образования в направлении профессионального развития учительского корпуса.

«Инициативы Intel® в образовании» [1]. Целевыми группами этих инициатив являются школьники, учителя, студенты, преподаватели вузов. Кратко опишем лишь те инициативы, которые направлены на то, чтобы с помощью учителей учащиеся могли стать успешными в условиях быстроразвивающейся экономики знаний XXI в.

1. Программа «Intel® Обучение для будущего» — всемирная благотворительная образовательная программа профессионального развития учителей. Ее реализация призвана помочь учителям наиболее полно освоить новейшие информационные и педагогические технологии, расширить их использование в повседневной работе с учащимися и при подготовке учебных материалов к урокам, и в проектной работе, и в самостоятельных исследованиях школьников. Ведущей идеей программы является эффективное комплексное использование информационных и образовательных технологий в классе с целью развития у учащихся ключевых компетенций, основанных на ценностях, знаниях и умениях, необходимых человеку в XXI в.

2. Программа «Учимся с Intel®» нацелена на выравнивание при поддержке педагогов стартовых возможностей детей, ограниченных в доступе к информационным технологиям, и развитие у них навыков, необходимых для успешной жизни в условиях наукоемкой экономики XXI в. Участие в программе развивает как у детей, так и у учителей технологическую грамотность, учит делать выбор и принимать решения, формирует навыки совместной работы в команде. Комплексность подхода является наиболее интересной характеристикой программы, в которую включается не только обучение работе с компьютером, но также развитие навыков, необходимых для успешной жизнедеятельности в обществе, выбора профессии, умения работать с другими людьми. Все задания и проекты, которые учащиеся выполняют в рамках программы, ориентированы на нужды и проблемы местного сообщества — школы, микрорайона, поселка, города, и направлены на активное вовлечение детей в жизнь своего сообщества, поиск путей его развития и совершенствования.

3. Сетевые проекты «Летописи.Ру» и «Образовательная галактика Intel®» являются средой деятельности сетевых сообществ учителей России и СНГ — единомышленников, которые объединяются в сети для реализации сетевых проектов со своими учащимися на основе применения интерактивных сетевых технологий Веб 2.0; обмена опытом; обсуждения возникающих проблем; поиска социальных партнеров.

Инициатива Microsoft «**Партнерство в образовании**» [6]. Главная цель этой инициативы — предоставление образовательному сообществу (школьным учителям, ученикам, методистам, руководителям школ) дополнительных возможностей и ресурсов для эффективного изучения и внедрения технологий в процесс обучения.

1. Проект Microsoft «Академия учителей» реализуется для системы общего среднего и начального профессионального образования на базе региональных учебных центров и институтов повышения квалификации работников образования, которые помогают внедрять инновационные методики в школы своих регионов. Обучение проводится по авторизованным курсам Microsoft. Полученные в результате обучения знания, умения и навыки позволяют слушателям сдать экзамен на международный сертификат ИТ-профессионала или пользователя.

2. Портал «Сеть творческих учителей» создан для педагогов, которые интересуются возможностями улучшения качества обучения с помощью применения информационных и коммуникационных технологий (ИКТ). На портале представлены разнообразные материалы и ресурсы, касающиеся использования

ИКТ в учебном процессе: библиотека учебных проектов с применением ИКТ, библиотека методик проведения уроков с использованием разнообразных электронных ресурсов, руководства и полезные советы по использованию программного обеспечения в учебном процессе. На портале также можно общаться со своими коллегами, поработать в сообществах учителей-предметников.

3. Курсы Microsoft «Партнерство в образовании» представляют собой разноуровневые курсы для учителей, из которых можно составить индивидуальный онлайн образовательный маршрут.

Кроме Intel и Microsoft примерно в таком же ключе разрабатывает свои программы компания Hewlett Packard.

Объединяет эти инициативы то, что в них в полной мере реализованы характеристики модели неформального образования, которая по своей сути представляет собой модель профессионального развития. По отношению к традиционным моделям это принципиально иной подход, поскольку главным субъектом обучения (подготовки, тренингов) является тьютор/преподаватель или тренер, а субъектом профессионального развития — сам «развивающийся», педагог-слушатель курсов. Роль повышения квалификации, таким образом, меняется кардинально. Ее основной задачей становится создание условий для саморазвития.

Таким образом, среди особенностей программ неформального образования выделим следующие:

- направленность на самостоятельность и самореализацию;
- концентрация на профессиональных целях, проблемах и задачах;
- нацеленность на практическое применение новых знаний;
- учет профессионального и личного опыта;
- учет конкурирующих интересов (социальных, временных, финансовых);
- направленность на преодоление стереотипов и предпочтений относительно стилей и методов обучения;
- использование разнообразных способов деятельности;
- нацеленность на умение работать с информацией, высокий самоконтроль;
- создание комфортной безопасной атмосферы;
- направленность на преодоление страха неудачи, сложности в установлении и поддержании межличностных отношений;
- организация информационно-образовательной среды для обсуждения задач, путей, проблем и рефлексии результатов образовательной деятельности на разных ее этапах; совместной работы в сети;
- создание сообщества практики.

Между формальным и неформальным видами образования (на примере дополнительного педагогического) имеются существенные различия, однако в современных условиях они не являются антагонистическими [8]. Их можно рассматривать как последовательные этапы одного и того же процесса — непрерывного профессионального развития.

Совокупность общепризнанных программ повышения квалификации, методик и учебных пособий, присущих формальному образованию, отражает определенные требования к подготовке специалиста, сформулированные обществом (государством). Принятая система требований в формальном

образовании призвана противостоять вольному обращению с методами и технологиями обучения.

Новые технологии обучения как результат творческого подхода ее создателей, проходя апробацию и «оттачиваясь» в системе неформального образования, постепенно находят все более широкое применение и в конце концов принимаются и системой формального образования. В дальнейшем новая технология может быть включена в систему подготовки, а значит, становится атрибутом формального образования.

Сегодня мы, например, относим к сфере неформального образования деятельность сетевых сообществ педагогов. Но уже видно, что становление сообществ профессионалов-учителей, совместно решающих общие проблемы и развивающих свои компетенции, становится одним из наиболее перспективных путей их непрерывного профессионального развития. Новые модели профессионального развития педагогических работников все больше опираются на механизмы, проходящие свою проверку в сфере неформального образования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Инициативы Intel® в образовании. — URL: <http://www.intel.com/cd/corporate/education/emea/rus/377338.htm>.
2. Колесников С. И. Проблемы законодательного обеспечения ИКТ в здравоохранении/ — URL: <http://mednet.kaluga.ru/old/downloads/prezent/06.06.2007/Kolesnikov.pdf>
3. Мацкевич В. В., Мацкевич С. А., Водолажская Т. Стандарты и стандартизация в неформальном образовании: подходы и определения. — URL: <http://shkolnie.ru/kultura/3064/index.html?page=2>
4. Непрерывное образование — стимул человеческого развития и фактор социально-экономических неравенств / Под общ. ред. Ю. В. Латова. — М.: ЦСПиМ, 2014.
5. Неформальное образование. — URL: http://www.unesco.org/bpi/pdf/memobpi55_NFE_ru.pdf.
6. Партнерство в образовании. — URL: <http://www.microsoft.com/Rus/Education/PiL/default.mspx>.
7. Салливан Дж. Непрерывное обучение как единственно важная компетенция. — URL: <http://www.hrm.ru/nepreryvnoe-obuchenie-kak-edinstvenno-vazhnaja-kompetencija>.
8. Сокол В. М. Образование как система стандартов. — URL: <http://civilg8.ru/priority/education/4535.php>.
9. Фрумина Е. Л. Непрерывное образование для педагогов: модели и особенности. — URL: http://www.isras.ru/files/File/Publication/Monografii/obraz/4_3_Neprieryvnoe_obrazovanie.pdf.
10. Lengrand P. An Introduction to Lifelong Education. Paris: UNESCO, 1970.

КОНСТРУИРОВАНИЕ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В МАССМЕДИА

В современном информационном обществе жизнь и социокультурный опыт человека опосредованы медиа. Все важнейшие значения, создающие облик общества и современной культуры, строятся, изменяются и тиражируются в пространстве, выстроенном средствами массовой коммуникации. Медиа, являясь культурной формой, обладают своей логикой и правилами, которые структурируют способы мышления и эмоционального переживания аудитории. Новыми медиа сегодня называют средства коммуникации, которые используют цифровые и сетевые технологии. Социальные медиа в наши дни стали основным направлением деятельности в Интернете. К средствам конструирования идентичности в интернет-пространстве можно отнести использование «никнов» и «аватарок». Образ, конструируемый подобными средствами, создается для самопрезентации: он показывает, как человек хочет, чтобы его воспринимали. Анализу способов конструирования идентичности пользователей интернет-сообществ и посвящена статья.

Ключевые слова: социокультурный опыт, медиа, идентичность, конструирование и репрезентация, самопрезентация, образ.

T. F. Lyapkina

Design and representation of identity in mass-media

In modern information society men's life and sociocultural experience are closely inter-related with media. All distinctive features characteristic of modern society and culture are created, modified and replicated by the mass media.

Media, as a form of culture, have their own logic and rules that structure ways of thinking and emotional appeal of the public. Media that use digital and network technologies are considered to be new these days. Social media have become a major activity in the Internet. Means of identification in the Internet suggest using "nicknames" and "avatars". The image constituted with their help shows how people want to be seen. This article analyses the ways of constructing identity used by the Internet social networks users.

Keywords: Social and cultural experience, media, identity, design and representation, self-presentation, image.

* Ляпкина Татьяна Федоровна — доктор культурологии, доцент, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, teffil@rambler.ru

В современном информационном обществе жизнь и социокультурный опыт человека опосредованы медиа. Почти все важнейшие значения, создающие облик общества и современной культуры, строятся, изменяются и тиражируются в пространстве, выстроенном средствами массовой коммуникации. Медиа, являясь культурной формой, обладают своей логикой и правилами, которые структурируют способы мышления и эмоционального переживания аудитории. Они задают исходную карту интерпретации действительности и подталкивают к определенным способам общения в малых и больших группах. Новыми медиа сегодня называют средства коммуникации, которые используют цифровые и сетевые технологии. Социальные медиа сегодня стали основным направлением деятельности в Интернете [4]. Анализу способов конструирования идентичности пользователей сетевых сообществ и посвящена данная статья.

Кроме того, актуальность темы обусловлена такими факторами, как глобализация и омассовление мирового сообщества; технологический прогресс и возрастающая доступность новых технологий для широких масс населения. Стоит также отметить, что данная проблема лежит не только в теоретическом поле, но, что гораздо важнее, носит ярко выраженный практический характер.

Идентичность мы определяем как то, что твердо усвоено личностью, то, что адекватно принимается ею как образ самого себя. Идентичность является показателем зрелой личности [5].

Выражаясь в терминах А. Маслоу, можно сказать, что идентичность реализует базовую потребность человека, а именно потребность в принадлежности и причастности. А индикатором нереализованности, неудовлетворенности этой потребности выражается во внутреннем ощущении утраты корней — одиночестве и отверженности. Маслоу пишет:

Мы еще не привыкли к мысли, что человеку крайне важно знать, что он живет на родине, у себя дома, рядом с близкими и понятными ему людьми, что его окружают «свои», что он принадлежит определенному клану, группе, коллективу, классу [3, с. 87].

Итак, результатом нереализованности идентичности являются отверженность, ненужность, одиночество, фрустрация, дискомфорт — весь этот поток синонимов можно с некоторой долей условности заменить словом «боль». А боль — это то, от чего бежит современный человек, используя все возможные методы и средства. Это и становится одной из причин, подталкивающих человека к поиску самоидентификации, к ответу на базовый философский вопрос: «Кто я такой?»

Современные реалии дают человеку множество средств, площадок, с помощью которых человек может реализовать потребность в актуализации собственной идентичности. Аллегорически их можно сравнить с зеркальной комнатой, отражающей человека со всех сторон и составляющий бесконечный набор этих отражений и их повторений.

Для понимания феномена идентичности и ее конструирования большое значение имеет теория прототипов [11] Элеоноры Рош. Прототип «определяется в соответствии с суждениями о том, насколько какой-либо объект подходит под категорию» [6, с. 179]. Применительно к нашей теме стоит отметить, что

в качестве прототипа может быть выдвинут «типичный» член сообщества (являющийся таковым или воображаемый) со всеми своими характеристиками и особенностями. Человек берет этот прототип (или идеальный образ члена группы) и на его основе выстраивает собственный образ, максимально приближенный к прототипу. Стоит отметить, что «данный образ создается скорее для других, нежели для себя» [2, с. 27–33]. Благодаря этому идентичность представляется разумным сравнить с культурным перформансом.

Конструирование идентичности в интернет-пространстве возможно осуществить двумя путями:

1. Путем реконструкции социальной идентичности в Интернете, т. е. необходимо перенести из реального мира в мир виртуальный выработанные характеристики и их символы, например пол и возраст.

2. Путем формирования своего образа в виртуальном пространстве, т. е. необходимо осмыслить и перенести в виртуальный мир свою персональную идентичность.

По большому счету, полноценный образ «Я» в сети Интернет можно сконструировать, лишь объединив оба пути.

Виртуальная коммуникация и конструируемая в интернет-пространстве идентичность созвучны культуре постмодерна в целом: открытость личности переменам, ее незавершенность, протоколируемая постмодерном, переключаются с потенциальной множественностью виртуальной идентичности. Здесь в качестве примера можно привести постмодернистские формулы: «ты и твое Эго — это две большие разницы», «симулируй сам себя», «ты — особь своего личного пола» [2, с. 28].

Анонимность и ограниченный сенсорный опыт — важные характеристики виртуальной коммуникации [13], они порождают уникальную в своем роде возможность проводить эксперименты со своей идентичностью. В частности, анонимность позволяет пользователям конструировать идентичность, которая в корне отличается от реальной.

Интересным примером может служить девиантное или конфликтное поведение, известное как «trolling» [8], выражающееся в отправлении ироничных и провокационных текстовых, фото- или видеосообщений в групповой чат. Пользователя, заподозренного в троллинге, именуют «troll», что обозначает: 1) троль, 2) способ рыбной ловли (его суть состоит в том, чтобы забросить приманку на дно и тащить ее, ожидая, что рыба клюнет).

Другие пользователи выбирают еще более грубую тактику конструирования своей виртуальной идентичности: они намеренно прибегают к использованию ненормативной лексики и оскорблений других участников обсуждения [12].

Вероятно, в основе такого поведения лежит желание обрести целостную идентичность, хоть и через противопоставления себя некоторой части социума. Кроме того,

подобное девиантное поведение может быть связано с диффузной, неопределенной идентичностью, и представлять собой стратегию преодоления диффузной идентичности, при которой человек предпочитает выбрать негативную социальную идентичность, чем быть никем или чем-то неопределенным [1].

Позитивная социальная идентичность в виртуальном пространстве формируется, в частности, в процессе участия в разного рода обсуждениях в сетевых сообществах [8], например на сайтах отзывов. Здесь люди получают возможность дать и получить совет, основываясь на собственном опыте, что, безусловно, порождает становление позитивной социальной идентичности, в противовес уже упомянутой девиантной.

Анонимность и вытекающие из нее невидимость и безопасность дают пользователю возможность конструировать идентичность по своему желанию и полностью контролировать впечатление, которое он производит в процессе виртуальной коммуникации. В частности, эти характеристики позволяют изменить внешний облик и свести на нет невербальную коммуникацию в ее традиционном понимании. Эмотиконы хоть и призваны привнести эмоциональную окраску в интернет-общение, заменив невербальную коммуникацию, но, по сути, остаются на стороне анонимности и невидимости, помогая пользователю контролировать виртуальную самопрезентацию.

Принадлежность к интернет-сообществам, очевидно, имеет свои аналоги в офлайн-пространстве, поэтому и идентичность, конструируемая с их помощью, не уникальна в своем роде. Но вот создание любой идентичности по своему выбору или даже неограниченного количества идентичностей [9] — это в реальном мире устроить невозможно, это уникальная потенция виртуальной идентичности. Выбор способа презентации себя на просторах Интернета непосредственно связан с типом личности [9].

В качестве примера таких экспериментов с самопрезентацией можно привести виртуальную смену пола, что в целом является достаточно распространенной ситуацией. Интернет-пользователи получают и другую уникальную возможность — выставить напоказ некоторые свои характеристики или факты из биографии (может быть, даже желаемые, а не действительные) и скрыть другие. Определенная категория людей презентует себя непосредственно, т. е. ровно такими, как есть. Другая же предпочитает вообще не распространяться о себе и держать свою личность в секрете. Это, в свою очередь, может свидетельствовать о неудовлетворенности человека его реальной социальной идентичностью, социальным положением, полом, возрастом, этнической принадлежностью, внешними данными и т. д. и желанием избавиться от них [10]. Б. Бекер считает возможность убежать из своего собственного тела одной из веских причин участия в виртуальном общении [7].

В случае, если реальная идентичность и виртуальная самопрезентация различаются, это, вероятнее всего, свидетельствует о стремлении индивида получить новый опыт [1], что, в свою очередь, свидетельствует о наличии открытой идентичности, т. е. об активном поиске альтернатив и вариантов дальнейшего развития.

Виртуальная репрезентация идентичности может отражать желания, не нашедшие выражения в реальной жизни, а значит, быть прямым следствием реальной идентичности [1]. В интернет-пространстве могут быть выражены агрессивные тенденции и подавленные стороны личности, высказаны мнения, удовлетворены сексуальные побуждения и потребности и желания контроля и манипуляции людьми, не нашедшие выхода в реальном мире. Другой причиной различий между реальной и виртуальной репрезентациями могут быть и сами

особенности интернет-коммуникации, в частности возможность проявить себя ярче, заметнее (например, уже упомянутое девиантное поведение и троллинг, которые по сути являются негативной реакцией на анонимность).

Описанные выше случаи касаются влияния реальной идентичности на самопрезентацию личности в Интернете, но на деле, безусловно, имеются и случаи обратного влияния. Например, когда речь идет о включении принадлежности к интернет-комьюнити в реальную социальную идентичность человека или о внесении нового содержания в личную идентичность из виртуальной коммуникации. Так, Ш. Теркл описывает, как необщительный и неуверенный в себе студент достиг больших успехов в ролевой онлайн-игре и благодаря этому осознал свою ценность в глазах других людей, стал более уверенным в себе и завел друзей в реальном мире [13].

Подводя итог вышесказанному, отметим, что реальная идентичность и виртуальная самопрезентация находятся в отношениях взаимовлияния и взаимопроникновения. Безусловно, давать оценку этому феномену стоит в каждом конкретном случае отдельно. Потому как возможность экспериментировать с идентичностью в интернет-пространстве можно воспринимать как большой резерв для самопознания, а можно видеть в этом же факте уход от реальной коммуникации в виртуальную, от реальных людей к анонимам.

Остановимся на ключевых положениях анализируемого материала. Впервые возникший в психоаналитическом контексте термин «идентичность» позже был введен в общегуманитарный научный дискурс. В 60-е гг. XX в. Эрик Эриксон создает классическую концепцию идентичности, в которой под последней понимается установленный и воспринимаемый образ «Я», дающий человеку ощущение стабильности при постоянной изменчивости и монолитности при очевидной множественности.

При этом становление и кристаллизация идентичности проходит, по Эриксону, в согласии с эпигенетической периодизацией жизненного пути. Каждый из восьми этапов, составляющих периодизацию, заканчивается кризисом, во время которого индивид решает базовые возрастные или ситуативные вопросы. В зависимости от полюса принятого решения человек либо обретает устойчивую идентичность к периоду зрелости, либо она становится спутанной.

Конструирование идентичности в интернет-пространстве осуществляется путем реконструкции социальной идентичности в Интернете, а также путем формирования своего образа (персональной идентичности) в виртуальном пространстве.

Анонимность и ограниченный сенсорный опыт — это важные характеристики виртуальной коммуникации [13], они порождают уникальную в своем роде возможность проводить эксперименты со своей идентичностью. В частности, анонимность позволяет пользователям конструировать идентичность, которая в корне отличается от реальной. Благодаря этим отличиям виртуальная самопрезентация и реальная идентичность находятся в отношениях взаимовлияния и могут как обогатить внутренний мир человека за счет нового опыта, так и разрушить, подвергнуть его изоляции и лишить общения с реальными людьми.

Итак, мы попытались представить научные подходы к изучению феномена массовой коммуникации и выявили два основных направления: 1) человекоориентированный подход, гласящий, что люди воспринимают лишь ту информацию,

которая совпадает с их мнением; 2) медиаориентированный подход, главный постулат которого: средства массовой коммуникации подавляют человека. Кроме того, было выявлено, что теории массовой коммуникации основываются на функциональном подходе, разница заключается в функции, избранной в качестве доминирующей, и последствий ее актуализации, будь то функция политического или духовного контроля или культурологическая функция.

Исходя из вышесказанного можно дать следующее определение: *массовая коммуникация — один из видов коммуникации, заключающийся в распространении информации в широком пространственно-временном диапазоне в расчете на массовую аудиторию*. Каналами массовых коммуникаций служат электронные и печатные средства тиражирования и передачи информации: телевидение, радиовещание, кинематограф, компьютерные сети, периодическая печать, книгоиздание, аудио- и визуальные средства информации и рекламы.

Особое внимание в работе было уделено переменам, происходящим в настоящее время в системе массовых коммуникаций, где сложилась качественно новая ситуация в связи с глобализацией и универсализацией коммуникативного пространства на основе компьютерных систем и сетей. Особенностью массовой коммуникации в современную эпоху стала многоканальность (визуальный, аудиовизуальный, аудиовизуально-визуальный каналы). Появилась техническая возможность двунаправленной коммуникации, как открытой (интерактивность), так и скрытой (реакция аудитории).

Сущность медиа выделена посредством ключевых положений в понимании медиа разными исследователями. Невозможно не отметить, что в силу возрастающего влияния медиа на человека и общество в целом большинство исследований этого феномена сводится к выделению угроз, таящихся в нем.

Такой подход нельзя назвать бесосновательным, ведь совершенно очевидно, что медиа — это технология, с помощью которой заинтересованные элиты могут навязывать молчаливому большинству свою волю. Тем не менее не стоит забывать, что, как и любой другой инструмент, медиа сами по себе нейтральны, и лишь на службе у конкретных людей и идеологий они принимают позитивную или негативную окраску.

Выявлено два способа конструирования идентичности и самопрезентации на просторах Интернета: реконструкция реальной идентичности и конструирование альтернативной идентичности. Ключевой характеристикой, благоприятствующей конструированию идентичности и самопрезентации в Интернете, является анонимность.

Разные интернет-площадки предлагают различные варианты конструирования идентичности и самопрезентации: в онлайн-играх можно создать альтернативную идентичность, интернет-сообщества предлагают широкий спектр возможностей для конструирования реальной идентичности (точнее, одной из ее граней, ведь они, как правило, представляют собой профессиональные объединения или группы по интересам). Более других для конструирования идентичности и самопрезентации подходят социальные медиа, изначально спроектированные под реальные идентичности и реальных людей.

К средствам конструирования идентичности в интернет-пространстве можно отнести использование «никнов» и «аватарок». Образ, конструируемый

подобными средствами, создается для самопрезентации: он показывает, как человек хочет, чтобы его воспринимали. Поэтому можно сделать вывод, что идентичность, конструируемая в интернет-пространстве, является собой культурный перформанс. Каждый цифровой абориген способен читать и интерпретировать код идентичности, зашифрованный на страницах социальных медиа: составлять образ того, кем человек является или, по крайней мере, кем стремится быть.

Реконструкция истории развития социальных медиа показала, что истоки последних стоит искать в досках объявлений, чатах и онлайн-сервисах для общения. В ICQ впервые зарождается основа социальной сети, заключающаяся в том, что юзер общается со знакомыми ему в реальной жизни людьми и не скрывает свою личность под масками и никами. После появляются и первая социальная сеть — Six Degrees, и достигшая невиданной популярности MySpace. Они предлагают пользователю возможности для общения со своими знакомыми из реальной, оффлайновой жизни, а также с новыми контактами, заведенными в онлайн-пространстве.

Затем начался бум развития Интернета, и социальные медиа стали тем, что хорошо знакомо каждому современному человеку. Facebook перехватывает пальму первенства у MySpace, становясь самой популярной социальной сетью в мире. По ее образу и подобию в России создается Вконтакте. Параллельно развиваются фото- и видеохостинги: Photobucket, Flickr, Revver, YouTube, Instagram, позволяющие своим пользователям обмениваться фотографиями и видеороликами. Последние два сделали ставку на широкие массы непрофессионалов, позволили их контенту и техническими средствами говорить за них и благодаря этому добились наибольшей популярности.

С распространением смартфонов и мобильного Интернета пользователи получили возможность быть онлайн 24 часа в сутки 7 дней в неделю. И разнообразные социальные медиа стали меняться, чтобы занять новую нишу и позволить пользователям обновлять свой профиль в социальной сети в любое время и из любого места. Так, практически каждый медиаресурс обзавелся своим «двойником» — облегченной мобильной версией.

Пройдя путь от электронных досок объявлений до мобильных версий, социальные медиа преодолели 45 лет новейшей истории, впитывая в себя тренды развития технологий, видоизменяясь и реализуя всевозможные потребности интернет-пользователей. Если в 1970-е гг. они были прибежищем гиков — профессионалов IT-сферы, то к 2010 г. они стали платформой для общения в том числе и для наименее компьютерно грамотной прослойки населения. В этом проявляется демократичность социальных медиа. Они заставили по-новому посмотреть на деятельность в Интернете: все, что вам только может понадобиться: получение информации (в любом из ее видов), общение (в самом широком смысле этого слова), хвастовство, досуг, — вы можете реализовать с помощью разнообразных социальных медиа.

Проанализировав социальные медиа как площадку для самопрезентации и конструирования идентичности, мы пришли к заключению, что самопрезентация личности в Интернете прошла путь от IRC и ICQ и зыбкой, регулярно меняемой, порой выдуманной идентичности, к социальным медиа и реальной идентичности, родом из оффлайн-жизни.

Рассмотрение сложного и многомерного феномена «селфи» позволило выделить основные мотивы постоянно снимаемых автопортретов: исследование себя и самопрезентация. Кроме отмечаемых исследователями эксгибиционизма, нарциссизма и инфантильности, в этом феномене можно обнаружить:

- возможность соединения внутреннего мира человека, его самовосприятия и мира внешнего;
- помощь в принятии себя и своего тела такими, какие они есть;
- формирование здорового представления о человеческой внешности;
- решение базовой проблемы в документировании своей жизни и оставлении следа для потомков.

Посмотрев на проблему шире и перейдя к важным положительным сторонам влияния социальных медиа на идентичность человека, мы отметили следующие аспекты:

- помощь в осознании и принятии брэнности своего тела и болезней, а также смерти;
- предоставление возможности заглянуть в жизнь другого человека;
- расширение своего личного опыта.

На основании двух последних пунктов человек получает шанс лучше понять самого себя и окружающих людей.

Таким образом, социальные медиа — это сложный конструкт из современных технологий и вечных философских вопросов. Это инструмент, сам по себе не имеющий серьезной позитивной или негативной окраски, а лишь играющий роли, которые в том или ином обществе ему предоставляется возможность играть. Социальные медиа могут быть использованы как инструмент политического давления, как площадка для пиар-акций и продвижения в массы взглядов, идей и парадигм, как источник позитивной идентичности человека, а также для расширения кругозора и личного опыта.

Изучение научной и публицистической литературы, а также подключение собственного опыта использования социальных медиа позволило нам констатировать, что на сегодняшний день позитивный потенциал социальных медиа до конца не раскрыт. В большинстве случаев, обновляя новостную ленту в той или иной социальной сети, мы сталкиваемся с разрастающимся консьюмеризмом, политическим пиаром (или, попросту, враньем) и ангажированными СМИ. Безусловно, изменение ситуации возможно лишь вкупе с коренной перестройкой современного европейского общества, с изменением курса его ценностных ориентиров.

ЛИТЕРАТУРА

1. Жичкина А. Е. Стратегии самопрезентации в Интернет и их связь с реальной идентичностью / А. Е. Жичкина, Е. П. Белинская. 1999. — URL: <http://flogiston.ru/artcles/netpsy/strategy> (дата обращения: 18.05.2014).
2. Мазурик А. В. Культурный перформанс как способ конструирования культурной идентичности // Вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: Материалы международной заочной научно-практической конференции. — Новосибирск: Сибирская ассоциация консультантов, 2012. — С. 27–33.

3. Маслоу А. Мотивация и личность. — СПб., 1999. — 478 с.
4. Мкртчян Э. История и развитие социальных медиа // Хабрахабр.ру. — URL: <http://habrahabr.ru/post/72136> (дата обращения: 12.05.2014).
5. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Пер. с англ.; общ. ред. и предисловие А. В. Толстых. — 2-е изд. — М.: ФЛИНТА: МПСИ: Прогресс, 2006. — 352 с.
6. Якобсон Д. Формирование образа в киберпространстве// Массовая культура: современные западные исследования: Сборник статей. — М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2005.
7. Becker B. To be in touch or not? Some remarks on communication in virtual environments. 1997. — URL: <http://duplox.w2-berlin.de/docs/panel/becker.html> (дата обращения: 18.05.2014).
8. Donath J. S. Identity and deception in the Virtual community. 1997. — URL: <http://smg.media.mit.edu/people/Judith/Identity/> (дата обращения: 18.05.2014).
9. Kelly P. Human Identity Part 1: Who are you? 1997. — URL: <http://www-home.calumet.yorku.ca/pkelly/www/id1.htm> (дата обращения: 18.05.2014).
10. Reid, Elizabeth M. Cultural Formations in Text-Based Virtual Realities. 1994. — URL: <http://fun91.kivikko.hoas.fi/~donwulff/irc/cult-form.html> (дата обращения: 18.05.2014).
11. Rosch E. Principles of Categorization // Rosch E., Lloyd B. B. (eds). Cognition and Categorization. — Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1978. — P. 27–48.
12. Suler J. The Bad Boys of Cyberspace Deviant Behavior in Online Multimedia Communities and Strategies for Managing it. 1997. — URL: <http://www.rider.edu/~suler/psycyber/badboys.html> (дата обращения: 18.05.2014).
13. Turkle Sh. Constructions and reconstructions of self in virtual reality: Playing in the MUDs // Kiesler S. (ed.) Culture of the Internet. — Mahwah, NJ, US: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 1997. — P. 143–155.

МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ В КОНТЕКСТЕ МИГРАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ИНДИЙСКОЙ ОБЩИНЫ В ЯПОНИИ)

Статья описывает опыт межкультурного общения индийской общины в Японии. Пути миграции индийцев сильно различаются, но для большинства из них характерна низкая степень ассимиляции в японском обществе, что объясняется «закрытостью» японского общества по отношению к иностранцам. Тем не менее на протяжении всей истории существования в Японии индийская община не только пользовалась поддержкой со стороны местного населения, но и вносила вклад как в экономику, так и культуру принимающего общества. Автор анализирует контакты индийской общины в Японии от их возникновения до наших дней и их развитие в зависимости от возраста, уровня образования и гендерной принадлежности членов общины. Делается вывод о необходимости изучения индийской общины как примера мирного и взаимовыгодного совместного существования людей, принадлежащих к различным национальностям и культурам.

Ключевые слова: Индия, Япония, индийцы в Японии, межкультурное общение.

V. S. Firsova

*Cross-cultural contacts in the context of migration
(based on Indian community in Japan)*

The article describes cross-cultural experience of Indian community in Japan. There are different kinds of migration trajectories of Indians to Japan, but for most of them the extent of their assimilation in the host society is lower compared to other countries of their dispersion. This phenomenon is often explained by the closeness of Japanese society to foreigners. Despite of previous argument and small population during the whole history of existence in Japan, Indian community was supported by Japanese people, and at the same time contributed to economy and culture of the host society. The author analyses contacts of Indian's with Japanese population, it's development depending on age, gender belonging and education of community members. Therefore the article's author considers that unique formation of Indian diaspora in Japan should be studied as the example of peaceful and mutually beneficial co-existence of people who belong to different national and cultural background.

Keywords: Japan, India, Indians in Japan, cross-cultural contacts.

* Фирсова Варвара Сергеевна — аспирант-соискатель МАЭ РАН, varvarafirsova@yandex.ru

Введение

В современном мире принято считать, что только с началом процессов глобализации увеличилась мобильность людей между странами. В действительности глобализация лишь активизировала и сделала более устойчивыми процессы, начавшиеся гораздо раньше, вследствие развития политики колониализма. В результате многие этнические группы оказались рассеянными по самым разным странам и уголкам нашей планеты и уже на протяжении нескольких поколений проживают вдали от исторической родины. Примером такой этнической группы может послужить индийская диаспора в Японии.

По официальным данным Миграционного бюро Японии, в стране на 2011 г. было зарегистрировано около 50 тыс. выходцев из Южной Азии. Таким образом, число мигрантов с индийского субконтинента составляет лишь небольшую часть от общего числа иностранцев в Японии (ок. 2 млн чел) [2]. Продолжительность их пребывания в стране и мотивации для приезда в Японию весьма разнообразны. Тем не менее, вне зависимости от времени пребывания, рода деятельности мигрантов из Индии в Японии, для всех них характерна низкая степень ассимиляции.

Любая диаспора находится в состоянии постоянного формирования и преобразования. Условия ее существования всегда могут резко измениться в ответ на какие-либо бурные события или едва заметные изменения как на Родине мигрантов, так и в принимающем обществе, а также религиозных центрах. Новые волны миграции из страны происхождения могут изменить характер диаспоры [12, р. 141]. Индийская диаспора за время своего существования в Японии проживала вместе с ней самые главные исторические события японской истории, ее успех и трагедии, живо реагируя на происходящие изменения. Индийская диаспора, опровергая и подтверждая миф о закрытом японском обществе, своим существованием показала, что, во-первых, даже небольшое этническое меньшинство может вносить большой вклад как в экономику, так и в культуру принимающего общества. Во-вторых, что если нации готовы к диалогу, то между ними возможно долгое и плодотворное сотрудничество.

Начало контактов

Несмотря на рано проявившийся интерес Японии к некоторым элементам индийской культуры, особенно буддизму, контакты с Индией осуществлялись преимущественно не напрямую, а через Китай и Корею. Первым индийцем, чей приезд в Японию является исторически подтвержденным фактом, был буддийский монах Бодхисэна (Ботай Сэнна в японской фонетике, 704–760). Бодхисэна прибыл в Японию из Китая, вместе с возвращавшимся оттуда японским посольством. В Японию миссия вернулась в 737 г. Здесь Бодхисэна прожил 23 года вплоть до самой своей смерти. Ему оказывал особое покровительство император Сёму, при котором буддизм укрепил свои позиции, практически став государственной религией. До настоящего времени дошли

сведения, что Бодхисэна знал наизусть «Аватамсака-сутра», центральный текст буддийской школы Кэгон, которая стала ведущей буддийской школой в Японии в то время. Однако в современной Японии он прежде всего известен как один из четырех «отцов-основателей» храма Тодайдзи в городе Нара, а также своей руководящей ролью в церемонии освящения располагавшейся в храме гигантской статуи Будды Вайрочана. Церемония освящения произошла в 752 г. [5, с. 13–14].

Бодхисэна внес также вклад в развитие японского искусства. Он и сопровождающий его из Китая в Японию вьетнамский монах Буттэцу передали некоторые китайские музыкальные инструменты артистам из храма Ситэннодзи [1, с. 174]. Кроме того, японский традиционный придворный танец и музыка до сих пор сохраняют некоторые формы, представленные Японии Бодхисэной [14, р. 288]. Можно также предположить, что Бодхисэна был одним из первых, кто представил японцам санскритский алфавит, по образцу которого в IX в. было создано японское фонетическое письмо.

С меньшей исторической достоверностью можно говорить о еще одном индийце, достигшем берегов Японии. Исследователь Хенниг приводит запись из восьмого тома японской государственной хроники «Нихон коки» («Новые записи о Японии», составлена в 840 г. Фудзивара Фуцугу и Фудзивара Оцугу) о том, что в 799 г. к южному берегу японской провинции Микава прибило лодку с чужестранным купцом. Его внешность и одежда сильно отличались от японской, и он говорил, что родом из Индии. Среди его товаров нашли нечто, напоминавшее семена травы, которые при проверке оказались не чем иным, как семенами хлопчатника [10, с. 162]. Далее, в другой уже хронике, «Руйдзюкокуси» («Национальная история, изложенная по категориям», составлена в 893 г. Сугавара Митидзанэ), в 199-й главе сообщается, что в апреле 800 г. привезенные тем купцом семена хлопчатника были посеяны в провинциях Кии, Авадзи, Сануки, Дзэйю, Тоса и Кюсю. Таким образом, индийцы внесли не только вклад в культуру, но и в экономику Японии, так как семена, привезенные потерпевшим кораблекрушение купцом, послужили первым толчком к распространению хлопководства [10, с. 164].

Тем не менее, несмотря на большой обоюдный интерес, территориальная удаленность двух стран и последующее закрытие Японии в XVI в. препятствовали потенциальным прямым контактам. Однако случаев, когда индийцы целенаправленно или по стечению различных обстоятельств достигали берегов Японии, возможно, было больше, чем нам известно.

Примерно в 1872–1873-х гг. в Иокогаме появились индийские предприниматели, занимавшиеся торговлей текстилем [3, с. 98]. Это стало возможно благодаря покровительству Великобритании, гражданами которой они в то время являлись. С помощью налаженных этнических сетей они занимались экспортом японского шелка, ставшего очень востребованным товаром по всему миру в первой половине XX в. [16]. Первоначально они селились и вели дела в Иокогама, однако после произошедшего в 1923 г. Великого землетрясения Канто большинство из них переехали в Кобэ, где до сих пор проживают их потомки, являющиеся уже третьим и четвертым поколениями индийцев в Японии [8, с. 63]. Большинство из них унаследовали семейный

бизнес, начатый старшими представителями их семей, предпринимателями-пионерами в Японии. В 70-х гг. XX в. около 40 семей джайнов также приехали в Кобэ для осуществления торговой деятельности, главным образом экспорта японского жемчуга. В начале 2000-х гг. резко начала увеличиваться и до сих пор продолжает расти численность индийского населения в Токио за счет приезжающих индийских программистов, сотрудников международных компаний и их семей [6, с. 83–84; 3, с. 98].

Несмотря на то что индийскому предпринимательству начала XX в. и основанию первых индийских фирм в Японии посвящено уже немало исследований, в них обходятся вниманием сами неординарные фигуры индийских предпринимателей. Что это были за люди, которые решились приехать и поселиться в экзотической, только что открывшейся тогда для мира стране? Их потомки, у которых автору статьи удалось взять интервью, указывали, что решающими факторами в пользу поселения в Японии для их предков оказывалось местное население, которое они описывали как «честное и приветливое», а также поразившая их природа Японии, удивительно напоминавшая им, как ни странно, покинутую родину (последнее автор статьи также часто слышала от новых мигрантов из Индии, приехавших в Японию в конце XX в.). Один из предпринимателей, проживающий в Кобэ, рассказал в интервью о приезде своего отца в Японию следующим образом:

Мой отец приехал в Японию в начале 30-х гг. XX в. от филиала индийской фирмы в Гонконге [где он к тому времени проработал ок. 8 лет]. Фирма занималась экспортом японского шелка. Дела шли очень хорошо, и уже до войны он стал независимым предпринимателем. Когда отец приехал в Японию, ему здесь очень понравилось, очень честная и открытая страна. Он рассказывал, что ему было тяжело привыкнуть к запаху рисовых циновок, татами, которые тогда были в каждом доме, и к запаху японской еды, которые также доносились отовсюду. В остальном ему все очень нравилось, особенно люди и природа. Были и забавные ситуации: отец приехал впервые в Японию в мае, когда здесь отмечали праздник мальчиков (Танго но сэкку), во время которого принято у каждого дома, где живет мальчик, вывешивать матерчатых карпов. Когда мой отец приехал, он еще не знал об этом обычае и думал, что рыбы указывают на рыбный магазин, и удивлялся их количеству.

Можно предположить, что подобных ситуаций, вызванных соприкосновением с незнакомой культурой, было довольно много.

Вероятно, предприниматели-пионеры были достаточно энергичными людьми с авантюрным складом характера, не побоявшимися покинуть родные места ради поиска удачи в других, малознакомых странах. Косвенное подтверждение этому автор статьи получила, просматривая семейные фотоархивы индийцев в Японии. В этих альбомах было представлено большое количество фотографий местных жителей, достопримечательностей и природы Японии, сделанных, вероятно, самими предпринимателями, что доказывает их большой интерес к культуре страны, в которой они решили поселиться.

Часть индийских предпринимателей женились на японских женщинах. Можно предположить, что поводом для подобных браков были не только

чувства, но и расчет на то, что брак с местной женщиной позволит укрепить положение в новом обществе и будет способствовать завоеванию доверия со стороны местного населения, которое не могло не относиться к чужакам несколько настороженно. Несмотря на то что браки в основном заключались между мужчинами-индийцами и женщинами-японками, были исключения, когда японец женился на индианке, которая после замужества приезжала с мужем в Японию. Примером такого брака является женитьба в 1912 г. Уэмона Такеда, сотрудника японской мыловаренной компании в Дакке, на местной женщине Харипробхе Малик Такеда. Их необычный союз вызвал, вероятно, большой интерес у японцев, о чем свидетельствует интервью, взятое у Уэмона Такеда на следующий день после их приезда в Японию журналистом газеты «Асахи симбун Кобэ». Статья имеет звучное название «Маккуро но ёмэгорё:» («Черная-пречерная молодая жена»). Приведем небольшой отрывок из статьи.

Это первый случай в истории, когда японец официально женился на индианке. Сейчас он решил поразить всех близких, привезя эту удивительную невесту в Японию. Черную невесту зовут Окубурва, она завернута в шаль, усыпанную жемчугом, сверху у нее коричневая накидка, на ее ногах элегантные сандалии, ее руки украшают многочисленные блестящие кольца и браслеты. Под носом у нее маленькие усики, правда светло-черные, но повадки в целом очень мужские. Муж провожает ее в гостиную, она с радостью идет с ним. Она осматривает окружение, как звезда, в ней имеется некая обворожительность. В общем, как ни посмотри, она женщина [4].

Статья отражает, с одной стороны, сильный интерес к представительнице незнакомой культуры, с другой стороны, как следует из названия, свидетельствует о снисходительном или даже несколько высокомерном отношении к ней японцев.

Харипробха в дальнейшем написала книгу, путевой дневник, посвященный своему пребыванию в Японии в семье мужа, которая вышла в Индии в 1915 г. под названием на бенгали «Bongo Mohilar Japan Jatra» («Записки о путешествии бенгальской женщины в Японию») [7]. В книге она продемонстрировала женский взгляд на повседневную жизнь, обычаи и традиции Японии начала XX в., в эпоху экономической и культурной модернизации Японии.

Индийцы старшего поколения, с которыми автору статьи удалось побеседовать, отвечая на вопросы об их опыте проживания в Японии, чаще были склонны вспоминать Японию прошлых лет. Как это ни странно, складывалось впечатление, что глубина и интенсивность контактов между японцами и индийской общиной была выше, чем в современной Японии.

Я приехала в Японию в возрасте 5 лет в 50-х гг. XX в., вместе с моей семьей. Япония была очень дружелюбной страной. Все было очень вежливо и внимательно к нам. Целыми днями я играла во дворе вместе с другими японскими и индийскими детьми. Тогда японский наемный труд был очень дешевым, и почти у всех индийских детей моего возраста были японские няни, которые присматривали за нами и с которыми мы, дети, были очень близки (Домохозяйка, около 60 лет).

Сейчас из-за подорожания йены и роста цен в сфере услуг индийские семьи в большинстве своем больше не могут позволить себе нанимать японских нянь для своих детей, и современные дети лишены такого ценного опыта близкого общения с японцами.

Кросскультурные контакты в настоящее время

Одним из важных индикаторов интегрированности мигрантов в принимающее общество является степень владения ими языка принимающей страны.

Мужчины в целом лучше знают разговорный язык, так как он им в определенной степени необходим для их работы, хотя в каждой индийской фирме обычно имеется в штате сотрудник-японец. Женщины-индианки, которые чаще всего приехали в Японию после замужества, говорят на японском языке гораздо хуже своих мужей, как правило, лишь на базовом уровне, позволяющем общаться лишь на бытовые темы. Владение письменностью обычно ограничивается знанием буквенной азбуки и некоторых базовых иероглифов.

Также обращает на себя внимание слабое владение языком у молодого поколения индийцев. «Это факт, что молодое поколение индийцев в США, Канаде, Англии, Франции, Германии, Филиппинах, Таиланде, Индонезии и др. постепенно теряют свою “индийскость” и приобретают стиль жизни и обычаи страны, где они были рождены» [11, р. 121]. Однако интересно, что, в отличие от названных стран, в Японии жизнь второго поколения индийцев отличается от вышеприведенной модели. Уже достаточно много индийцев родились и выросли в Японии, но они посещают иностранные школы, программа которых сильно влияет на их мировоззрение и самоидентификацию, а круг их общения ограничивается членами индийской общины и их одноклассниками, а также иностранцами в Японии.

Мои дети учатся в американской школе, ездят раз в год примерно на месяц в США, смотрят преимущественно американские фильмы, поэтому уверены, что они американцы (Женщина, 40 лет).

Кроме того, современная молодежь, как индийская, так и японская, подчас демонстрирует нежелание искать новые знакомства. Подобное наблюдение прозвучало в интервью, полученном японской исследовательницей у одного из старейших представителей индийской общины в середине 90-х гг. XX в.:

Я в молодости, когда у меня было свободное время, играл в бейсбол с соседскими ребятами-японцами. Современные же дети все больше предпочитают сидеть дома, играть в компьютерные игры. У них мало возможностей для общения. Поэтому и по-японски они говорят так плохо [9, с. 64].

В современной жизни, наряду с компьютерными играми, от общения со сверстниками молодежь отвлекает Интернет (в частности, электронные социальные сети), который в этом случае может превратиться в средство, которое

усиливает сегрегацию, замкнутость в границах этнической сети и сложности в интеграции и общении [13, р. 103].

Для большинства индийцев Япония является очень уютной, комфортной средой для жизни, но, по личным наблюдениям, мало кто из них проявляет углубленный интерес к японской культуре, японским традиционным искусствам. Жены индийских предпринимателей, собираясь в группы для проведения досуга, периодически приглашают к себе учителей икебаны, чайной церемонии, оригами и др. Есть даже исключительный пример, когда представительница индийской общины несколько лет возглавляла в Кобэ филиал международной организации «Ikebana International», но в целом знакомство с японскими традиционными искусствами носят у индианок поверхностный характер. Мужчины также предпочитают гольф, теннис и крикет традиционным японским видам спорта или даже бейсболу, популярному в Японии.

Самым ярким примером межкультурного общения индийцев и японцев, пожалуй, являются многочисленные неоиндуистские религиозные движения, получившие достаточно широкое распространение в последние десятилетия. Это, прежде всего, «Международное общество сознания Кришны» (ISKCON), движение последователей Сатья Саи Бабы, духовный институт Брахма-Кумарис и др. В настоящий момент большинство последователей в этих школах составляют японцы, однако индийцы были первыми, кто познакомил японцев с этими новыми направлениями религий и в настоящий момент занимают руководящие посты почти во всех японских филиалах.

Индийские жены в большинстве случаев домохозяйки. Это связано как с традиционным представлением о роли женщины в семье, так и со сложностью трудоустройства иностранцев в Японии. Самыми распространенными местами трудоустройства для индианок являются школы изучения иностранных языков, где они подрабатывают в качестве преподавателей английского языка, но и здесь они довольно часто становятся объектом дискриминации, так как японцы не воспринимают индийцев как носителей английского языка и предпочитают им преподавателей из США или Англии. Еще одной возможностью для индийских женщин является преподавание традиционных индийских искусств. Примером может послужить школа классического индийского танца Катхак, основанная женой индийского предпринимателя в Кобэ еще в начале 90-х гг. XX в. Школа была открыта первоначально для обучения девочек из индийской общины, однако в настоящее время здесь занимаются только японцы или дети от смешанных браков индийцев и японцев.

У индийцев в Японии больше нет уважения и интереса к классическому танцу. Они уверены, что они и так все умеют танцевать с рождения. Им достаточно голливудских танцев. Японцы же очень внимательные и очень трудолюбивые ученики, которые слушают все, чему я их учу. В Индии сейчас не такое уважительное отношение к преподавателям (Женщина, 50 лет, руководитель школы индийского танца).

Таким образом, японцы подчас демонстрируют более глубокий интерес к индийской культуре, чем сами индийцы, которые начинают ее забывать.

Также неизменный интерес у японцев вызывает индийская традиционная кухня. Домохозяйки в Кобэ и Токио проводят многочисленные мастер-классы по приготовлению традиционных индийских блюд. Одна из индианок следующим образом рассказала о своем опыте межкультурного общения:

Когда я шла в сари по улице, я чувствовала настороженные взгляды японцев, и я сама, честно говоря, их очень боялась. Тем не менее во мне была решимость выучить японский язык, чтобы суметь рассказать им о своей стране. Со временем в различных женских обществах мне посчастливилось найти близких японских подруг, с которыми я дружна до сих пор. В то время большинство японцев мало знали об индийской культуре, и меня часто приглашали выступить с рассказом об индийской культуре, об индийской одежде, кухне. Помню, какой фурор произвел мой свадебный наряд на всех собравшихся. Мои друзья как-то попросили меня провести урок индийской кухни. Всем очень понравилось, и вот уже больше 15 лет я каждый месяц (за исключением времени Рамадана) провожу уроки индийской кухни у себя на дому. Довольно часто на урок приходят новые люди, но есть примерно 5 человек, которые продолжают ходить с самого начала (Домохозяйка, около 60 лет).

Большинство респонденток, устраивавших подобные мастер-классы, а также занимающихся преподаванием, признают, что делают это не столько ради заработка, сколько из желания реализовать себя в японском обществе, завести новые знакомства.

Заключение

Ежедневное межкультурное общение способствует расширению мировоззрения и в перспективе может заменить диаспорную идентификацию, закреплённую за одной этнической или религиозной группой. Одна из теорий заключается в том, что увеличивающаяся возможность осуществления межкультурных контактов может привести к более космополитическому взгляду на мир. В действительности гораздо заметнее противоположные космополитизму тенденции, такие как национализм, этнический сепаратизм, религиозный фундаментализм, расизм и другие формы социальной маргинализации, которые получили название «локализм» (в противоположность глобализму) [12, р. 147].

На этом фоне «мир отчаянно ищет примеры мирного сосуществования и процветания различных рас, наций, этнических групп внутри одной деревни, небольшого или крупного города» [15, р. 314]. В Японии также активно входит в обиход термин «совместное существование», или «совместное существование различных культур» (Табунка кё: сэй), заменяя собой популярный термин «Интернационализация» («Кокусайка»). Уникальное формирование иноэтнической индийской общины в Японии, традиционно считающейся «закрытой» для иностранцев, представляет собой яркий пример такого выгодного и гармоничного сосуществования, во время которого происходит взаимообогащения двух культур. По этой причине индийская община в Японии в последние годы вызывает все больший интерес не только у индийцев и японцев, но и у исследователей из самых разных стран.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иноуэ Т. Нихон но дэнтэ: гэйнэ: ни окэру индо но эйкё: («Индийское влияние на японские традиционные искусства») / Ред. Сэнгаку. — Токио: Сяппансинся, 2008. — С. 163–187.
2. Кокусэки тиики бэцу дзайрю сикоку (дзайрю мокутэки) дзайрю гайкокудзин (Иностранцы в Японии в зависимости от национальности, региона проживания, возраста, пола) // Отдел статистики министерства внутренних дел Японии. — URL: <http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/List.do?lid=000001111233> (дата обращения: 12.12.01).
3. Котин И. Ю. Побег баньяна: Миграция населения из Индии и формирование «узлов» южноазиатской диаспоры. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. — 272 с.
4. Маккуро но ёмэгорё: [真つ黒嫁御寮 // 朝日新聞神戸] // Асахи Симбун Кобэ. — 1912. — 16 нояб.
5. Моримото Косэй. Тодайдзи то Ботай Сэнна. Тодайдзи и Ботай Сэнна [Путь из Индии в Японию. Путь из Японии в Индию]. — Токио: Сяппансинся, 2008. — С. 11–25.
6. Сю: Хихан, Фудзита Хидэо Тиики сякай ни окэру гайкокудзин но сю: дзю: ка ни кансуру тё: са хо: коку — Эдогаваку но индодзин комюнити о тю: син ни [Доклад о проведенном исследовании о поселении иностранцев в определенной местности (Об индийской общине в районе Эдогава)] // Тиба дайгаку гэнго кё: ику сэнта: [Сборник статей по культуре языка. Тиба]. — 2007. — № 1. — С. 81–102.
7. Такеда Хорипроба Ару бэнгару фудзин но нихон хомонги [Записки о поездке в Японию одной бенгальской женщины / Пер. Томии Кэй] // Сока. — 1999. — № 10. — С. 33–47.
8. Томинага Тидзуко Индодзин имин сякай но рэкиси то гэндзё: Ёкохама, Кобэ, Окинава [История и настоящее индийской общины в Иокогама, Токио, Кобэ и Окинава (продолжение)] // Культура Индии и Японии. — Кобэ: Общество индийской и японской культуры в Кансае, 1994. — С. 58–95.
9. Томинага Тидзуко Индодзин имин сякай но рэкиси то гэндзё: Ёкохама, Кобэ, Окинава (дзюку) [История и настоящее индийской общины в Иокогама, Токио, Кобэ и Окинава (продолжение)] // Культура Индии и Японии. — Кобэ: Общество индийской и японской культуры в Кансае, 1999. — С. 52–79.
10. Хеннинг Р. Неведомые земли. — Т. 2. — М.: Издательство иностранной литературы, 1961. — 516 с.
11. Chugani A. G. Indians in Japan: A Case Study of the Sindhis in Kobe. Unpublished M. A. Thesis submitted to the Graduate Division of the University of Hawaii, May 1995.
12. Cohen R. Global Diasporas: an Introduction. — London; New-York: Routledge, 2008. — 240 p.
13. Cordini M. M. Young adults and their use of technology: Shaping identities in the Internet Era // Migration, Technology, and Transculturation: A global perspective. — St. Charles: Lindenwood University Press, 2011. — P. 89–107.
14. India-Japanese relationships // Kodansha Encyclopedia of Japan. — Vol. 3. — Tokyo; NY, 1983. — P. 288.
15. Kwok Siu-tong Multiple modernities, cultural migration and interaction: The cross-cultural experience of Hong Kong Indians // Min Zu Ren Tong Yu Wen Hua Jiao Rong [民族認同與文化交融]. — 2006. — P. 313–372.
16. Markovits C. The Global World of Indian Merchants, 1750–1947: Traders of Sind from Bukhara to Panama. — Oxford, 2005. — 344 с.

МУЗЫКА, КОНЦЕРТНЫЙ ЗАЛ И СОСТОЯНИЕ «ГОТОВНОСТИ К ВОСПРИЯТИЮ» В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

Статья посвящена проблеме исследования ряда культурно обусловленных феноменов, участвующих в формировании нормативно значимого «особого возвышенного состояния» готовности слушателя к контакту с событием музыкального искусства. Подчеркивается важность этого состояния, маркирующего границу повседневного / художественного и становящегося фоновым для события музыкального искусства; особо выделяется роль архитектурно-градостроительных феноменов, а также собственно архитектуры концертного зала в его формировании.

Ключевые слова: музыка, концерт, концертный зал, фоновые состояния, длящиеся состояния, границы повседневного, мультисенсорный опыт.

A. Yu. Kramer

Cultural aspects of music, concert hall and state of 'being ready for perception'

This article discusses some issues of culturally caused background phenomena, which take part in shaping of normatively significant 'being ready' state of listener to music events' perception. This state (to which architecture of concert hall and its surroundings, as well as other antecedent events are to play these generative role) normatively marking culturally given borders between 'everyday' and 'artistic' realities and to become the proper background for music perception to come.

Keywords: music, concert, concert hall, background states, flow state, borders of 'everyday', multisensory experience.

На рубеже XVIII–XIX вв. в европейской культуре происходила лавинообразная эмансипация музыки: она уже не выступала как фоновая часть культурных событий, таких как балы, парады, приемы и т. д., но становилась вполне самостоятельной. Как следствие, отмечает А. Михайлов, «музыка... впервые начинает требовать специфического эстетического внимания, определенной целенаправленной установки слуха, навыка слушать музыку “изнутри”»

* Крамер Александр Юрьевич — методист Центра технического творчества и информационных технологий Пушкинского р-на Санкт-Петербурга, aykramer@gmail.com

музыкального произведения как мысль и смысл» [6, с. 9]. Особенность такого внимания, на наш взгляд, связана с весьма своеобразными и специфическими состояниями: как отмечает известный музыковед В. Конен, восприятие музыкальных произведений в академической традиции так же требует «сосредоточенности настроения, той же остроты и глубины реакции, которые на протяжении веков были особенностями восприятия духовного искусства» [4, с. 24].

Для европейского музыканта и слушателя подобное состояние было в известной мере самоочевидностью, вытекающей из повседневного опыта: каждый в той или иной мере мог принимать участие в музицировании в храме (католическом и особенно протестантском). Напротив, отечественному слушателю или музыканту это состояние было понятно лишь на уровне метафоры концертного зала как «храма искусств» (как бы в храме, но...) поскольку в отечественном культурном опыте инструментальное музицирование в храмовой традиции было — как и в наши дни — запрещено. Светское, академическое прежде всего, концертное музицирование в отечественной культуре с самого начала ориентировалось на практики, связанные с культурным пространством дворца или театра — при этом нормативное требование «возвышенно-благоговейного» состояния слушателя и музыканта при исполнении и слушании музыки сохранялось (и в известной мере сохраняется сейчас) для всех без исключения случаев.

Какова бы ни была природа этого состояния (в конечном итоге оно все равно выливается в поведенческие последовательности действий или отказа от них), важно понимать его культурную обусловленность — хотя бы потому, что само это состояние маркирует особую, «художественную» реальность, характерную для момента контакта с феноменами искусства, — реальность, имеющую с реальностью повседневности достаточно четкие границы. Это состояние, в случае концерта в равной мере должное присущее и музыканту и слушателю, может в некоторой интегральной форме оцениваться в категориях «незаинтересованного созерцания», «целесообразности без цели» и им подобных, — мы сознательно уклоняемся от обсуждения вариантов философской терминологии в пользу обсуждения двух важных качеств этого состояния, и порознь, и во взаимосвязи крайне недостаточно освещенных в литературе. Первое из них: потоковая — «длящаяся» — природа этого состояния (принимая определение состояния как «относительность качественной определенности изменяющегося объекта в пределах меры его бытия» [5, с. 10]). И второе: необходимость этого состояния как фона, на котором проявляется и воспринимается собственно произведение музыкального искусства.

1

Музыка, — или то упорядоченное специальным образом звучание здесь-и-сейчас, которое мы называем «музыкой», — именно как «музыка» существует в момент исполнения и разворачивается во времени исполнения. Это своего рода «длящаяся реальность», порождающая в слуховом опыте особые «длящиеся» (musical flow) состояния [15]. При этом и музыкант, и слушатель или знают заранее, что событие, которое случится в будущем, будет именно музыкальным,

или же восприятие только что услышанного и его оценка — именно как «музыки» — произойдет *post factum* (точнее, *post auditionem*) в контексте знаний о музыке, активированных музыкальным событием [14, p. 325].

Экспериментально доказано влияние механизмов «биологических часов» человека на восприятие музыкальной формы [17], однако нет прямых доказательств того, что восприятие звучащей формы организовано ритмическими последовательностями «гештальт-квантов» или любым иным кумулятивно-ритмическим способом. Тем не менее следует заметить, что окончательную оценку поток, сложившийся в определенную форму организации времени (которую можно в конечном итоге назвать исполнительской формой музыкального произведения в восприятии слушателя), получает только после услышанного, после явного сигнала об окончательном завершении исполнения.

2

Восприятие непосредственно акта исполнения музыки в концерте в академической традиции — точнее, момент начала исполнения — есть завершающий момент на пути создания «особого эмоционального подъема, будучи готовы полностью сосредоточить свое внимание на представлении, которое уникально и никогда больше не повторится» [10, p. 110]. И здесь для нас важны два момента. Первый: наличие имплицитной, но вполне определенной «нормы пред-чувствования», соответствующей «правильному» состоянию слушателя перед началом звучания. Это состояние перед моментом начала звучания — назовем его «состояние готовности к восприятию» — состояние «правильной» готовности фона, на котором «правильно» (т. е. согласно существующим на момент исполнения эстетическим, социальным, техническим и т. д. правилам) будет воспринято произведение искусства. Второй важный момент заключается в кросс-модальном (или синэстезийном) характере состояния «готовности к восприятию» [9]. Это состояние целостное (или «сущностное», если угодно) — заметим, что в этой целостности состояния немалую роль играет не только восприятие непосредственно места события (концерта в нашем случае), но и динамика восприятия всего маршрута до концертного зала или иного места.

Отметим еще раз нормативность «состояния готовности к восприятию», поскольку это оно (точнее, его варианты) так или иначе в европейской культурной традиции должно предшествовать восприятию любого искусства. Или так: такое состояние предписывается (дидактически, по крайней мере, с появления «теории аффектов») испытывать перед / при восприятии любого искусства. Нормативность такого состояния, связанная с нормативностью поведения (а фактически ритуальностью, если понимать под ритуалом любую жестко заданную последовательность обязательных к исполнению действий и взаимодействий) определяет в целом круг связанных с этими ритуалами артефактов и практик, а следовательно, выступает важнейшим скрепляющим элементом события искусства (например, концерта) и превращает событие искусства в «культурный объект» [1, с. 63].

Важная роль восприятий архитектуры как одного из порождающих компонентов «состояния готовности к восприятию» во многом сложилась и закрепились в концепции «говорящей архитектуры» (Ж.-Ф. Блондель, Э.-Л. Булле и А. Х. Катремар де Кинси), предписывающей определенную нормативность восприятия архитектурного объекта. Так, к примеру, говоря о качествах «дворцовости» — монументальности, масштабах, торжественной симметрии и четком ритме членений, свойственных классицизму «абсолютизированной античности», Ж.-Ф. Блондель в «Курсе архитектуры» четко указывает, что «...величие и достоинство должны представляться поступательно... необходимо создать впечатление, что мы неощутимо приближаемся к трону» [8, р. 234]. Эта логика «приближения к величию и достоинству» впоследствии окажется важной для восприятия концерта в условиях «дворцовости» — когда, в равной степени в европейской и в отечественной культуре, концерты сначала будут происходить в парадных залах дворцов, а затем и в залах дворянских, купеческих или общественных собраний (спроектированных по модели парадных залов дворцов). Концертирующий музыкант в таких условиях (в силу нормативности модели) должен восприниматься — и воспринимался, по крайней мере в эпоху «романтических виртуозов» — как символический абсолютный властитель над аудиторией.

Отметим, что архитектура города (точнее, ее градостроительный компонент) определяет маршрут приближения к месту события искусства. Именно на этом маршруте формируется то самое «состояние готовности к восприятию» (нужно наконец сделать оговорку: в настоящей работе мы не обсуждаем сущностную природу этого состояния — в нем есть и психологические, и психофизиологические, и духовно-мистические компоненты, — для нас в данный момент важна некоторая целостность состояния и его динамика).

Для понимания происходящего на маршруте следования к месту события искусства важно, что существует в той или иной мере стихийно складываемая нормативность чувствования мест, по которым пролегает маршрут, — обычно выражаемая в некоторой стабильно присутствующей метафоре или своеобразных для жителей данного места именовании важных «ориентиров» на пути. Для примера таких именовании можно привести многочисленные «Шайбы» — встречающиеся в разных городах здания кафе круглой формы, или же специфические именовании, как «Крупа» для ДК им. Крупской в Ленинграде — Санкт-Петербурге и ему подобные. Важно, что такие именовании обладают существенными конституирующими нормативное социальное поведение (*constitutive rituals*) свойствами [12, р. 359] и, соответственно, определяют в том числе эмоциональное отношение к данному месту.

Заметим также: архитектура по своей природе двойственна; архитектурный объект воспринимается на расстоянии как визуальный объект (в том числе и как произведение визуального искусства), пока мы не пересекаем его физическую границу, после чего собственно художественно-архитектурное становится фоном для того, что происходит внутри постройки (значимой «фигуры», если

пользоваться гештальт-терминологией; «значимым» тот или иной фактор становится на фоне других факторов миропонимания, мироощущения, определяющих «стиль жизни» [3] или, в терминологии П. Бурдьё, структуры хабитуса).

4

Итак, перед нами граница концертного зала. Граница двух сред обитания: среды «повседневной» и среды «возвышенных переживаний». Иначе: среда нормы индивидуальной и среда нормы культурной. На этой границе происходит, как представляется, единственная из трансформаций состояния, которую музыкант или потенциальный слушатель способен как-то осознать и внятно — обычно поэтически — маркировать (ср. у А. С. Пушкина: «Вхожу, ваятель, в твою мастерскую...»). Однако это лишь одна из — и не последняя — в цепочке трансформаций состояния при проведении его от некоторого начального к должному «достойно-возвышенному».

Сделаем еще одну оговорку: что в социальной психологии, что в социантропологии вопросам трансформации состояний, к сожалению, уделяется крайне мало внимания. А между тем существенное изменение способов контакта с музыкой (например, слушание музыки в пути через плеер, оказывающее влияние на восприятие как маршрута следования в целом, так и важных ориентиров) делает вопрос о трансформациях восприятия среды чрезвычайно увлекательным объектом исследования. В порядке «предварительных замечок» к будущим изысканиям рассмотрим некоторые существенные этапы маршрута к месту события искусства — в нашем случае к концертному залу.

Этап первый — еще до вступления на маршрут. На нем сходятся воедино несколько важных факторов: знание о публичном характере будущего события и предвосхищение необходимого поведения в месте концерта (предвосхищение «координации» [11, р. 8]); опыт предшествующих слушаний музыки в том месте или его отсутствие; знание о характере исполняемой музыки; знание о месте исполнения как таковом (тот самый фактор «говорящей архитектуры», включающий в процесс значимые экзистенциальные компоненты опыта). Собственно, место концерта, уже на этом этапе выступая определенным символическим маркером события, меняет модальность и — в случае принятия решения о посещении концерта — становится триггером, запускающим первую фазу становления «пред-состояния»; в этом механизме, как представляется, важную роль играют факторы анонсирования, предварительной подготовки слушателя к событию, в том числе подготовки необходимого (локально должного) «правильного» состояния для восприятия именно этого события.

На этом же этапе включаются иные культурно-обусловленные факторы, такие как выбор должной одежды, культурно соответствующей событию (отметим, что подобные долженствования свойственны не только концертам «академической» музыки, но и музыкальным событиям иной культурной «полярности», например концертам музыки стиля хип-хоп [16]). Собственно, здесь мы имеем дело с прямыми воздействиями символики на уровне телесных ощущений; именно на этом уровне уже начинают предугадываться правила

поведения на самом концерте (стиль одежды неизбежно отсылает к концертному церемониалу).

Этап второй — собственно прохождение маршрута. Здесь важную роль играет предвосхищение конечного отрезка маршрута; и здесь важно знание о градостроительной выделенности «культурного квартала» города, в котором располагается концертный зал, взаиморасположение культурно «равнородственных» [2] зданий, определяющих, по М. Фуко, зрелищную логику «множество людей видит малое число объектов» [7, с. 317]. Важно, даже при отсутствии этого «культурного центра» как градостроительно выделенного, наличие маркеров места как культурного: музеи, уличные музыканты, выставки, музыкальные магазины и т. д. К слову, в этом контексте интересна практика устройства культурных событий в пространствах «лофтов», в известной степени нивелирующих границу между урбанизированной повседневностью и пространством культурного события.

Этап третий — приближение к непосредственному месту события (зданию концертного зала в нашем случае). Отметим значимость трансформации акустической среды (как снятия фактора городского шума) — для этого концертные залы часто окружены парковыми пространствами; отметим попутно символическую значимость звуков природы как важного фонового эстетического компонента пути.

Важный момент: здание концертного зала при приближении должно выделяться как особый визуально-художественный компонент пространства. Качества этой «особости» мы можем в яркой форме увидеть, например, в зданиях Walt Disney Hall (арх. Ф. Гери, 2003), Sidney Opera (арх. Й. Утзон, 1973) или Auditorio de Tenerife (арх. С. Калатрава, 2003). При этом «особость» имеет и оборотную сторону — принципиально не-изменяемая «привычность» места, принципиальная не-выделяемость места события искусства именно как локально ценного в этой не-выделяемости; здесь, возможно, важны специфические факторы локально-исторической значимости места. Однако подобная не-выделяемость входит в противоречие с логикой маршрута, в которой принципиально необходимо явное обозначение конечной точки движения (именно этим, на наш взгляд, обусловлена довольно специфическая визуальность подходов к зданию Концертного зала Мариинского театра в Санкт-Петербурге, когда само здание скрывается за яркими афишами и баннерами).

Этап четвертый — пересечение границы здания, последний отрезок маршрута, последняя трансформация состояния перед концертом в «правильное». Сравнительно короткий маршрут, максимально «равнородственный» в создании собственного впечатления тому событию, что будет на этом фоне воспринято. На этом отрезке пути работает все: планировки, дизайн, убранство, архитектурные детали интерьера.

Отметим любопытный момент, связанный с моментом выбора зала для события концерта — фактически, под определенную норму восприятия музыкального искусства (допуская, что такая норма — как должна звучать та или иная музыка в подобном пространстве, как минимум, существует). В этом смысле интерес представляют концертные залы, располагаемые в малых залах театральных зданий: именно за счет специфики театрального пространства как принципиального «как если бы» театральная сцена универсальна для каждого без исключения случая, и именно эта универсальность сообщается всем сценам

(эстрадам) театрального здания. Также принцип театрализации — сообщение не-театральному пространству качества театрального «как если бы» — применяется для «креативных» или нестандартных пространств (например, при устройстве концертов в обсерватории или в пространстве заброшенного завода).

И наконец, *последний этап* — проход в собственно концертном зале к своему месту и ожидание начала концерта как события (предполагается, что в момент начала звучания должным образом сформированное состояние обеспечит правильный фон для восприятия именно этого события музыкального искусства).

5

Описанный нами маршрут в известной мере самоочевиден, однако получение объективных доказательств, подтверждающих его функцию как формирующего именно фоновое состояние, наталкивается на вполне очевидное противоречие: в эксперименте фоновый характер потеряется, поскольку само состояние станет центром («фигурой») исследования. К тому же исследовать именно фоновое влияние непосредственно концертного зала может оказаться трудным технически, в том числе в силу этических правил поведения на концерте.

Насколько соответствует событие концерта самому залу, особенно когда соблюдены условия телесного удобства, хорошей слышимости и видимости, — в момент концерта определить невозможно. А собственно опыт уже свершившегося события, в силу его мультисенсорного характера с сильнейшим, хотя и фоновым, телесным компонентом, чрезвычайно непросто как-либо эксплицитировать. Едва ли не единственным, как представляется, языковым методом в этом случае остается техника создания метафоры, которая, по сути, есть создание определенной абстракции (как первоначальный этап культурно обусловленного концепта), в том числе и как модели ожидания сходного опыта [13]. При этом часто можно наблюдать весьма интересный феномен, связанный с музыковедческими и критическими текстами, — феномен абстрагирования от всего, кроме собственно музыки, фактически слушания музыки, если так выразиться, *an sich*, — аналитически, игнорируя чувственное (помимо всего прочего, этим подчеркивается несущественность личного восприятия и важность специфической нормативности для трансляции опыта). Через этот феномен приоткрывается заложенный в культуре механизм отсечения индивидуального опыта символически заданной нормативностью переживания (точнее говоря, допустимой мерой переживания), которая технически реализуется через отсечение любых, кроме «поэтического», способов говорить о переживаниях, особенно фоновых. Результат выглядит как «отсечение чувственного» — и чем ближе к «научной рациональности», тем эффективнее. Здесь возможна следующая гипотеза: в данном случае речь может идти о норме представленности в культуре иррационального (постольку, поскольку сущность переживаний иррациональна). Нормами (и мерой) допустимого переживания может имплицитно предписываться выведение иррациональных компонентов восприятия в фон, за границу осознания, а следовательно, и языковой трансляции. Также мы можем допустить, что мера явленности в рефлексии «опыта искусств» в целом (так же как и религиозного

опыта) конституирует топологию опыта как «пограничного» рациональности. Кроме того, как представляется, подобный «опыт иррационального» специфичен еще и тем, что экспликацией опыта может быть только непосредственное проживание «длящегося состояния» такого опыта; впрочем, эта тема выходит за границы данной статьи и требует специального исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурдые П. Формы капитала // Экономическая социология. — 2005. — Т. 6. — № 3. — С. 60–74.
2. Быстрова А. Н. Проблема культурного пространства. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2004.
3. Возьмитель А. А., Осадчая Г. И. Образ жизни: теоретико-методологические основы анализа // Социологические исследования. — 2009. — № 8. — С. 58–65.
4. Конен В. Д. Третий пласт: новые массовые жанры в музыке XX века. — М.: Музыка, 1994.
5. Мартынова Е. С. Ритмика психических состояний в аспекте социальной адаптации личности: Автореф. ... канд. филос. наук. — М., 2001.
6. Михайлов А. В. Музыка в истории культуры. — М.: Музыка, 1998.
7. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. — М.: Ad Marginem, 1999.
8. Blondel J. F. Cours d'Architecture, ou traite de la Decoration, distribution & construction des battments. — Т. 2. — Paris: Desaint, 1771.
9. Chapados C., Levitin D. J. Cross-modal interactions in the experience of musical performances: Physiological correlates // Cognition. — 2008. — Vol. 108. — P. 639–651.
10. Csikszentmihalyi M. Flow: the psychology of optimal experience. — N.Y.: Harper Perennial, 1990.
11. Chwe M. S.-Y. Rational ritual: culture, coordination, and common knowledge. — Princeton NJ.: Princeton University Press, 2001.
12. Halas E. Symbolism and Social Phenomena: Toward the Integration of Past and Current Theoretical Approaches // European Journal of Social Theory. — 2002. — N 5. — P. 351–366.
13. Kovecses Z. Metaphor in Culture: Universality and Variation. — N.Y.: Cambridge University Press, 2005.
14. Krumhansl C. L., Castellano M. A. Dynamic processes in music perception // Memory & Cognition. — 1983. — N 11 (4). — P. 325–334.
15. Lissa Z. The Temporal Nature of a Musical Work // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. — 1968. — Vol. 26, N 4. — P. 529–538.
16. Morgado M. A. The Semiotics of Extraordinary Dress: A Structural Analysis and Interpretation of Hip-Hop Style // Clothing and Textiles Research Journal. — 2007. — Vol. 25. — P. 131–155.
17. Poppel E. The Measurement of Music and the Cerebral Clock: A New Theory // Leonardo. — 1989. — Vol. 22, N 1 [Art and the New Biology: Biological Forms and Patterns]. — P. 83–89.

К. Н. ПОСЬЕТ О СНЯТИИ МУРАВЬЕВСКОГО ПОСТА В ЮЖНОЙ ЧАСТИ САХАЛИНА В 1854 ГОДУ

Константин Николаевич Посьет (1819–1899) был членом посольства во главе с графом Е. В. Путятиным в Японию и принимал активное участие в переговорах и подписании Симодского трактата. На борту фрегата «Паллада» он побывал на Сахалине, когда было принято решение снять Муравьевский пост майора Буссе.

Записные книжки являются важным культурным наследием и помогают пролить свет на многие социальные аспекты, как их рассматривал сам Посьет. Книжки хранятся в Российском государственном архиве военно-морского флота (РГА ВМФ) в Санкт-Петербурге. Ранее они не использовались для описания Сахалина, поскольку не предназначались для публикации. Автор вел их исключительно для себя, поэтому записи не проходили редакции или внутренней цензуры. И именно поэтому они представляют большой интерес для исследователей российско-японских отношений в середине XIX в. В книжке описывается ситуация на Сахалине, этнографические наблюдения, касающиеся айнов, коренного народа острова, отношений между русскими, айнами и японцами. Наблюдения К. Н. Посьета пусть и краткие, но очень точные, данные им во время непродолжительного пребывания на острове Сахалин, могут дать дополнительную объективную информацию.

Ключевые слова: К. Н. Посьет, записная книжка, Сахалин, русские, айны, японцы, отношения.

A. V. Klimov

*K. N. Pos'et on the matter of removing the Muraviev fortification
in the southern part of the Sakhalin Island in 1854*

Konstantin Nikolaevich Pos'et (1819–1899) was member of Russian embassy in Japan headed by Putyatin and took part in signing of the treaty of Shimoda. He visited Sakhalin Island on board of the "Pallada" ship at the time when the decision to remove the Murav'ev fortification under command of the major Busse took place.

Pos'ets notebooks are important cultural heritage which helps to see many social aspects of life as seen by Pos'et himself. Notebooks are stored in the Russian State Archive

* Климов Артем Вадимович — старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии, klim583@rambler.ru

of the Navy in Saint-Petersburg. These notebooks were never used for the description of the Sakhalin Island as they were not intended for public use therefore they were never edited or censored, thus presenting an incredible value for researching the Russo-Japanese relationship history in the XIX century. Relations between Russians, Japanese and Ainu are described in the handbook as well as general description of the Island. Precise and objective remarks of the K. N. Pos'et made during his personal presents on the Island can be used for further research of the matter.

Keywords: K. N. Pos'et, notebook, Sakhalin, Russians, Ainu, Japanese, relationship.

Константин Николаевич Посьет (1819–1899) относится к дворянскому роду, носившему фамилию Посьет-де-Россье, переселившемуся в Россию из Франции во время правления короля Людовика XIV из-за гонений на протестантов. Константин Николаевич был членом посольства во главе с графом Е. В. Путягиным и совершил плавание в составе русских военных судов в Японию и Китай, принимал активное участие в переговорах и подписании Симодского трактата, положивших начало официальным дипломатическим отношениям между Россией и Японией. На борту фрегата «Паллада» он побывал на Сахалине, когда было принято решение снять Муравьевский пост, которым командовал майор Буссе.

Константин Николаевич оставил записные книжки, которые являются важным культурным наследием и помогают пролить свет на многие социальные аспекты, в частности отношения между русскими, японцами и айнами, понять культуру того времени через личность автора.

После смерти Буссе его потомки опубликовали дневник, который скончавшийся вел исключительно для себя, не намереваясь в дальнейшем публиковать, и в котором порой давалась нелицеприятная, в определенной мере субъективная оценка Невельского и Рудановского. Последние после выхода в свет дневника дали, в свою очередь, негативную оценку Буссе, обвиняя его в неправомерности снятия Муравьевского поста в южной оконечности острова, что в дальнейшем создало немало трудностей при включении Сахалина в состав Российской империи.

Записная книжка К. Н. Посьета, посвященная его пребыванию на острове, проливает дополнительный свет на этот вопрос. Записные книжки Посьета хранятся в Российском государственном архиве военно-морского флота (РГА ВМФ) в Санкт-Петербурге [1]. Они в кожаной обложке, листы из твердой белой мелованной бумаги. Записи сделаны карандашом, в некоторых местах поблекли, а то и вовсе исчезли. Хотя узкому кругу архивистов и было известно о существовании этих записных книжек, они не использовались исследователями. Собственно к рассматриваемому нами вопросу имеет отношение только записная книжка № 9. Книжка в обложке ярко-малинового цвета, длина ее 11,3 см, ширина — 7,8 см, толщина — 2,3 см. Всего в деле 75 листов. Первые записи датируются по старому стилю 11-м, по новому (григорианскому календарю) 23 сентября 1854 г. Следует сделать одно замечание: записные книжки не предназначались для публикации и вообще для постороннего глаза. Автор вел их исключительно для себя. Поэтому записи не представляют собой связанного одной темой последовательно излагаемого текста,

написаны небрежно, порой трудно читаются и не поддаются расшифровке, носят лапидарный характер, близкий к телеграфному изложению, и, кроме того, не проходили редакции или внутренней цензуры. И именно поэтому они представляют большой интерес для исследователей российско-японских отношений в середине XIX в. Описание ситуации на Сахалине, этнографические наблюдения, касающиеся айнов, коренного народа острова, отношений между русскими, айнами и японцами имеют большую ценность. Особенно если учесть, что в то время только начинали серьезные исследования народов, населяющих просторы Дальнего Востока, только что вошедшие в сферу влияния Российской империи. Наблюдения Посьета краткие, но очень точные, сделанные во время непродолжительного пребывания на острове, могут дать дополнительную объективную информацию. Попытаемся разбить содержание записной книжки № 9 по темам-рубрикам.

Начало записной книжки посвящено пребыванию фрегата «Паллада» в Китайском море (11/23 марта), третьему заходу русского морского отряда, состоящего из фрегата, шхуны и транспорта, в Нагасаки (8/20 апреля), а также пополнению словарного запаса японского языка, подборке книг для Азиатского департамента Министерства иностранных дел России и чтению журнала «Отечественные записки» № 7 за 1852 г. [6]. По всей вероятности, К. Н. Посьета заинтересовала статья в рубрике «VII. Иностранная литература» — «V. Воспоминания морского офицера индо-китайской эскадры (статья вторая и последняя). (Острова Марианские и Лу-чу. — Порт Шангаи и Северные Китайцы.)». Статья посвящена островам Рюкю (в журнале фигурирует название Лу-чу, как было принято именовать в те времена этот архипелаг с главным островом Окинава). Собственно островам Рюкю посвящены две страницы, 42–44. Фрегат «Паллада» побывал на Окинаве, затем отправился в составе отряда русских кораблей в Манилу, где пополнил запасы провизии и где экипаж узнал о вступлении в войну против России Англии и Франции на стороне Турции. После этого Посьет и оказался на Сахалине. Записные книжки испещрены названиями русских журналов, книг, иностранной периодики, которые прочитывал Константин Николаевич. Он живо интересовался всем, а четкие и меткие характеристики выдают недоужинный ум талантливого исследователя. Однако эта информация не имеет прямого отношения к рассматриваемой теме. С 28-го листа начинается описание проливов Соя и Охотского моря, в котором Посьет видел «многие сотни сивучей на камне» [1, л. 28] и отмечал частые встречи с китаи, о которых сообщал Крузенштерн.

Константин Николаевич телеграфно сообщает о прибытии к посту в южной оконечности острова Сахалин: «В 7-м часу вечера бросили якорь против селения Хака Томари. На рейде: Транспорт, Двина и Иртыш и Корабль P[оссийско-]. A[мериканской]. K[омпании]. Николай» [1, л. 28]. Топоним образован от двух айнских слов: Хахка (гахка) — шапка, и Томари — бухта [3, с. 417].

Описание Муравьевского поста. 22 сентября 1853 г. Г. И. Невельской, руководитель Амурской экспедиции, высадился в айнском селении Кусюн-Котан в бухте Лососей залива Анива. Во исполнение распоряжения Российско-американской компании о занятии острова Сахалин, одобренного императором

Николаем I 11 апреля 1853 г., был основан военный пост, получивший название Муравьевский «в честь главного ревнителя и предстателя пред Высочайшею властью за дело на отдаленном востоке, генерал-губернатора Николая Николаевича Муравьева (графа Амурского)» [4, с. 255]. Начальник поста майор Буссе сопровождал морских офицеров во время осмотра ими укрепления, возведенного русскими солдатами. Пост, по описанию Посьета, обнесен высокой деревянной оградой

о двумя башнями о 3^х орудий каждая и две таких же против входа в ограду. Две казармы в самой ограде, 3^{бн} вне, под горой, и тут же лавочка с товарами Колонии. Флаг на башне Р[оссийско]. [Американской]. Компании. Команды 60 чел. с прикоманд. [ированными] до 70^{ти}, в том числе 20 чел. больных. ...Зимой было их до 40^{ка}. Мороз доходил до 20°. Залив замерзает за версту от берега [1, л. 35 об.].

Буссе более категорично высказывался о возможностях Муравьевского поста в случае военных действий:

...еслибы японцы вздумали воевать против нас, то наше положение не слишком выгодное. Воспротивиться высадке невозможно. Имея 60 человек, из которых до 20-ти чел. постоянно больных, я, разумеется, не буду в состоянии разсылать партии по берегу в несколько сот верст протяжения. Место избранное для поста хорошо, еслибы его охраняли человек 200 [5, с. 61].

Буссе также сообщает в записи от 1 января 1854 г., что на 66 солдат и нижних чинов построено три казармы,

две в 5 саж. длины, три саж. ширины и 4 арш. вышины; третья в 5½ саж. длины, 3 саж. ширины и 4 арш. вышины. Казармы, с досчатыми полами и потолком, светлы и сухи. Воздух всегда хорош, потому что огонь горит постоянно [5, с. 64–65].

Далее начальник Муравьевского поста пишет, что собирается возвести «бревенчатую стену, которая должна будет связать строения, и, кроме того, поставить вторую башню у кухни, по диагонали от моего дома...» [5, с. 66]. На это ушло немало сил и времени. В записи от 7 апреля Буссе сообщает, что закончили постройки башни, покрыли крышей 1-ю и 3-ю казарму, осталось только покрыть кухню крышей [5, с. 113]. Муравьевский пост представлял собой небольшую крепость с двумя шестиугольными сторожевыми башнями, на которых были размещены артиллерийские орудия, просуществовал меньше года (около восьми месяцев) и был снят 30 мая 1854 г. На японском чертеже из дневника «Сахалинский Дневник» (Карафутосима никки, 唐太嶋日記), автором которого является Ёда Дзиро: сукэ (依田 治朗祐), хорошо изображено это небольшое крепостное сооружение [2, с. 77].

К. Н. Посьет об айнах. Автор записной книжки очень благожелательно отзывался о коренном народе, населявшем южную часть острова Сахалин. В частности, он писал:

Между Айнами, обоего пола, весьма много благообразных. Общие черты: мужчины среднего роста, широкостные... [с] правильными лицами, весьма темного цвета с отливом красноты, черными, как смоль, волоса и глаза; брови, усы, борода — густые [1, л. 36].

Женщин он характеризует более подробно следующим образом:

Женщины: среднего роста, почти без исключения полны, с опухлыми щеками (вероятно, от чрезмерного употребления жиру), [лица] с высокими, монгольскими скулами, вообще же черты круглые, глаза большие; черные; брови и волоса густые, черные, последние с пробором и обстрижены в гребенку и закрывают пол лица. Губы полные и окрашены синею краскою. Цвет лица светлее мужчин; молодые — цынготной желтизны [1, л. 36–36 об.].

О мужской одежде Посьет пишет мало: «Одежда — синяя рубашка и такие же брюки грубой простой ткани...» [1, л. 36]. Зато гораздо детальнее описывает женские одеяния:

Одежда: синяя рубашка, нерпичий (?) лафтак и такая же обувь, которая связывается ниже колена и имеет вид коротких брюк. Швы лафтока украшаются голубым бисером. Кожаный, узкий пояс урашен медными бляшками и за ним, на спине, кривой ножик, в деревянном футляре, для разбивки комков вскрытой рыбы. Носят большие серьги, кольца и браслеты преимущественно из железа и бисера. Голов обыкновенно ни мужчины, ни женщины, не покрывают; только летом, от солнца женщины, носят плоско-круглые соломен[ные] шляпы. Женщины вообще хорошо одеты, хотя грязно. Детей носят на спине, верхом; а одна, безжалостная, возвращаясь домой с работы, несла малютку в мешке, перекинутом за спину, и я узнал об этом только по крику ребенка [1, л. 36 об. – 37 об.].

Отношение японцев к айнам. Посьет пишет о жестоком обращении японцев к айнам, их унижении и бесправном положении. Он мало пишет об этом в записной книжке, но отдельные фразы позволяют нам составить правильное представление. В частности, он отмечает: «Японцы не берут с собой на службу своих жен и распоряжаются Айнскими женами и дочерьми по произволу!! (Посьета это так поразило, что он ставит два восклицательных знака. — А. К.)» [1, л. 36]. А также он прямо говорит: «Айны смотрят на русских как на своих избавителей, по причине жестокого обращения с ними Японцев» [1, л. 35 об.]. К этому стоит добавить точное замечание майора Буссе:

Табак и вино (в данном случае сакэ. — А. К.), служащее везде более образованным народам средством, так сказать, порабощения себе дикарей, имели то же действие для японцев над айнами. Конечно, кроме этих двух вредных двигателей японцы имели еще и силу оружия, которой малосильные айны не могут сопротивляться; но вино и табак, доставляемые им японцами, делают их более терпеливыми к перенесению своего рабства [5, с. 70–71].

И далее Николай Васильевич отмечает, что японцы нуждаются в айнах как в работниках на рыбных промыслах. Японцы сделали их «рабами, работающими под страхом побоев и с надеждою получить милость от господ своих — водку и табак» [5, с. 71].

Об отношении японцев к русским. Константин Николаевич прямо спросил японского чиновника, пришедшего к нему с визитом рано утром, в 5 часов: «...полюбил ли он русских, зимовавших в Хока-Томари, то получил в ответ: “Русских полюбили и желали бы жить с ними в дружбе; одно не хорошо, что поселились там, где наши промыслы”» [1, л. 37 об.]. И начальник Муравьевского поста, майор Буссе, судя по его дневнику, придерживался того же мнения, что было бы лучше выбрать место по соседству. Однако справедливости ради следует заметить, что у Невельского не было достаточно времени, чтобы не спеша после высадки на берег выбрать место для обустройства поста.

Любопытным представляется диалог Посъета с неким чиновником, который не назван в записной книжке по имени. Приведем его здесь полностью.

«Яп[онский]. Чин[овник]. А соединились ли Русские с Японцами в Нагасаки? Как же подружились с присланными из Иедо (Эдо. — А. К.) высок[ими]. Чиновниками, менялись подарками и получили всё нужное».

«А товарами менялись ли?»

«Менялись подарками, а за провизию и другие вещи платили через Голландцев».

«А желали бы Японцы, чтобы Русские соединились с ними?»

«Мы бы желали быть в дружбе с Китайцами, Голландцами и Русскими, только не с Американцами; пусть Американцы не приезжают» [1, л. 37 об. – 38].

Можно из этого диалога сделать вывод, что местный японский чиновник хотел убедиться, как проходили переговоры в Нагасаки, а главное, определить линию поведения: обмениваться ли подарками, до какой степени можно сблизиться с русскими. Что касается нежелания видеть американцев на Сахалине, то в искренности такого заявления можно усомниться. Еще при высадке на берег Невельского с командой поста японцы могли убедиться в негативном его отношении к американцам. И вполне возможно предположить, что японский чиновник мог таким образом ответить, чтобы произвести на русских благоприятное впечатление.

Для переговоров с русскими представителями приехали с Хоккайдо, а точнее, с Матмая (Мацумаэ) официальные представители. Русские со всеми знаками внимания их приняли. Сначала

повезли их (троих) на своих шлюпках сперва на Трансп[орт]. Двину, как военный [корабль] с орудиями; а потом на Николай, как красивое и богатое отделкою судно. Их угостили вином, конфетами и подарили ликеру две бутылки. Они же привезли в трех ящичках: часо, конфет и сушеной морской травы. Двое слуг с пиками везде за ними следовали... [1, л. 39 об.].

Посъет отмечает, что от них невозможно было добиться внятных ответов на задаваемые им вопросы. По всей видимости, с японской стороны

на переговорах присутствовали (в написании Посъета) Хори-орибе-сама, который собирался вернуться в Мацумаэ через 18 дней, Мидзно-Сайедзаймонъ, который собирался отправиться с экспедиционной поездкой на мыс Соя, и переводчик Намура Кооджиро [1, л. 41].

В записи от 31 мая Посъет сообщает:

В эту ночь возвратился Хака-Томари старик, любимец Буссе, ездивший на м[ыс]. Соя (Соя. — А. К.), чтобы встретить Мидзно Снедзаймон. Мы пригласили его с двумя другими на Двину, где я передал ему бумагу... для отправления к полномочным Тсутаро и Ковадзи [1, л. 44 об.].

Российская делегация во главе с Путятиным вела с ними переговоры в Нагасаки. Одна из трудностей современных исследователей — это соотнесение имен и фамилий японцев, топонимов с общепринятой сейчас транслитерацией. У Посъета было, видимо, лингвистическое чутье, и он достаточно точно передавал произношение японских слов кириллицей. И тем не менее и у него встречаются ошибки. По-видимому, под именем Тсутаро фигурирует глава японской делегации на переговорах в Нагасаки Цуцуи Масанори Хидзэнно-ками (筒井正徳肥前守; 1778–1859), а под Ковадзи — Кавадзи Тосиакира (川路聖謨; 1801–1868).

Далее Посъет в записках сообщает, что Буссе передал японцам

письмо, в котором благодарил Японцев и Айнов за дружбу оказанную Русским и за разные услуги, также просил не мстить Айнам, служившим Русским. Три старших Айна присутствовали в соседней каюте, и когда мы кончили перевод письма (переводчиком был казак Дьячков, хорошо говоривший по Айнски), то Японцы, в доказательство, что исполнят данное обещание, просили позволение пригласить их в одну с ними каюту и повторили им содержание нашего письма.

Буссе с своей стороны благодарил их, а я сказал что вероятно они с своей стороны не подадут повода к жалобам, и что Русские, при возвращении, найдут их в согласии с Японцами, и видеть, столько же расположенными к Русским [1, л. 44 об. — 45 об.].

Из приведенной цитаты явствует: первое — сейчас это, может быть, трудно представить — языком международного общения между русскими и японцами на острове Сахалин был айнский, а не какой-либо другой язык. Об этом же писал и майор Буссе в своем дневнике [5, с. 116]. Казак Дьячков свободно говорил по-айнски, у японцев также были переводчики с айнского. Второе — русские беспокоились за айнов, которые активно сотрудничали с ними. Японцы могли преследовать айнов за это после снятия Муравьевского поста. После ухода русских они становились беззащитными перед японцами. И как могли, Буссе и Посъет стремились публично произнесенными заверениями японских официальных лиц обезопасить сотрудничавших с ними айнов. Третье — несмотря на то что русское посольство находилось на Сахалине, представители его поддерживали переписку с полномочными представителями японской стороны, продолжая обсуждать насущные проблемы.

Потом Посьет объявил японцам, что русская эскадра вскоре отправится вместе с солдатами Муравьевского поста. При расставании обменялись подарками.

До передачи письма, они (японцы. — А. К.) предложили, как обыкновенно, сладости в подарок. Я не принял, пока не получил уверение что примут и от меня безделицу. Старик согласился и я снял с себя новый шейный платок из... шелку и навязал его Японцу на шею.

Когда кончили мы, Буссе предложил старику кусок красного сукна. Он отговаривался, но когда ему повторили, что в Нагасаки мы менялись подарками как с посл[о]м, так и с Губер[наторо]м и другими чиновниками, то не говоря более ни слова принял [1, л. 45 об. — 46 об.].

Японо-русский словарь. Посьет был вдумчивым исследователем, подмечавшим все нюансы событий, свидетелем коих был. Он постоянно в своих записных книжках пополнял словарный запас японских слов. Так, в частности, он приводит краткий перечень новых слов:

огонь — хи;

огниво — хиюти (правильно — *хиюти* 火打ち. В дословном переводе — высекание огня, огниво же в более точном значении — хиютииси 火打石, камень для высекания огня, то есть кремень);

перец — косю. Правильно же — *косё*: 胡椒, [черный] перец;

часы — произношение, написанное русскими буквами не удалось расшифровать. Не исключено, судя по первым буквам, что Посьет приводит произношение карманных часов — *кайтю*: *токэй* 懷中時計;

зеркало — арока. Соотнести с каким-нибудь японским словом, сходным по звучанию, не удалось;

зеркало — кагаоми. Правильно — *кагами* 鏡;

трубка (курительная) — ксери. Заимствование из кхмерского языка, образовано от *khisier*. Правильное произношение *кисэру*;

раковина — аоби. Вероятно, Посьет имел в виду *аваби* 鮑 — морской промысловый моллюск морское ушко или ушко гигантское, по-латыни *Nalotus gigantea*;

зрительная труба — меганэ. Правильное произношение *мэганэ* 眼鏡, сейчас часто пишется, особенно на вывесках, знаками слоговой азбуки катакана — ムガネ;

ящик — хако. Записано на слух правильно. В текстах обычно пишется иероглифом 箱 (хако);

кольцо — ибуганэ. Скорее всего, Посьет, неправильно расслышав, хотел передать слово *юбиганэ* 指金. В современном японском языке *кольцо* произносится *юбива* и записывается двумя иероглифами 指輪;

трость — цоэ. Поскольку в японском языке нет звука *цо*, то, по-видимому, Посьет хотел передать звучание слова *цуэ* 杖;

рыба — куира. По-видимому, Посьет неправильно понял японцев. Речь, по-видимому, шла о *ките* — *кудзира* 鯨;

леденец — гузен. Может быть, Посьет хотел передать слово *кушанье* в вежливом варианте *годзэн* 御膳, приняв, что это слово соотносится к леденцам;

ракушка — инга [1, л. 40]. По всей видимости, Посьет неточно записал слово *игай* 貽貝, моллюск толстокожая мидия, по-латыни *Mytilus crassitesta* Lischke.

Мы видим, что Константин Николаевич не всегда точно передавал произношение японских слов. И тем не менее удивляет его способность улавливать звуки совершенно незнакомого ему языка, готовность его серьезно изучать. Широкий кругозор и хорошая лингвистическая подготовка, которую он получил в молодости, давали ему возможность изучать японский язык, находясь в среде, в которой говорили по-японски.

Описание дома, где проживали представители японских властей. Посьет описывает его, сравнивая с виденным им подобным домом в Нагасаки.

Дом для офицеров отличается от виденных в Нагасаки (дано правильное написание топонима в отличие от Гончарова и других русских, которые употребляли топоним Нангасаки. — А. К.), большею простотою, двойными наружными стенами, выведенными в одном фуге одна от другой, и еще тем, что в середине каждой комнаты, в ровень с полом, выложен кирпичем небольшой прямоугольник, для содержания на нем горячих углей, для чего в Нагасаки употребляют красивые горшки и бронзовые чашки. Вообще большая чистота. Комнат было до 20^{ти}... [1, л. 42 об. – 43].

Константин Николаевич дает план дома в записной книжке с пояснениями. Кроме того, он делает карандашную зарисовку с японского рисунка, висевшего в этом доме, сцены ловли сельди неводом. На берегу изображен сарай, люди тянут невод к берегу, вблизи берега находятся небольшие кораблики, похожие на большие лодки [1, л. 44]. Сам дом располагался на берегу залива Анива и предназначался для представителей властей, приезжающих с острова Хоккайдо, в написании Посьета Иезо, т. е. Эдзо. Помимо этого строения Константин Николаевич посещал культовые сооружения. По кратким описаниям трудно понять, были это буддистские храмы или синтоистские святилища. Посьет отмечает, что в течение дня русские в сопровождении японцев осмотрели «три Японских храма» [1, л. 39 об.]. Можно предположить, что, скорее всего, это были все-таки буддистские храмы, потому что сделана ремарка: «Алтари похожи на китайские буддистские» [1, л. 42 об.]. Стены в храмах тоже были «увешаны рисунками Японских судов и картинками представляющими рыбную ловлю, так же человеческими фигурами» [1, л. 42 об.]. Подобное замечание свидетельствует о том, что японцы чрезвычайно большое внимание уделяли вылову рыбы. Для них это было основной задачей, ради ее выполнения они и находились в бухте Анива, в южной части Сахалина.

О принятии решения о снятии Муравьевского поста. В записи от 31 мая 1854 г. Посьет, в частности, сообщает, что «в 1 часу воротился на Тр[анспорт], а в 1 час мы снялись. Б[уссе] получил предложение Адмирала, Буссе просил бывших на рейде Шт.[абных] офицеров и Командиров судов подать свое мнение касательно снятия поста. Все единогласно подписали мнение: что 1 так как пост временный, поставлен был по особым обст[оятельствам] не для защиты местности или какого-либо имущества».

2. Имеющиеся у отряда майора Буссе пушечные орудия не смогут противостоять нападению английской эскадры судов, «а взятие батареи повредило бы значению нашему в глазах Японцев и Айнов», и

3. как по причине зловредного запаха происходящего от представленной гниению рыбы, большими кучами разложенной по всему берегу, и без того предполагалось перенести пост в другое более здоровое место. — На основании всего этого и мнения Ген[енерал-] Адъют[анта], Контр-Адм[ирала] Путятина и Ком[андиров] судов» было принято решение: «1) снять Муравьевский пост. 2) Употребить для перевозки в Имп[ераторскую] Гавань все 4 суда стоящие в заливе Анива. Подписались 7 человек» [1, л. 46 об. – 47]. Однако отлив помешал осуществить погрузку на корабли. Планировали сняться с якоря и уйти в море вечером 31 мая. Но, судя по записи от 1 июня, этому помешали «туман и противный ветер». Еще две ночи суда эскадры простояли на якоре [1, л. 47 об.].

Это полностью совпадает по содержанию с текстом протокола заседания командиров всех судов, стоявших на рейде у Муравьевского поста. Цитата из него приведена в журнале:

1) что пост Муравьевский был временной и поставлен по обстоятельствам, а не для защиты местности или какого-либо имущества; 2) что уничтожение поста неприятельскою эскадрою, против которой пост восемью восьмифунтовыми орудиями не в силах был бы устоять, повредило бы значению нашему в глазах японцев и айнов; и 3) что по словам г. начальника поста, зловредный запах, предоставленный гниению рыбы, японцами наваливаемый вдоль всего берега бухты, требовал неотлагательного перенесения поста в другая, более здоровые места.

Отмечается, что протокол был подписан командирами: корабля «Николай» шкипером Клинокостромом, корабля «Князь Меньшиков», лейтенантом Фуругельмом, транспорта «Иртыш», капитан-лейтенантом Чихачевым, транспорта «Двина», лейтенантом Васильевым, майором Буссе, капитан-лейтенантом Посъетом и подполковником корпуса штурманов Алексеевым [5]. Через 15 лет на месте снятого Муравьевского поста был основан Корсаковский, названный в честь Михаила Семеновича Корсакова, генерал-губернатора Восточной Сибири, сменившего на этом посту Николая Николаевича Муравьева [3, с. 417].

Таким образом, можно сделать вывод, что снятие Муравьевского поста было объективной необходимостью в сложившихся обстоятельствах: угроза нападения объединенной эскадры английских и французских кораблей в связи с начавшейся Крымской войной была более чем реальной. Противостоять же этому нападению малочисленный пост на берегу моря с несколькими орудиями не мог. Поэтому и было принято решение снять пост во избежание ненужных человеческих, материальных и имиджевых потерь с российской стороны.

12 июня суда вошли в Императорскую гавань. 27 августа Посъет сдал командиру фрегата «Диана» 8623 руб. 70 коп. [1, л. 49–49 об.]. Еще раз Посъет оказался на Сахалине: 23 июня корабль вышел из Кастри и 24 июня прибыл в Дуэ [1, л. 53], где русские начали добычу каменного угля. Там 26 июня 1854 г. Посъет получил от Рудановского «пакет со вложением 94 р. 21 ½ к. на имя Невельского» [1, л. 71].

Крымская война, в которой активное участие против России приняли Англия и Франция, конечно же, создавала дополнительные трудности для быстрого заключения договора с Японией и для разграничения владений России и Японии. Размышляя, по-видимому, над этим, Посьет приводит в записной книжке любопытную таблицу потерь Англии в войнах, которые она вела.

Амер[иканская]. война (7 л.) стоила Англии

200,000,000 ф. ст.

Француз[узская]. война (22 г.) стоила Англии

500,000,000 ф. ст.

В Авганистане пропало 4 500 чел. [1, л. 50 об.].

Невольный подтекст этих выкладок, сделанных Посьетом, очевиден: несмотря на огромные траты (финансовые и людские) Англии, Россия выстоит, а посольство достигнет поставленных целей.

Введение в научный оборот записной книжки видного деятеля Российской империи Константина Николаевича Посьета, который дает в ней краткую характеристику состояния дел, политической ситуации в контексте российско-японских отношений на Сахалине в мае 1854 г., представляется актуальной задачей. Особенно если принять во внимание то обстоятельство, что значительное количество документов (в том числе, не исключено, и касающихся Муравьевского поста) из архива адмирала Г. И. Невельского не сохранилось [4].

ЛИТЕРАТУРА

1. Российский государственный архив военно-морского флота (РГА ВМФ). — Ф. 1247. Оп. 1. Ед. хр. 15.
2. Вакуленко Ю. А. Российский форпост в борьбе за Южный Сахалин // Вестник Сахалинского музея. — 2014. — № 21. — С. 76–104.
3. Высоков М. С. Комментарий к книге А. П. Чехова «Остров Сахалин». — Владивосток: Южно-Сахалинск, 2010.
4. Костанов А. И. Документальная история Сибири XVII — середина XIX вв. — Владивосток: Дальнаука, 2007.
5. Остров Сахалин и экспедиция 1853–54 гг. Дневник Н. В. Буссе, 25 августа 1853 г. — 19 мая 1854 г. С ответом гг-м Невельскому и Рудановскому Ф. Буссе. — Санкт-петербург, 1872.
6. Отечественные записки. Учено-литературный журнал, издаваемый Андреем Краевским. — 1852. — Т. LXXXIII, № 7.

Культура и язык

УДК 008

Ю. А. Лехнер*

ИСТОРИЗМ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКЕ

Предположение Э. Р. Курциуса о том, что античное отношение к слову остается определяющим фактором культуры вплоть до конца XVIII в., историческая поэтика доводит до монументальной типологической модели. Это приводит к нетривиальным выводам, в том числе и в особенности касающимся понимания природы исторического сознания, историзма. В исторической поэтике историзм связывается с восприятием времени — с точностью до психологии переживания. «Остановившееся время» мифориторической культуры предопределяло формы исторического нарратива. Универсальной моделью догегелевского исторического описания является летопись. Появление новых форм исторического описания коррелирует со становлением в том числе и культурологического знания.

Ключевые слова: С. С. Аверинцев, Н. Я. Эйдельман, историзм, историческая поэтика, мифориторическая культура, культурология.

Y. A. Lechner

Historicism in historical poetics

E. R. Curtius's assumption that the ancient treatment of the word remains the determining factor in culture until the end of XVIII c., "historical poetics" brings to the monumental typological model. This leads to non-trivial conclusions, including in particular those relating to understanding the nature of historical consciousness. Historicism associated with the perception of time — up to a psychology of experience. Experience of time in the "classic" culture predetermined form of historical narrative. Historical description until the end of XVIII c. essentially is the chronicle. The emergence of new forms of historical descriptions correlates with the formation of cultural knowledge.

Keywords: S. S. Averintsev, N. Y. Adelman, historicism, historical poetics, culturological.

Тезисом о том, что историзм появляется на рубеже XVIII–XIX вв., удивить, казалось бы, невозможно, тем не менее историческая поэтика (далее — ИП) это делает. Оригинальность не в самой формулировке общего

* Лехнер Юлия Александровна — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, julialechner@gmail.com

тезиса, а в энергии его утверждения, из чего затем вытекают нетривиальные следствия. Понятно, откуда вытекает эта энергия. Она задается контекстом, в который вписывается проблема. Этот контекст — общая типология культуры в ИП. Точнее, положение о том, что в конце XVIII в. европейская культура переживает революцию.

Здесь та же проблема, что и с историзмом. Утверждение о том, что в истории культуры в конце XVIII в. происходили серьезные изменения, — трюизм. ИП и здесь выглядит полностью неоригинальной. Это положение есть в той или иной форме во всех моделях истории культуры. В марксизме значимость именно конца XVIII в. отчасти гасилась тем, что Французская революция как важнейшее событие конца века полагалась частью более общего процесса — серии «буржуазных революций», этапом в ряду прочих (голландской, английской и т. д.). Современный неомарксизм, изменив слегка «оптику» (приняв в качестве фундамента теории понятие «модернизации»), поменял и общую картину. В этой перспективе решающий исторический акцент лег именно на конец XVIII в., на Французскую революцию — так у Э. Хобсбаума, в популярной и авторитетной на Западе типологической модели истории культуры [14–16]. А если вспомнить, что акцент на решающей роли Французской революции существовал и в других парадигмах (очень непросто было литературоведению. Отсчет именно от Французской революции «современной литературы» действовал там всегда — «по умолчанию». При этом в СССР это приводило к сложностям именно в силу очевидного здесь противоречия с марксистской догмой. Именно отсюда тяжелая судьба замысловатой концепции «просветительского реализма», как раз и позволявшая приблизить начало современной литературы к началу буржуазных революций), то тезис об особой значимости последних десятилетий XVIII в. в этой перспективе окончательно теряет претензии на оригинальность.

Но, как и с историзмом, это только на первый взгляд. На самом деле именно здесь, в указании на революционность конца Просвещения, подход ИП является новаторским, более того, парадоксально новаторским. В гуманитарном знании, уважающем традиции и авторитеты, такая смелость кажется чем-то таким, что заставляет вспомнить о слове «хулиганство». Парадоксальность на грани «научного хулиганства».

Это новаторство фундаментально, оно проявляет себя во всем, оно перекраивает все устоявшиеся оценки, всю картину «точек бифуркации» исторического процесса. При этом не следует искать это новое именно в оценках и в узлах схемы. Главное — в энергетике утверждения фундаментальных моментов, в той силе, с которой проводится «водораздел» между «классической культурой» и «новой». В ИП этот водораздел — крупнейший тектонический сдвиг в истории культуры, сравнимый в катастрофичности только с «интеллектуальной революцией» греков. «Изживание достигнутой греками стадии рефлексивного традиционализма совершается не раньше, чем Новое время окончательно находит себя» [2, с. 6]. В современной вольной интерпретации: «Произошедший в это время перелом — это катастрофа, которая по своему масштабу и по последствиям — большая, чем все, что пережила европейская цивилизация за предыдущие две тысячи лет». Так, в ИП

переход от античности к средневековью — не «тектонический», это нечто гораздо более локальное, это революция внутри одного типа культуры, сохранившая главные определяющие механизмы культуры. То, что произошло в конце XVIII в., гораздо масштабнее... Заново были переписаны почти все культурные коды [8, с. 24].

В такой перспективе на несколько десятилетий конца XVIII в. взваливается исключительно высокая нагрузка. Если С. С. Аверинцев прав, то в эти десятилетия складываются контуры той парадигмы, которая будет определять содержание культуры последующих двухсот лет. Когда думаешь о тяжести, ложившейся на тех, кто жил и творил в то время, делается больно за них. Могли ли они выдержать все это? Есть ли в текстах творцов этой эпохи потенциал, соответствующий задачам определения контуров парадигмы новой культуры? «Есть», — уверенно отвечает Аверинцев. Эти тексты «стояли между временами — положение драматическое, но плодотворное» [3, с. 37].

Возможна оговорка, которая могла бы фактически снять напряжение, «купировать» общекультурный пафос ИП: «Как же, ведь здесь ключевое слово “поэтика”. Значит, речь о литературе прежде всего — может быть тогда о литературе только?» Конечно нет. Да, жаль, что до общей истории культуры идеи ИП не были достроены. Последний фундаментальный труд «школы исторической поэтики»¹ вышел в 1994 г., и он — только о литературе. Но, конечно, основные положения ИП затрагивают все сферы культуры, не только литературу. То, что было сказано часто «попутно», и особенно то, как это было сказано, не оставляет сомнений на этот счет. Создатели ИП прекрасно понимали, что основные выводы прямо и непосредственно могут быть экстраполированы в прочие сферы, но у небольшого коллектива (пять подписавших «манифест») на переписывание всей истории мировой культуры сил не было (через год ушел из жизни А. В. Михайлов, через десять — много болевший С. С. Аверинцев) — а речь шла именно об этом. Но некоторые процедуры экстраполяции, во-первых, были прямо указаны создателями ИП, во-вторых, намечены ими либо косвенно, либо попутно. Так, самые фундаментальные теоретические положения были высказаны в статьях, казалось бы, локальных, частных. Так, программное историко-культурное положение было заявлено в сборнике антиковедов: «Мифориторическая система культуры, начинавшаяся в век Аристотеля и позже, утвердившаяся в эллинизме, никогда не переставала существовать вплоть

¹ Следует уточнить: в этой статье под «школой исторической поэтики» имеется в виду *только* группа исследователей, работавших непосредственно с С. С. Аверинцевым в ИМЛИ и подписавших «манифест» 1994 г., т. е. статью «Категории поэтики в смене литературных эпох», опубликованную в книге «Историческая поэтика» [12] (хотя «группа Аверинцева» — тоже условный термин: среди подписавших манифест был М. Андреев — оригинальный и самостоятельный ученый, продолжающий активно работать). Идеи ИП развивались параллельно и продолжают развиваться в РГГУ кафедрой ИП и рядом других исследователей. Это серьезная и значительная работа, но здесь касаться ее мы не будем.

до XVIII в.» [9, с. 312]. Вот так, ни больше ни меньше! История культуры от Античности до Гегеля — это «система», и она едина в своих основаниях (далее Михайлов даже помечтает в квазимарксистском духе о возможных экономических причинах такого единообразия культуры). Еще раз скажем: согласиться с этим тезисом очень и очень непросто. Удар, наносимый провозглашением единства «классической культуры» (от Эсхила до Шиллера) принятым моделям, столь силен, что можно понять любой скептицизм в этом вопросе. Но и спрятаться от проблемы трудно. За этим тезисом — серьезная работа. Главный аргумент идет от эмпирики, от текстов. Объем текстов, на которых строится модель единства, огромен. Решающий аргумент — совпадение в главном (в указании на границы единства) в концепциях самых больших в XX в. знатоков классических текстов: Аверинцева, Гаспарова, Бахтина и Курциуса. Очевидны «болевые точки» типологии ИП. Самая «вопиющая» проблема: понижение роли христианства и Ренессанса — здесь скептицизм наиболее оправдан. Здесь открывается поле для большой работы. Прежде всего нужна фундаментальная реконструкция понимания проблемы Аверинцевым по косвенным, в том числе, возможно, архивным материалам. Одно можно сказать определенно: в легкомыслии по отношению к христианству его заподозрить невозможно — Аверинцев был аутентично верующим человеком, религиозным мыслителем и поэтом, переводчиком библейских текстов (в своих переводах текстов Евангелия он единственный, кто пытался учесть древнееврейские, коптские, арамейские и сирийские языковые и культурные контексты «пратекста»), крупнейшим на планете знатоком христианской литературы (скорее всего, ответ очень приблизительно может быть таким: христианство, совершив революцию в области духа, в культурной работе воспользовалось готовыми формами Античности). Так же свободно и полно Аверинцев, Михайлов, Гаспаров владели корпусом текстов эпохи Возрождения. Позиция по отношению к культуре Ренессанса (это не «тектоническая» революция) у них была твердой, но она осталась недосказанной. Показателен эпизод, произошедший в середине 1990-х гг., когда на небольшую статью Аверинцева о Ренессансе гневной пространной филиппикой разразился М. Баткин [5, с. 65–70, 252–254]. Аверинцев не ответил и полемику не продолжил. Скорее всего, из деликатности — создав массу проблем нам, сегодняшним. Проблему места Ренессанса к типологии ИП придется решать практически заново. Много было сделано (и делается) в позднейших работах М. Андреева (одного из создателей ИП), но и они не дают ответа на все острые вопросы, скорее еще более заостряют их.

За изобразительное искусство, живопись, музыку в «школе ИП» «отвечал» А. В. Михайлов, бывший в том числе и профессиональным искусствоведом (а также философом, переводчиком Ницше и Хайдеггера). Ему принадлежат фундаментальные работы по истории живописи и музыкальной эстетике [см. 10, 11]. Но главное — не эти работы. Собственно искусствоведческие работы Михайлова посвящены локальным сюжетам. Важнее та серьезность фундаментальных положений, к которым ИП выходит на литературном материале. В частности, тезис о решающей роли жанровых границ в классической культуре. Кульминация «классических культур» — системы жанров. Твердая стабильная

система жанров, устроенная, как лестница — от «низших» жанров к «высшим», — обязательный признак классических литератур. Но ведь совершенно очевидно, что в живописи все то же самое. В классической живописи времени ее кульминации (XVII–XVIII вв.) можно обнаружить точно ту же лестницу, и сами жанры коррелятивны литературным (новелла, басня / жанровая сценка — «внизу»; эпос / историческое и мифологическое полотно — «наверху»). И главное: в точке крушения классической системы погибает прежде всего сам принцип иерархичности жанров — как в литературе, так и в изобразительном искусстве (с поправкой: в изобразительном искусстве этот процесс оказался более продолжительным в реальном времени). И это правило, неизменно работающее во всех вариантах: во-первых, так было во всех национальных культурах, во-вторых, так было позже в совершенно иных условиях на Востоке, в Японии и Китае.

Иными словами, то, что основной инструмент анализа в ИП — понятие «риторического слова», никак не замыкает проблематику этой теории в пределы только истории литературы. «Просто» проблема очень непроста. «Просто» есть сверхзадача: найти в «языке» живописи элементы, которые были бы аналогичны слову, а в классической живописи — риторическому слову. Есть основания полагать, что в этом направлении совершались определенные движения в «школе» А. Варбурга. Поиски в области иконологии и иконографии иногда поразительно близки открытиям в области «топики», сделанными Э. Р. Курциусом и позже Аверинцевым–Гаспоровым.

Выходы в сторону философии совершались на всем протяжении развития «советской» ИП. Говорить о С. С. Аверинцеве только лишь как о филологе — это по меньшей мере странно (а именно так и выходит, когда, например, В. Куренной говорит о «литературоцентричности» «постсоветской культурологии» [7, с. 17–79]). Напомним общеизвестные факты: в 1960-е гг. монументальный проект Института философии Академии наук по изданию фундаментальной философской энциклопедии был едва ли не в одиночку спасен Аверинцевым, тогда еще совсем молодым аспирантом. Для «Философской энциклопедии» он написал больше пятидесяти статей по самым экзотичным тогда проблемам (в том числе статьи «Неотомизм», «Фома Аквинский», «Шпенглер», «Бубер», «Ясперс», «София»). Особенно велика роль Аверинцева в создании 5-го, последнего тома, где должны были быть статьи о христианстве. Но при этом в профессиональной философской периодике Аверинцев не публиковался. Надо полагать, в том числе и из деликатности, из полной неспособности к бестактному вторжению на чужую территорию. Но и спрятать все те вызовы, которые содержались в «проекте» ИП и которые были направлены в сторону традиционных философских оценок, тоже было невозможно. Так появилась статья 1989 г. «Два рождения европейского рационализма» [1], где всю философию от Фалеса и Параменида до Канта фактически предлагалось переписать заново как единую парадигму «первого рационализма», а всю философию от Гегеля до сегодняшних споров — как единую программу «второго рационализма». Правда, самих этих требований в статье не было, но фундаментальные понятия были поставлены именно с указанием на эти перспективы.

Не могли выводы из общей картины истории слова не затронуть и логики описания исторического процесса. Более того, возможно, именно здесь идеи ИП оказываются наиболее радикальными.

Во множестве концепций истории культуры есть противопоставление культуры до рубежа XVIII–XIX в. и последующей по типу историзма. Часто встречается противопоставление послегегелевского историзма как «подлинного», «современного» предшествовавшим формам исторического сознания. Но ни одна концепция не является столь радикальной, как ИП. То, что происходит на рубеже XVIII–XIX вв., для ИП не просто водораздел, это линия, разделяющая два типа культуры, две разные планеты. Между этими типами культуры существует бездна, пропасть.

Все это есть уже в самом исходном термине, образующем фундамент системы, в понятии «рефлексивного традиционализма». Опасность для традиционного понимания историзма вытекает уже из самого слова «традиционализм», из того, как его понимает ИП. Аверинцев, будучи человеком очень мягким, внимательным и бережным к любым колебаниям, к полутонам, здесь был склонен к почти расселовской аналитической строгости. «Традиционализм» — ни в коем случае не есть просто «нечто», связанное с традициями. Традиционализм, по Аверинцеву, — это логика, отвергающая новое как ценность. Это мышление, которое в ситуации выбора между двумя сопоставимыми вещами всегда выберет ту, которая имеет отношение к прошлому, которое с недоверием относится ко всему тому, чего еще не было. Но ведь тогда в традиционализме что-то очень странное должно происходить со временем. Оно должно мыслиться текучим, но ничего не меняющим, фактически стоящим на месте. Неужели так? Именно так! И уже Михайлов уточняет: «Время риторической культуры — время стояния» [9, с. 315]. А потому что «в рамках такого типа культуры... в конечном счете всегда известно, что *есть* истина и *что* есть истина, а вместе с тем все истинное еще и морально-положительно» [9, с. 310]. Тогда понятно... Ведь если истина всегда «по умолчанию» предполагается самоочевидной, то тогда время будет излишним, оно ничего не будет создавать, потому что ничего всерьез не может изменить.

Но ведь если это так, то тогда в «мифориторической культуре» вообще невозможна история как наука (в хоть сколько-нибудь принципиальном понимании слова «наука») и уж точно невозможен историзм. Для создателей ИП дело обстоит именно так. «Гегелевский» («гегелевский» — условно, потому что не Гегель в одиночку изобрел историзм) историзм противостоит не многообразию типов историзма (как у М. А. Барга, как вообще и принято полагать в сообществе историков. До гегелевского историзма Барг насчитывает историзмы: античный, средневековый, ренессансный, просвещенческий. Уже то, что границы этих «историзмов» совпадают с границами традиционно понимаемых эпох, не говорит ли о том, что собственно внутренней логики историзма как такового Барг не ищет, а описывает свойства исторического знания по заданной извне схеме, встраивая слово «историзм» в известные наборы признаков

«эпох» [см. 4]?), а отсутствию историзма. Самое драматичное место об этом в ИП — фрагмент из той же статьи Михайлова, где автор мучительно, сложно констатирует, что — о ужас! — приходится признать, что историзм не был известен даже Канту, даже уже совсем позднему Канту, даже в 1790-е, когда в живительной влаге историзма с восторгом плескались йенские мальчики Вакенродер, Тик, Новалис. Хайдеггеруанцу Михайлову, хорошо знающему современную философию, возводящую к Канту все важнейшие современные практики (толерантность, плюрализм, демократизм и т. д.), трудно это произнести (потому что вне историзма все эти практики невозможны), но он это произносит. У «Канта поражает полное отсутствие исторического — понимания ли, чувства, здравого ощущения истории» [9, с. 315].

И это ценный показатель того, что все еще длится... процесс истории, которая в устойчивости своего пребывания вжилась в себя и вжилась в свое. История — как пребывание в своем и при своем, новое еще не отделяется, не отмежевывается от древнего [9, с. 315–316].

Ну а дальше еще страшнее. Если уж у Канта нет «здравого ощущения истории», то тем более историзм был невозможен в регулярной академической науке вплоть до Канта. А можно ли тогда говорить о самой исторической науке как таковой? «А был ли мальчик?» Напрашивается ответ: историческое знание было, на всем протяжении «мифориторической культуры» оно было фундаментальным общественным институтом, но типологически оно далеко отстоит от того, что мы понимаем под исторической наукой. А тогда к чему близко, на что похоже «мифориторическое» историческое знание? Искомое слово обнаруживается в той же статье Михайлова. Время в такой логике — «механическое, хроникальное» [9, с. 316]. Хроника! Вот ключевое слово! Или, по-русски, летопись! И тогда есть замечательное совпадение! Вспомним, как Пушкин назвал Карамзина: «последний летописец». Это пушкинское словечко, которое казалось чем-то случайным, «просто» поэтическим украшением, вдруг приобретает точность термина. Вряд ли это случайно. Скорее это выглядит еще одним проявлением исключительной интуиции поэта. Последняя великая история «мифориторической эпохи» — именно последняя летопись. Морализирующая калькуляция событий, процедура связывания событий в линейную последовательность, сопровождающаяся моральными сентенциями.

Мало это или много? Вероятно, многим покажется, что этого очень мало, что следует немедленно защитить Карамзина от такого унижения. Но вот уже совсем недавно Н. Я. Эйдельман пишет книгу о Карамзине, которую называет «Последний летописец». Уж Эйдельмана в нелюбви к Карамзину упрекнуть невозможно. Важно, что Эйдельман пришел к этому определению независимо от ИП. Но если для Аверинцева и Михайлова хроникальность — это признак «мифориторической» культуры, то, что заведомо и окончательно осталось в прошлом, то у Эйдельмана вычитывается тоска по подобному роду повествования. «Здесь было много верного, серьезного. Карамзин как будто оживлял умиравшую, отжившую традицию, все более нелепую для века разума и анализа» [17, с. 10]. Эйдельман решительно защищает Карамзина-летописца

от аналитической критики современной истории. «Да, при этом как будто отступает исторический анализ, подобному историку меньше можно верить в частностях, но зато схвачено нечто для Карамзина более важное — дух целого, летописная атмосфера прошлого» [17, с. 158]. Эйдельмана тревожит современное ему состояние науки истории. Он прекрасно понимает, что она (история) продвинулась далеко вперед, но все же переживает, что где-то там, за своей спиной, история оставила что-то важное и значимое.

Сегодняшний ученый, не отказываясь ни от одного научного завоевания, может, полагаем, найти массу ценного, поучительного в методе Карамзина и ему подобных первых историков и «последних летописцев». К тому же, стремясь к строгой, объективной картине, специалисты нашего времени, вооруженные мощными научными методами, кое-что и утратили по сравнению со старыми историографами. Открылось, например, что современный ученый куда лучше, легче «управляется» с большими массами людей, нежели с отдельными личностями: класс, сословие, нация — закономерности подобных общественных категорий, кажется, более поддаются объективному анализу, нежели биография, внутреннее развитие одного исторического лица. Между тем Карамзин и другие историки-художники как раз достигали больших высот в «портретировании» своих героев, анализе их намерений и действий [17, с. 159].

Эйдельман призывает историков быть внимательней к исследуемому предмету:

Серьезный ученый разбор — дело великое! Но если при этом забыта конечная цель, если задача без сверхзадачи, тогда опасность засохнуть, утонуть в материале, потерять в конце концов научные ориентиры не меньшая (а может, большая!), чем опасность для историка-художника заболтаться, чересчур воспарить, оторваться от реальной почвы [17, с. 58].

Как мы видим, Эйдельман противопоставляет летописную историю научной истории, истории ему современной. В своей категоричности противопоставления исторического мышления эпох он не оказывается одинок. Сразу вспоминаются современные работы по истории культуры П. А. Сапронова. Самое интересное, что у него в определении догегелевского историзма мы так же встречаем знакомое нам слово «летопись»: «Историзм, идущий от Геродота и разделяемый не только античностью, но и средневековьем и Ренессансом, основывается на работе историка — свидетеля и летописца» [13, с. 56]. Далее Сапронов пишет: «Очень показательно, что вплоть до XIX века в общественном сознании образ историка совпадал с образом мемуариста, а ведение дневника — с созданием исторического сочинения» [13, с. 56]. Сапронов демонстрирует нам и то, как можно «забыть о сверхзадаче, засохнуть и утонуть в материале», — на примере книги Голенищева-Кутузова о Данте. Современный исследователь отмечает, что в работе Голенищева-Кутузова, построенной на широком контексте, главный ее герой — Данте — оказывается малоинтересен автору. Замечательно сближение логики Сапронова и Эйдельмана в точке понимания

прошлого как *живого настоящего*. Но настроение Эйдельмана более апокалиптическое. Для него все ограничивается лишь светлой тоской по летописной истории, которая безвозвратно утеряна. Сапронов идет дальше, пытаясь найти разрешение проблемы. Увидеть, так сказать, свет в конце туннеля.

Интересной оказалось неожиданная близость концепции Сапронова книге Эйдельмана. Еще интереснее, что в точке выхода от понимания историзма к модели культурологического знания Сапронов сближается с ИП.

Напомним, что культурологию, по Сапронову, «не устраивает взгляд “со спины”, она хочет взглянуть в глаза тем людям, которые находятся в центре ее внимания» [13, с. 68]. Сапронов утверждает, что «для культуролога принципиально важно увидеть изучаемую реальность глазами человека, живущего в этой реальности». Он также утверждает, что у каждой культуры есть «своя “душа”, в которую предстоит взглянуть и что-то понять» [13, с. 68]. Но если мы культурологию определили так, то это снова нас возвращает к серьезности взгляда исторической поэтики. У Сапронова культурология связана с историзмом. Но ведь и в ИП тоже так, причем весьма выразительно. Выше уже говорилось о важности последних десятилетий XVIII в. И отдельно — о том, насколько значимым был опыт ранних романтиков. Очень важным для ИП является как бы «кенотическое» переворачивание акцентов: вместо акцента на традиционных классиков, «корифеев» — внимание к тем, кто был на обочине, к почти маргиналам ([см. 8] там же говорится о новаторстве ИП на фоне по-прежнему господствующих дисциплинарных философских практик, «оптика» которых внимательна прежде всего к «корифеям»). Михайлов иронизирует над Кантом, а вот Гердер... Гердера он переводит. А ведь это 700 страниц, надо полагать, не один год работы. А еще он переводит В. Г. Вакенродера. Уже этим ничего фундаментального не создавший мальчик оказывается в центре внимания. Потому что серьезное движение навстречу историзму сразу создает предпосылки культурологии. У Вакенродера можно зафиксировать следы рождения нового понимания культуры, собственно рождения культурологии. Желание Вакенродера «искать людей такими, какими они на самом деле были» кажется весьма странным для него как для представителя своей эпохи. Но тем не менее оно есть. Заглянув в один из его текстов — «Фантазии об искусстве», — мы без труда уже в первой части книги сможем найти вещи, которые так близки культурологии сегодня. Например:

Зачем же вы проклинаете средние века за то, что тогда строили не такие храмы, как в Греции? ...О, попытайтесь проникнуть в чужие души... предоставьте же каждому смертному и каждому народу верить в то, во что он верит, и быть счастливым по-своему [6, с. 57–58].

Этот призыв звучит совсем по-современному. Книга Вакенродера посвящена искусству. И вот парадокс: книга, которой более 200 лет, все еще оказывается актуальной. В своем анализе искусства Вакенродер превосходит многих современных искусствоведов. Он призывает нас не быть внешним наблюдателем по отношению к изучаемому предмету, он предлагает нам проникнуть «душой в смысл и дух целого» [6, с. 60]. Он упрекает исследователей искусства, которые

не способны «выйти из пределов настоящего и перенестись в прошлое» [6, с. 62]. Вакенродер предупреждает, что «образы немые и замкнуты в себе, коль скоро вы взираете на них холодными глазами; для того чтобы они заговорили с вами и подействовали на вас со всей своей силой, ваше сердце должно сначала звать к ним» [6, с. 75]. Энергетика Вакенродера, с которой он желает «войти» в предмет исследования, «прожить» его, «прочувствовать», оказывается весьма нетривиальной и для современного исследователя культуры и искусства. «Мы должны приобщиться к духу всякого из великих художников, посмотреть на предметы природы *его* глазами и сказать как бы от его лица» [6, с. 79]. Это почти точно слова П. А. Сапронова, и это культурология. А еще это ИП Аверинцева–Гаспарова–Михайлова. Последовательный историзм сближает.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. — 1989. — № 3. — С. 3–13.
2. Аверинцев С. С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Аверинцев С. С. Поэтика древнегреческой литературы. — М., 1991. — С. 3–14.
3. Аверинцев С. С. Поэзия Клеменса Брентано // Брентано К. Избранное (на немецком языке). — М., 1985. — С. 7–37.
4. Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. — М., 1987. — 348 с.
5. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. — М., 1989. — 273 с.
6. Вакенродер В. Г. Фантазии об искусстве. — М., 1977. — 263 с.
7. Куренной В. Исследовательская и политическая программа культурных исследований // Логос. — 2012. — № 1. — С. 14–79.
8. Мартынов В. А. Золотой век русской идеи. Историко-типологические очерки. — М., 2015. — 320 с.
9. Михайлов А. В. Античность как идеал и как культурная реальность // Античность как тип культуры. — М., 1988. — С. 308–324.
10. Михайлов А. В. Проблема характера в искусстве: живопись, скульптура, музыка // Языки культуры. — М., 1997. — С. 211–269.
11. Михайлов А. В. Этапы развития музыкально-эстетической мысли в Германии XIX века // Музыкальная эстетика Германии XIX века. — Т. 1. — М., 1981. — С. 9–73.
12. Аверинцев С. С., Гаспаров М. Л., Гринцер П. Н., Михайлов А. В., Андреев М. Л. Категории поэтики в смене исторических эпох // Историческая поэтика. М., 1994. — С. 3–38.
13. Сапронов П. А. Культурология: курс лекций по теории и истории культуры. — СПб., 2003. — 560 с.
14. Хобсбаум Э. Век империй: Европа 1875–1914. — Ростов н/Д., 1999. — 512 с.
15. Хобсбаум Э. Эпоха капитала: Европа 1848–1875. — Ростов н/Д., 1999. — 480 с.
16. Хобсбаум Э. Эпоха революций: Европа 1789–1848. — Ростов н/Д., 1999. — 480 с.
17. Эйдельман Н. Последний летописец. М., 1983. — 176 с.

КРИТИКА ЛАТИНСКИХ ПЕРЕВОДОВ ФЕОДОРА ГАЗЫ В «ИСТОРИИ ЖИВОТНЫХ» КОНРАДА ГЕСНЕРА

В статье рассматривается отношение Конрада Геснера, создателя важнейшего зоологического сочинения раннего Нового времени «История животных», к латинским переводам трактатов «De animalibus» Аристотеля и «De plantis» Теофраста, выполненным византийским гуманистом Феодором Газой. Основным источником знаний о животных Геснеру служил Аристотель, причем он не только использовал греческий оригинал, но и постоянно сопоставлял его с переводом Газы; в отношении ботаники Геснер точно так же работал с подлинником и переводом Теофраста. Трактат Геснера существенно повлиял на формирование латинской естественнонаучной терминологии, при этом часть лексики он заимствовал из переводов Газы. В связи с этим важно выяснить, как Геснер относился к переводческим решениям грека: что брал на вооружение, а что отвергал. Произведенная в статье попытка классификации отсылок к переводам Феодора в первой книге «Истории животных» Геснера дает новые сведения о месте Газы в становлении естествознания.

Ключевые слова: Феодор Газа, Конрад Геснер, Аристотель, Теофраст, история биологии, естественнонаучная терминология, латинские переводы, гуманистическая латынь.

G. M. Vorobyev

Theodore Gaza's Latin translations criticized in Conrad Gesner's Historia animalium

The article presents an attempt to shed light on the attitude of Conrad Gesner, the author of a fundamental zoological treatise of the early modern period, *Historia animalium*, towards Theodore Gaza's Latin translations of Aristotle's *De animalibus* and Theophrastus' *De plantis*. Gesner's main source of information on animals was the Greek text of Aristotle that he collated constantly with Gaza's translation; as for botany, he worked in the same way with the *De plantis* and its translation by Gaza. The vocabulary of Gesner's treatise that depended to a certain extent on Gaza's translations, in its turn, influenced a lot the formation of modern Latin zoological and botanical terminology. Due to this fact it seems important to investigate which Gaza's solutions he adopted and which ones he rejected. So, the attempt to classify the references to Gaza's translations in the first book of Gesner's *Historia animalium* gives a better idea of Theodore's role in the formation of modern natural science.

Keywords: Theodore Gaza, Conrad Gesner, Aristotle, Theophrastus, history of biology, terminology of natural science, Latin translations, humanist Latin.

* Воробьев Григорий Михайлович — аспирант филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, grisparrow@gmail.com

История бытования текстов Аристотеля, их перевода, комментирования и использования в качестве материала для новых сочинений отражает различные этапы развития науки, философии, филологии. В Западной Европе рецепция аристотелевского наследия осуществлялась в первую очередь через посредство латинских переводов. Так, трактаты Аристотеля «История животных», «О частях животных» и «О возникновении животных», традиционно объединяемые под названием «*De animalibus*», служили основным источником сведений по зоологии от античности вплоть до XVIII в. [см., например: 1, с. 62–63] и несколько раз переводились на латынь.

С XIII в. существовали два латинских перевода «*De animalibus*», выполненные Михаилом Скотом и Вильгельмом из Мербеке. В начале 1450-х гг. Георгий Трапезундский выполнил новый латинский перевод, однако он не получил широкой известности [8, р. 214]. С последней четверти XV в. использовался перевод, созданный в Италии византийским гуманистом Феодором Газой (1400/1410–1475/1476): он взялся за него в 1454 г. и завершил лишь в начале 1470-х гг. [5, р. 483–488; 8, р. 88].

Американский исследователь Джон Монфазани пишет об огромном авторитете перевода Газы, подчеркивая его влияние на *constitutio textus* целого ряда греческих изданий Аристотеля [8, р. 214–217; ср. также, 5, р. 503–505, и 10, р. 253–254]. Этот перевод стал важным источником и для комментариев к аристотелевским сочинениям [9, *passim*]. Так, на нем основывался комментатор Аристотеля Агостино Нифо. Современный исследователь деятельности Нифо Стефано Перфетти отмечает, что при комментировании текстов «О частях животных» и «О возникновении животных» Нифо существенно отклонялся от трактовок Газы, а в «Истории животных», которая наиболее разнообразна в отношении терминологии, Нифо почти неукоснительно следовал Газе [11, особенно р. 298; ср.: 8, р. 214]. В указанных работах Монфазани и Перфетти речь идет о роли Газы в традиции издания и комментирования аристотелевского текста. Рецепция его перевода в самостоятельных естественнонаучных сочинениях XVI–XVII вв. практически не изучена, хотя разработка данного вопроса могла бы предоставить новые данные о происхождении современной зоологической терминологии. Пока существует лишь одна небольшая работа на эту тему, имеющая обзорный характер. Она касается роли латинских переводов Аристотеля в развитии ихтиологической номенклатуры в XVI–XVIII вв. [4].

В связи с этим представляется важным и интересным рассмотреть влияние перевода Газы на труды швейцарского ученого Конрада Геснера (1516–1565), создателя основополагающего зоологического трактата раннего Нового времени, который называется так же, как сочинение Аристотеля, «История животных», и в котором особенно много внимания уделено уточнению терминологического аппарата [см., например: 3, р. 42–73].

Достаточно бегло ознакомиться с латинским текстом Геснера, чтобы стало ясно, что мнение Газы имело для него очень большое значение: швейцарский энциклопедист, задавшийся целью собрать все доступные сведения о животном мире, не только отталкивался от греческого текста Аристотеля, но и постоянно сравнивал его с латинским переводом. О важности Газы для Геснера свидетельствует уже тот факт, что он вставляет в предисловие

к «Истории животных» большой отрывок из предисловия Газы к переводу «De animalibus» [7, р. [XX–XXI]; 2, р. 8–10].

Для выяснения вопроса о том, каким образом Геснер работал с переводом Газы, в чем он следовал его латинизации, а что критиковал, мы выявили и проанализировали по первому изданию первой книги «Истории животных» Геснера [7] (современного издания до сих пор не существует) все случаи эксплицитного упоминания Газы как переводчика (он упоминается 160 раз: как *Gaza*, как *Theodorus* или как *Theodorus Gaza*) и разделили их на группы и подгруппы в соответствии с определенными критериями (см. ниже). Главные выводы сделаны на основании статистического подсчета, для наглядности каждая группа обозначена примерами.

В первую очередь нас интересовали пассажи из сочинения Геснера, содержащие прямые отсылки к переводу «De animalibus», однако мы учитывали отсылки и к другим переводам Газы. Кроме «De animalibus» Аристотеля Геснер при создании своей «Истории животных» работал с другими источниками. Например, он использовал «Historia plantarum» Феофраста, когда речь шла о растениях, названия которых восходят к названиям того или иного животного, или когда речь шла о корме животных, о лекарствах, применявшихся в ветеринарии, о действии ядов и т. п. При этом, как и в случае с Аристотелем, кроме греческого текста Феофраста Геснер держал перед глазами латинский перевод, выполненный все тем же Газой. Иногда Геснер прибегал и к другому трактату Феофраста, «De causis plantarum», в оригинале и в переводе Газы. Эти два сочинения традиционно объединяются под общим заголовком «De plantis» [12]. Изредка в первой книге Геснера используются и другие переводы Газы: перевод псевдоаристотелевских «Проблем» [см.: 13], «Проблем» Александра Афродисийского и даже трактат по военному делу Элиана Тактика [об этих переводах см.: 6, р. 267–269]. При указании мест в тексте источников мы используем следующие сокращения: НА — «Historia animalium», РА — «De partibus animalium», НР — «Historia plantarum». Номера страниц «Истории животных» Геснера отсылают к пагинации первого издания [7].

Итак, в достаточно большом количестве случаев (62 из 160) Геснер следует переводу Газы (назовем эти случаи **группой 0**), т. е. перенимает у него латинский эквивалент греческого слова Аристотеля или Феофраста, заимствует его конъектуру или просто выражает согласие с ним в выборе того или иного чтения рукописной традиции греческого текста. Геснер уделяет большое внимание рассуждениям о соответствии значений греческих и латинских слов, но иногда, вводя в свой трактат какой-либо термин, он просто дает его греческую форму по тексту Аристотеля или Феофраста и единственный латинский эквивалент со ссылкой на перевод Газы, который будет использовать в дальнейшем. Например, на с. 77 Геснер перечисляет греческие названия отделов желудка коровы по РА 674b14–15 и переводит их на латынь, ссылаясь на версию Газы: «κοιλία καὶ κερύφαλος καὶ ἐχίνοσ καὶ ἦνυστρον, quae Latine, interprete Gaza, sic reddi possunt: *venter, arsineum sive reticulum, omasum, abomasum*», т. е. «κοιλία καὶ κερύφαλος καὶ ἐχίνοσ καὶ ἦνυστρον, которые на латыни, согласно переводу Газы, могут быть переданы так: *venter, arsineum* или *reticulum, omasum, abomasum*». Любопытно, что слово *abomasum* — это введенный Газой неологизм. На с. 406,

перечисляя в описании ежа (греч. ἔχινος, лат. у Геснера *echinus*) другие значения этого слова, Геснер пишет в том числе: «*Echinus Aristoteli est pars ventris ruminantium (ut et Hesy chius scribit), Gaza omasum transfert*», т. е. «ἔχινος у Аристотеля — это часть желудка жвачных (как пишет и Гесихий), Газа переводит *omasum*». Существенно, что в описании коровы, как показано выше, включен именно вариант Газы, а не *echinus*. Иногда, чтобы не утяжелять текст, Геснер опускает греческую цитату и дает только латинскую версию Газы. Например, на с. 234 Геснер приводит пассаж НА 536b27–30 о снах у собак только на латыни и добавляет: «*pec aliter Graeca habent, quae cum Gaza translatione contulimus*», т. е. «точно так же в греческом тексте, который мы сравнили с переводом Газы».

Переходя к случаям, в которых Геснер не следует переводу Газы (98 из 160), надо выделить в первую очередь те, в которых он не критикует перевод прямым текстом, а отмечает латинский вариант Газы, предпочитая при этом другой (**группа 1**). Таких случаев 42 из 98. Чаще всего это выглядит следующим образом: на с. 971, опираясь на НА 502a18–19, Геснер передает *κυνοκέφαλοι* транслитерацией *synoccephali* и использует постоянно именно такую форму, однако сообщает, что «*Gaza apud Aristotelem canicipites transtulit*», т. е. «Газа перевел у Аристотеля как *canicipites*».

Что касается случаев, в которых швейцарский ученый эксплицитно критикует перевод (56 случаев из 98), то среди них следует выделить те, где Геснер не объясняет, почему Газа допустил ошибку (**группа 2**, 38 случаев из 56), и те, где он делает предположение о причине неверного перевода Газы, пытаясь тем самым смягчить его вину (**группа 3**, 18 из 56).

В большинстве случаев из группы 2 критика Геснером перевода Газы содержит аргументацию (подгруппа 2b, 23 из 38), но в некоторых случаях — нет (подгруппа 2a, 9 из 38). В подгруппу 2a входит, например, следующее место, относящееся к НР III.5.3.11: «*τὰ ὑτέρ ῥίζων, Gaza non recte vertit quae fibris suffulta sunt*», т. е. «*τὰ ὑτέρ ῥίζων* Газа неправильно перевел как *quae fibris suffulta sunt*», с. 135. К подгруппе 2b можно отнести, например, такие случаи: «*Gaza μῦας ἀρουραίου Aristotele sorices reddit, quod non probo. Sorex enim sylvestris non agrestis est, ut in eius historia dicam*», т. е. «Газа переводит *μῦες ἀρουραίου* у Аристотеля как *sorices*, что я не одобряю. Ведь *sorex* — лесная, а не полевая <мышь>, как я скажу в исследовании о ней», с. 831 (НА 580b16); по поводу НР VI.5.1.3 Геснер пишет, отвергая кальку Газы: «*Gaza pro myacantho spinam murilem reddit. Videtur autem Theophrastus de rusco intelligere: nam is quoque myacantha cognominatur apud Dioscoridem*», т. е. «Газа передает *μυάκανθος* как *spina murilis*. Однако Феофраст, как кажется, имел в виду *ruscus*, ведь у Диоскорида этот последний тоже называется *μυάκανθα*», с. 814. В подгруппу 2c (6 из 38) входят тривиальные случаи, в которых справедливость критики очевидна и не требует аргументации, поэтому они не могут быть отнесены ни к 2a, ни к 2b, например, по поводу «*De instruendis aciebus*» Элиана, XX.2.10: «*In Tacticis Aeliani interprete Gaza pro duodecim non recte legitur duobus*», т. е. «В “Тактике” Элиана в переводе Газы вместо *duobus* неверно читается *duodecim*», с. 584.

Кроме приведенного деления на подгруппы а–с случаи из группы 2 различаются по форме подачи мнения Газы. Иногда просто констатируется неправота переводчика, как в примере для подгруппы 2a выше; иногда Геснер выражает

неудовольствие, например о НР IX.9.6.7: «in Theodori translatione hoc etiam mihi displicet, quod...», т. е. «в переводе Газы мне также не нравится, что...», с. 54; один раз — недоумение: «...Gaza in translatione sua de bobus tantum hoc scripsit, de equis omisit: quod miror, cum Graecus textus expresse sic habet...», т. е. «...Газа в своем переводе написал это только о коровах, а о лошадях пропустил: меня это удивляет, ведь в греческом тексте ясно написано так...», с. 449 (НА 506a10); часто Геснер прямым текстом осуждает Феодора, например говоря о трактовке слова καυλός в НР IX.19.3.4–5, он критикует Плиния, а затем и Газу: «Reprehendus est etiam Theodorus, qui in Theophrasti loco iam citato <...> sic vertit <...>. Absurdissimus hic error est.», т. е. «достоин порицания и Феодор, который в цитированном месте Теофраста <...> переводит так <...>. Это грубейшая ошибка», с. 113, а по поводу НР IX.18.7.3 Геснер пишет: «...ut Theodorum omnino taxem, qui scolopendrium in Theophrasto linguam cervinam improprie converterit», т. е. «...так что я решительно осуждаю Газу за то, что он у Теофраста неподходящим образом перевел σκολοπένδριον как *lingua cervina*». Имеются случаи, в которых критика выражена, напротив, очень мягко, что приближает их к группе 1, например на с. 136 по поводу НР III.11.5.6–6.2: «...quae quidem ego, longe aliter quam Gaza, sic verterim...», т. е. «...что, правда, я бы перевел совсем не так, как Газа, — следующим образом...»; на с. 983, видимо по поводу НА 545b1, Геснер пишет: «Graece σῦς dicitur de porco, ὕς de porca. <...> Alibi tamen Aristoteles ὕν foeminino genere profert de utroque sexu, more scilicet Attico; quem in hoc Gaza Latine etiam, nescio quam recte, imitatur», т. е. «По-гречески σῦς говорится о самце свиньи, ὕς — о самке. <...> Однако в других местах Аристотель использует ὕς, женского рода, для обоих полов, по аттическому обычаю; в этом, не знаю насколько правильно, ему подражает Газа и на латыни».

В **группе 3** можно выделить две подгруппы. Подгруппа 3a (9 случаев из 18) включает места, в которых Геснер объясняет неверный перевод Газы ошибкой переписчиков: речь идет либо о порче текста в греческих рукописях, которыми пользовался Феодор, либо о порче текста в списках его перевода (такие искажения, разумеется, должны были отразиться и на тексте печатных изданий). Например, на с. 118 Геснер пишет о редком глаголе ἀτταμελέω (НА 572b19, 611a8–9): «Quam vocem Gaza *coarmentari* reddit, contrario plane sensu, ut recte observavit Erasmus; *dearmentari* enim potius vel *abarmentari* vertendum erat; et sic forsitan ille vertit, perverterunt autem librarii», т. е. «Это слово Газа передает как *coarmentari*, конечно, с противоположным <должному> значением, как верно заметил Эразм; ведь надо было, скорее, перевести *dearmentari* или *abarmentari*; и он, возможно, так и перевел, а исказили переписчики». Такая эмендация текста Газы позаимствована Геснером из «Адагий» Эразма, I.1.43.44–45.

В подгруппу 3b (9 из 18) входят объяснения неверных переводов Газы, основанные на попытке восстановить ход его мысли. Например, на с. 164 Геснер предполагает, что ясное утверждение Аристотеля (НА 499a14–16), что у бактрийских верблюдов два горба, а у аравийских — один, было потому превращено Газой в неоднозначное, что он не хотел противоречить авторитету Солина (XLIX.9), утверждавшему обратное: «Impulit eum fortassis Solinus, ut de industria ambigue verteret. Is enim errore manifesto contra quam debuit, Arabicis tubera duo, Bactrianis unum attribuit», т. е. «Возможно, это Солин подтолкнул его к тому,

чтоб от усердия перевести двусмысленно. Ведь тот, явно ошибаясь, приписывал аравийским два горба, а бактрийским — один». На с. 151 Геснер пишет по поводу PA 663a14: «In eo loco Gaza obscurius vertit: *quibus pari aduncitate cornua reflexa inter se orbem colligunt*. Possent enim accipi haec verba, tanquam de aliis quoque similiter aduncorum cornuum animalibus eo in loco tractasset Aristoteles, quod tamen non apparet», т. е. «В этом месте Газа перевел весьма мутно: *quibus pari aduncitate cornua reflexa inter se orbem colligunt*. Действительно, эти слова можно было бы принять, как если бы Аристотель в этом месте говорил и о других животных с подобным образом загнутыми рогами, — этого, однако, не наблюдается».

Безусловно, разнообразие случаев обращения Геснера к переводам Газы не ограничивается приведенными примерами. Во-первых, здесь рассмотрена только первая из пяти книг «Истории животных» Геснера. Во-вторых, истинный размер групп случаев может незначительно отличаться от приведенного в силу возможной неточности в числе выявленных упоминаний Газы (из-за чего некоторые случаи могли быть пропущены), а также в силу неоднозначного характера некоторых пассажей группы 1, которые в зависимости от трактовки, в принципе, можно отнести и к группам 0 или 2. Тем не менее уровень погрешности не настолько велик, чтобы повлиять на соотношение размера групп случаев и тем самым на выводы, которые можно сделать уже на данном этапе исследования.

Итак, на основании приведенной классификации случаев обращения Геснера к переводам Газы можно сделать следующие наблюдения. Из 160 мест Геснер следует переводам греческого гуманиста в 39,4% случаев (группа 0), не следует им в 60,6% случаев (группы 1–3), т. е. в целом Геснер настроен критически по отношению к переводам Феодора. Если исключить маргинальные случаи рассмотрения прочих переводов Газы (6 из 160) и взять только те 154 случая, которые относятся к «*De animalibus*» Аристотеля (101 случай) и «*De plantis*» Феофраста (53 случая), то бросаются в глаза следующие факты. Из случаев обращения к переводу Аристотеля Геснер соглашается с Газой в 44,6% (группа 0), а в 55,4% расходится с ним во мнении (группы 1–3), тогда как в переводе Феофраста Геснер перенимает перевод Газы всего в 28,3% случаев (группа 0), а в 71,7% отвергает его перевод (группы 1–3). То есть Геснер, видимо, больше доверяет мнению Феодора в его переводе Аристотеля, чем в переводе Феофраста. Любопытно, что в отношении перевода Феофраста критика Геснера жестче, чем в отношении перевода Аристотеля: из групп 1–3 в случае Феофраста наиболее объемна вторая (эксплицитная критика, без попыток оправдания Газы, 44,7%), тогда как в случае Аристотеля из групп 1–3 с 53,6% лидирует первая (имплицитная критика).

Частота обращений к переводам Газы показывает, что в глазах Геснера вес Феодора как толкователя Аристотеля был значительным: частое сравнение вариантов Газы с вариантами Плиния, а также попытки оправдать обнаруженные у Газы ошибки говорят о высокой авторитетности перевода. Однако, рассмотрев разные случаи обращения Геснера к переводам Газы, можно заключить, что швейцарский гуманист относился к переводческим решениям Феодора гораздо строже, чем Агостино Нифо и, видимо, большинство современников.

Остается отметить, что полученные данные носят вспомогательный характер, ведь в статье приведена лишь наиболее общая классификация форм

отношения Геснера к переводам Феодора. Его взгляд на особенности перевода: неологизмы, заимствования, конъектуры, интерполяции, проявления непоследовательности и т. п. — будет рассмотрен отдельно. Впоследствии планируется провести также специальное исследование о судьбе отдельных зоологических терминов Газы, чтобы выяснить, какие из них прошли через «фильтр» Геснера трактата и попали в терминологическую систему современной биологии, а какие были отсеяны Геснером и остались в прошлом. Кроме Геснера будут рассмотрены также Улиссе Альдрованди, Ян Йонстон и другие крупные трансляторы латинской зоологической терминологии в XVI и XVII вв., что позволит точнее оценить роль Феодора Газы в развитии языка естественных наук.

ЛИТЕРАТУРА

1. Старостин Б. А. Аристотелевская «История животных» как памятник естественнонаучной и гуманитарной мысли // Аристотель. История животных. — М.: РГГУ, 1996. — С. 7–68.
2. Aristoteles. De animalibus / interpr. Theodoro Gaza. — Venetiis: Iohannes de Colonia et Iohannes Manthen, 1476 (GW 2350).
3. Bäumer Ä. Geschichte der Biologie. — Bd. 2. Zoologie der Renaissance — Renaissance der Zoologie. — Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Peter Lang, 1991.
4. Beullens P. Aristotle, his translators, and the formation of ichthyologic nomenclature // Goyens M., De Leemans P., Smets A. (eds.). Science translated. Latin and vernacular translations of scientific treatises in Medieval Europe. — Leuven: Leuven University Press, 2008. — P. 105–122.
5. Beullens P., Gotthelf A. Theodore Gaza's translation of Aristotle's *De animalibus*: content, influence and date // Greek, Roman and Byzantine studies. — 2007. — N 47. — P. 469–513.
6. Buchwald W. u. a. (Hrsgg.). Tusculum Lexicon. — München: Heimeran Verlag, 1963.
7. Gesner K. Historia animalium. Liber I. — Tiguri: Christophorus Froschoverus, 1551.
8. Monfasani J. The Pseudo-Aristotelian *Problemata* and Aristotle's *De Animalibus* in the Renaissance // Grafton A., Siraisi N. (eds.). Natural particulars. Nature and the disciplines in Renaissance Europe. — Cambridge [Mass.]; London: MIT Press, 1999. — P. 205–247.
9. Perfetti S. Aristotle's zoology and its Renaissance commentators (1521–1601). — Leuven: Leuven University Press, 2000.
10. Perfetti S. 'Cultius atque integrius' Teodoro Gaza, traduttore umanistico del *De partibus animalium* // Rinascimento. — 1995. — Ser. II. Vol. 35. — P. 253–286.
11. Perfetti S. Metamorfosi di una traduzione: Agostino Nifo revisore dei *De animalibus gaziani* // Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale. — 1996. — N 22. — P. 259–301.
12. Theophrastus. De historia et causis plantarum / interpr. Theodoro Gaza. — Tarvisiis: Bartholomaeus de Confaloneriis, 1483 (GW: M45920).
13. Ventura I. Translating, commenting, re-translating: some considerations on the Latin translations of the Pseudo-Aristotelian *Problemata* and their readers // Goyens M., De Leemans P., Smets A. (eds.). Science translated. Latin and vernacular translations of scientific treatises in Medieval Europe. — Leuven: Leuven University Press, 2008. — P. 123–154.

РЕМАРКА И ЦИТАТА В ДРАМАТУРГИЧЕСКОЙ АДАПТАЦИИ РОМАНА «ОПАСНЫЕ СВЯЗИ» КРИСТОФЕРА ХЭМПТОНА

В статье рассматривается театральная адаптация эпистолярного романа Шодерло де Лакло «Опасные связи» (1782), созданная английским драматургом Кристофером Хэмптоном (1984). Приводится сравнительный анализ первоисточника и пьесы с точки зрения сюжета, образов главных героев и стилистики. Выявляется прием прямого цитирования для изложения содержания ключевых писем «Опасных связей» в диалогичной структуре драмы. Определяется роль ремарки в составлении психологических портретов действующих лиц, а также описании знаковых сцен. Хэмптон блестяще справился с прямым переводом романной формы в драматургическую, практически полностью представив произведение Лакло на сцене. Драматург продемонстрировал вневременную ценность классического романа, выглядящего актуальным и на современных театральных подмостках.

Ключевые слова: Лакло, Хэмптон, французская литература, драматургическая адаптация, ремарка, цитата.

M. R. Abdullina

Remarks and quotations in the Christopher Hampton's theatrical adaptation of the novel "Dangerous Liaisons"

The article considers the British playwright Christopher Hampton's theatrical adaptation (1984) of the epistolary novel "Dangerous Liaisons" (1782) by Choderlos de Laclos. The article provides a comparative analysis of the original source and the play's plot, the main characters and stylistics. The method of direct quotation is used to describe the content of the most significant letters in the dialogic structure of the drama. The article considers the role of remarks in creating psychological profiles of the main characters and significant episodes. Hampton made a brilliant direct translation from the form of novel into the drama. The playwright showed the value of the timeless classic novel that still looks relevant on the stages of modern theater.

Keywords: Laclos, Hampton, French literature, theatrical adaptation, remark, quotation.

* Абдуллина Марина Ринатовна — аспирант кафедры зарубежной литературы Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, marina-abdullina@rambler.ru

Роман Шодерло де Лакло «Опасные связи» (1872) и его драматургические переработки пользуются большой популярностью на театральных площадках мира. В 2009–2014 гг. только в России на его основе было поставлено более десяти спектаклей в столичных и провинциальных театрах. Одна из самых популярных адаптаций романа — пьеса английского драматурга Кристофера Хэмптона (Christopher Hampton, род. 26 января 1946). Ее премьера в 1984 г., с Аланом Рикманом в роли Вальмона и Лесли Дункан в роли Мертей, стала международной сенсацией. В числе последних российских спектаклей — «Опасные связи», 2012, постановка Искандера Сакаева, Русский театр, Стерлитамак; «Вальмон. Опасные связи», 2013, постановка Дарьи Поповой, Театр им. Маяковского, Москва; «Опасные связи», 2013, постановка Павла Хомского, Театр им. Моссовета, Москва.

Хэмптон в своем творчестве уделяет значительное внимание пересмотру классических сюжетов прошлого, его интересует, как могли бы разрешиться «вечные конфликты» в современности. Драматург берется за реализацию разнообразных творческих проектов; например, в «Полном затмении» он рассматривает противоречивые отношения между двумя французскими поэтами — Верленом и Рембо, в «Опасном методе» — развитие представлений о природе человеческой психики в трудах Фрейда и Юнга. Но во всех его работах прослеживается живой интерес автора к внутреннему миру исключительных личностей. Так, Хэмптона привлекают неординарные герои эпистолярного романа Лакло.

«Опасные связи» Хэмптона — пьеса в трех актах. Пространственно-временные характеристики этой драматургической адаптации наиболее близки к первоисточнику. Действие ее, как указывает в ремарках автор, разворачивается в течение осени и зимы в середине восьмидесятых годов XVIII в. в гостиных и спальнях различных особняков и замков в Париже и его пригородах, а также в Венсенском лесу. Именно в этом месте в романе Дансени назначает дуэль Вальмону: «между восемью и девятью утра у ворот Венсенского леса близ деревни Сен-Манде», здесь же наступает трагическая развязка в пьесе в седьмой сцене: «Туманное декабрьское утро в Венсенском лесу. Светает. В одном конце сцены Вальмон и Азолан, в другом Дансени и его слуга. Вальмон, не торопясь, выбирает шпаги, взвешивая их в руке» [3, с. 83].

Шодерло де Лакло проявил себя как блестящий стилист, индивидуализировав каждого персонажа посредством его письма, Хэмптону же предстояло воссоздать тех же героев на устно-речевом уровне мизансцен. Основных действующих лиц драматург оставляет в полном составе: виконт де Вальмон, маркиза де Мертей, госпожа де Турвель, мадам де Воланж, Сесиль Воланж, Дансени, тетушка Розмонд, Азолан, Эмилия и слуги. Дансени у Хэмптона — изначально поклонник Сесиль, не учитель музыки, хотя «они даже иногда поют дуэтом», — говорит Мертей.

Ведущие сюжетные линии романа Лакло сохраняются в сценической адаптации: давняя любовная связь между маркизой де Мертей и Вальмоном, оболечение Вальмоном госпожи де Турвель, его интрига с юной Сесиль и зеркальная интрига Мертей с кавалером Дансени.

В эпистолярном романе читатель имеет возможность узнать о внешности героев и их внутреннем мире по отзывам и суждениям других персонажей,

нарисовать их портрет, сопоставив разные точки зрения. Более того, действующие лица романа раскрываются автором по мере развития сюжета, они меняются, их образы динамичны. В драматургическом произведении Хэмптона герои статичны, их характеристики однозначно прописаны автором, они точно и лаконично указаны в ремарках.

Маркиза, видная дама, вдова со средствами.

Сесиль, миловидная стройная блондинка лет пятнадцати, которая рассеянно следит за игрой матери и изредка прикрывает зевок ладонью.

Розмонд и Турвель. Первая в свои восемьдесят четыре года и при артрите жива, умна, отзывчива; второй двадцать два года, красива и, опровергая отзывы Мертей, одета в изящный балахон простого полотна.

Кавалер Дансени, рыцарь Мальтийского ордена, пылкий молодой человек лет двадцати, красивой наружности.

Эти исходные портреты представляют собой готовый шаблон, изначально заданные координаты, исходя из которых действие будет развиваться ожидаемым и определенным образом.

Хэмптон детально разбирает роман Лакло, переписывая для пьесы многие эпизоды, так или иначе демонстрирующие психологические характеристики персонажей. К примеру, эпизод с башмачником, описанный Лакло в Письме 1 от Сесили Воланж к Софи Карне, помещается в первую сцену пьесы, и представляет Сесиль неопытной в общении с мужчинами.

Воланж. Я ей говорю: «Сиди и помалкивай, пока тебя о чем-нибудь не спросят». А то все невпопад. Вчера решила, что башмачник пришел к нам отобедать.

Сесиль. Зачем вы так, маман. Просто он меня напугал: упал на колени да как схватит за ногу!

Мертей. А ты уже подумала, что он собирается сделать тебе предложение [3, с. 56].

Так же точно цитируется знаменитый романский эпизод с пюпитром, описанный Вальмоном в Письме 46, где виконт, откровенно забавляясь, сочиняет пылкое послание Турвель, используя в качестве подставки для бумаги спину своей любовницы Эмили. Эта сцена, являющаяся весьма показательной, фиксируется Хэмптоном в пьесе с помощью ремарки третьей сцены первого акта.

Эпистолярность переходит из структурообразующей характеристики романа в его драматургическую адаптацию. Хэмптон перенимает традиции личного письма, стараясь на современной сцене максимально сохранить дух будуарной культуры Франции XVIII в. — некоторые сюжетные повороты решаются при помощи цитирования писем действующих лиц друг другу. Вальмон осыпает Турвель чувственными посланиями, Дансени и Сесиль имеют возможность общаться исключительно через письма, через письмо госпожа де Воланж предупреждает Турвель о порочных сторонах личности виконта.

Хэмптон следует предельной детальности в ключевых моментах истории «Опасных связей», которые он переписывает практически слово в слово. Эпизод с предложением Мертей об интриге с Сесиль описан в романе в Письме 2 от маркизы де Мертей к виконту де Вальмону:

Вам известно его нелепое предубеждение в пользу монастырского воспитания и еще более смехотворный предрассудок насчет какой-то особой скромности блондинок. Я, право, готова побиться об заклад: хотя у маленькой Воланж шестьдесят тысяч ливров дохода, он никогда не решился бы на этот брак, будь она брюнеткой и не получи воспитания в монастыре [1, с. 14].

Это суждение практически дословно цитируется в пьесе, в сцене первой:

У него была смехотворная теория, что блондинки изначально скромнее и достойнее уважения, чем прочие девицы. А еще он отдавал безоговорочное предпочтение монастырскому образованию. И вот он нашел идеальную пару. Уверю вас, будь она брюнеткой и без монастырского образования, он бы даже не посмотрел в ее сторону. Поймите, для него главное — гарантированная добродетель [3, с. 58].

Драматург вкладывает тексты романских писем в уста героев своей пьесы, не отклоняясь от изначальной стилистики Лакло, так как его интересует не столько речевая реализация действующих лиц, сколько психология их реакций. Именно в авторских ремарках Хэмптон реализует свой психоаналитический интерес, внушая героям те или иные чувства. Автор адаптации стремится пропустить историю великих либертенов (*либертинаж* — идейное течение XVII–XVIII вв., основанное на интеллектуализме и свободной морали) будуарного века через сознание современного ему зрителя второй половины XX в. Культура массовых коммуникаций тяготеет к минимизации действий, к упрощению форм, к стандартизации. Поэтому в своей адаптации Хэмптон сосредотачивает внимание на двух главных героях — Вальмоне и Мертей, остальные же образы он использует лишь в качестве демонстративных материалов психологической игры «Опасные связи».

Виконт де Вальмон, обозначенный Хэмптоном ремаркой «Он необыкновенно элегантен» [3, с. 57], заметно смягчает свой образ по сравнению с героем Лакло.

В романе это развращенный, бесчувственный эгоист, видящий весь окружающий мир только в качестве средства достижения своих целей — бесконечных удовольствий для самолюбования. Любая крайность характера, проявление чувствительности — его слабость, которая приводит Вальмона к внутреннему кризису, к трагедии тщеславия. Виконт пытается следовать главному принципу либертена — «не попасть под власть тех законов, которые управляют обычным человеком, не стать жертвой чувств, не подчиниться обману чувственности» [2, с. 194]. В своих письмах романский виконт представляется читателю то циничным мизантропом, то фальшивым романтиком. Но и первое, и второе — крайние точки его личности. Об истинных движениях души мы можем узнать между строк, из восприятия его другими персонажами.

В пьесе же Вальмон достаточно прозрачен, более уязвим. К примеру, уже в одной из начальных сцен он едва ли не проговаривается маркизе де Мертей о своих чувствах:

Вальмон. Я попросил бы вас выбирать выражения. Вы говорите о женщине, которую я...

Мертей. Да?

Вальмон. Которой я увлечен. После вас я впервые увлечен так сильно... Что ж, если любовь — это когда ты думаешь о своем предмете с утра до вечера и грезишь о нем с вечера до утра, то я, пожалуй, влюблен [3, с. 60].

В то же время, несмотря на более мягкую оболочку, основа его сущности остается прежней — блестящий плод светской и интеллектуальной культуры с неизменно гнилым нутром.

Волянж. ...так уж он устроен, что прежде, чем открыть рот, обязательно прикинет, в кого бы выпустить запас своего яда... он знатен, богат и отменно учтив... многие побаиваются приобрести в его лице врага. Никто не испытывает к нему ни малейшего уважения, однако все с ним подчеркнуто обходительны [3, с. 57].

Вальмон представлен в пьесе как азартный игрок, увлеченность которого часто сказывается на результатах разыгранной партии. Хэмптон описывает в ремарках его живые ребяческие реакции самохвальства: он «гримасничает», «доволен собой», «разряжается хохотом». Он более легкомыслен по сравнению со своим романным предшественником, однако не менее успешен в практиках обольщения и использования других людей. Вальмон умело манипулирует чувствами Турвель, пользуется пособничеством своего верного слуги Азолана, не отказывает себе в удовольствиях общения с куртизанками, поразительно легко делается сексуальным «репетитором» малышки Сесиль. На протяжении пьесы виконт не скупится на грязные делишки, забавляясь и упиваясь своей безнаказанностью, но в решающие моменты драматург оставляет Вальмону право на раскаяние.

Так, в сцене разрыва с госпожой де Турвель Вальмон пользуется формулой, подсказанной ему Мертей: «Я ничего не могу с собой поделаться». Твердя это в ответ на каждый вопрос Турвель, Вальмон лишней раз демонстрирует свою едва ли не младенческую слабость, поистине удивительную для столь тонкого психолога. Нравственный провал виконта фиксируется Хэмптоном с помощью ремарки: «Вальмон направляется к выходу. Секундное выражение торжества сменяется болезненной, горестной гримасой. В глазах страх и раскаяние» [3, с. 80].

Столь ненавистные Вальмону поражения следуют одно за другим: разрыв с Турвель, фиаско на дуэли с Дансени. Так же, как и в романе, в финальном предсмертном признании Вальмона раскаяние звучит уже словами самого героя: «...я рад умереть, так как жизнь без нее невозможна. Скажите ей, что если я был когда-нибудь по-настоящему счастлив, то только с ней» [3, с. 84].

Герои Лакло — представители либертинажа, определяющего их поведение сообразно нравам высшего общества. Они осознанно плетут *Опасные связи*,

отдавая себе отчет во всей глубине своего падения. Герои Хэмптона продолжают эту философскую традицию:

Вальмон. Вы невозможны. Вы в сто раз хуже, чем я могу стать. С тех пор, как мы взялись осуществить эту невинную затею, вы обратили в нашу веру уже столько язычников, что я с моими скромными успехами чувствую себя неопытным семинаристом.

Мертей. Так оно и есть [3, с. 60].

Маркиза де Мертей несколько не отличается от своей романной героини — она лихо заправляет искусные интриги «Опасных связей» в упряжку своего самолюбия. В пьесе маркиза, «видная дама, вдова со средствами», лишается блестящей партии, разыгранной в романе с Преваном, но продолжает придумывать себе не менее увлекательные развлечения. Лицемерие — главная краска всех ее игр, она блестящая актриса, Хэмптон указывает на эту черту ремаркой: после ухода Воланж «тон ее голоса совсем иной».

Мертей упивается своей властью и, подобно романной развратнице, получает удовольствие от ощущения собственного превосходства и безнаказанности. У Лакло, Письмо 6: «Он назвал бы меня “изменницей”, а это слово всегда доставляло мне удовольствие. После слова “жестокая” оно для женского слуха всего приятнее» [1, с. 20] Так и в пьесе ее определяющая черта — жестокость, утверждает устами самой героини: «Разве “предательство” — не любимое слово в вашем лексиконе? Мертей. О нет... “жестокость”. В нем я слышу истинное благородство» [3, с. 60].

Жестокость маркизы — чувство не столько врожденное, сколько намеренно приобретенное. В романе Шодерло де Лакло раскрывает читателям природу личности маркизы в Письме 81 посредством ее собственной рефлексии, в результате которой Мертей отчетливо признает изначальную целенаправленность ее душевных стремлений к интеллектуальному и волевому превосходству над другими. Об этой тщательно воспитанной в себе либертенской жестокости маркиза сообщает Вальмону в диалоге первой сцены второго акта:

Год моего траура я употребила на то, чтобы завершить свое образование. Моралисты наставляли меня, как надо выглядеть в свете, философы — что следует думать, романисты — как можно выпутаться из любой ситуации. После такой школы мне оставалось только отшлифовать свое мастерство [3, с. 63].

Так, в пьесе Хэмптона маркиза представляется наиболее самодостаточной личностью, твердой и верной своим идеалам.

Хэмптон развивает игровое начало в романе Лакло, связанное с подслушиванием, подглядыванием. К примеру, Азолан выслеживает Турвель, а Мертей устраивает целые представления, задействовав других персонажей истории без их ведома. Так, во втором акте она предлагает Вальмону посмотреть «некоторую сценку». Она принимает в гости мадам де Воланж, в то время как виконт прячется за ширмой. Ремарка здесь призвана усилить комизм ситуации.

Главное для маркизы в этих нечестных играх — тотальная победа. В романном письме 145 от маркизы де Мертей:

Чистосердечно признаю, что эта победа льстит мне больше всех, которые я когда-либо одерживала. Вы, может быть, найдете, что я очень уж высоко ценю эту женщину, которую прежде так недооценивала? Нисколько. Ведь победу-то я одержала вовсе не над ней, а над вами [1, с. 346].

Сцена развязки между Вальмоном и Мертей буквально дословно списана с этого письма.

Вальмон. Ничто не доставляет женщине такой радости, как победа над другой женщиной.

Мертей. Да, но моя победа, виконт, была одержана не над ней.

Вальмон. Не над ней? Над кем же?

Мертей. Над вами [3, с. 79].

Противостояние двух сильных личностей, которые в охоте за превосходством раскидывают сети опасных связей, оканчивается объявлением войны и неизбежной трагедией.

В пьесе главные интриганы Вальмон и Мертей представлены соразмерно своему присутствию в романе Лакло, а вот остальные персонажи хоть и сохранены, но прописаны весьма условно.

К примеру, госпожа де Турвель. Эта героиня Лакло обладает массой характеристик, демонстрирующихся в романе, от подчеркнуто-сдержанной, временами фанатично религиозной и аскетичной, верной долгу супруги до страстной женщины, способной беззаветно отдать свое чистое сердце любимому человеку. Ее образ во всей полноте раскрывается именно в любви. Душевная сила, склонность к самопожертвованию — те черты, которые ярко выделяют ее на фоне блестящих злодеев.

У Хэмптона же Турвель прописана довольно схематично. В самом действии она появляется лишь трижды, но ее появления глубоко продуманы (завязка, кульминация, развязка): в замке мадам де Розмонд (вторая сцена второго акта), в сцене соблазнения (вторая сцена третьего акта) и сцене разрыва (пятая сцена третьего акта). Ее реплики немногословны, богаты вздохами и придыханиями. Ремарки автора эмоционально однозначны: «Турвель, мертвенно-бледная, откинулась в шезлонге», «Турвель близка к обмороку», «Турвель истерически кричит».

Этот образ подается Хэмптоном только лишь в качестве примера марионетки в руках опытных кукловодов. Автор отдает дань трагедии этой героине лишь в финальной сцене: «*Волаж.* Мы задались вопросом, кто из нашего окружения больше других счастлив и достоин зависти. И в один голос сказали: мадам де Турвель» [3, с. 84].

Подобно исключительно жертвенному образу Турвель, немногословен и образ юной Сесиль, который подается в пьесе весьма примитивно.

В романе Лакло Сесиль, изначально являвшая собой лишь неопытное наивное создание, по мере воспитания, преподаваемого Вальмоном и Мер-

тей, раскрывается в своей индивидуальности. Она открывает неожиданные для такой героини черты характера — изворотливость, неопытную хитрость, скрытые порочные желания и страстный темперамент. Еще более удивительным кажется ее решение уйти в монастырь после разыгравшейся трагедии. Этот образ Шодерло де Лакло разработал предельно правдиво, от чего получал в свой адрес обвинения в аморализме по отношению к юному поколению.

У Хэмптона Сесиль появляется лишь в трех сценах и имеет весьма поверхностный образ. В первый свой выход — зевает, скучает и тут же засыпает в гостях у Мертей, чем гипертрофирует в своей простоте изначальный образ этой скромной воспитанницы монастыря. Затем она, не терзаясь излишними сомнениями, делается сообщницей Вальмона: передает через него письма, делает ключ от собственной комнаты. Все это происходит в ее жизни так, будто она поддается течению, без присутствия какой бы то ни было внутренней борьбы. Хотя в романе Шодерло де Лакло все эти остроумные приемы стоили Вальмону серьезных усилий из-за душевных колебаний героини, воспитанной по жестким нравственным канонам.

Эта героиня Хэмптона не имеет права на собственный голос и глубокие переживания. Драматург чересчур легкомысленным поведением неопытной девицы демонстрирует юношескую несостоятельность в столкновении с жестокой действительностью. В финале пьесы Сесиль снова оказывается в монастыре, но вопрос о ее судьбе остается открытым — мадам де Воланж подумывает даже отдать ее за Дансени.

Если в романе крах развращенной философии обрушивается прямо на голову своим приверженцам, обезображивая и унижая Мертей, то в пьесе она до конца остается верна себе. Именно слова маркизы, зачинательницы сетей опасных связей, становятся завершающими в этой зловещей партии: «Что ж, продолжим игру».

Хэмптон до последних строк пьесы в ремарках уверяет читателей в неисчерпаемой силе жестокости: «Слова Мертей действуют на обеих дам умиротворяюще. Игра возобновляется, все дышит покоем. Свет медленно гаснет, на заднике проступают явственные очертания гильотины» [3, с. 85].

И лишь финальная ремарка автора дает понять, что трагедия маркизы последует уже после занавеса. За счет этого драматургического решения чувство трагизма усиливается, ведь история продолжается после занавеса, она не завершена, но доподлинно определена в своем безнадежном завершении.

Таким образом, в пьесе Кристофера Хэмптона «Опасные связи» все персонажи сохраняют изначальную сюжетную и смысловую нагрузку, задуманную автором романа, правда несколько стандартизировано. С одной стороны, это упрощение образов объясняется спецификой драматургического произведения, где все должно изображаться весьма условно. С другой стороны, задача Хэмптона — рассмотреть психологию движений героев на статичной сцене, продемонстрировать типичные человеческие слабости и пороки: жажду власти, ненасытность, лицемерие, эгоизм, тщеславие. Все эти черты наиболее точно отражает развернутая психологическая ремарка, которая способствует вскрытию подтекста эпистолярного романа Лакло. Также ремарка выполняет

важную описательную функцию в качестве пояснения к сюжету или для передачи ключевых деталей (сцена с пюпитром).

Работа Хэмптона может расцениваться не как авторская интерпретация «Опасных связей» для современников, а как блестящий перевод этого произведения из романной формы в драматургическую. За счет активного использования прямого цитирования писем главных героев Вальмона и Мертей сохраняется глубина и стилистика первоисточника. Благодаря тонкому вписыванию текста Лакло в диалогичную форму сюжет развивается динамично, а театральные герои даже в запыленных костюмах XVIII в. выглядят актуально.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лакло Шодерло де. Опасные связи. — М.: Мартин, 2012. — 400 с.
2. Лукьянец И. В. Французский роман второй половины XVIII века: (автор, герой, сюжет). — СПб.: С.-Петербург. гос. ун-т культуры, 1999. — 229 с.
3. Хэмптон К. Опасные связи: пьеса в трех актах по мотивам одноименного романа Шодерло де Лакло / К. Хэмптон // Суфлер: Журнал зарубежной драматургии. — Вып. 1 (97). — М.: Рудомино, 1992. — С. 55–85.

ПОЭТИКА ПОРЯДКА В «МЫСЛЯХ» ПАСКАЛЯ

Статья посвящена описанию архитектоники «Мыслей» Блеза Паскаля. «Мысли» — неоконченный, незавершенный текст, состоящий из фрагментов. Нахождение его смысла возможно на основе так называемой поэтики порядка, обоснованной самим автором произведения. За отправную точку рассуждения взята жанровая оптика апологии.

Ключевые слова: Блез Паскаль, «Мысли», поэтика, порядок, архитектоника, фрагмент, тематика, апология.

*C. Yu. Kashlyvik
Poetics of "order" in Pascal's "Pensées"*

The article deals with the architectonic of Blaise Pascal's "Pensées". "Pensées" is the text combined with fragments. Its plot may be found in poetics of "order". The thematical and compositional center is the genre of apology.

Keywords: Blaise Pascal, "Pensées", poetics, order, architectonic, fragment, theme, apology.

Блез Паскаль (1623–1662) неотделим от литературной современности Франции XVII в. Каждая из культурных эпох, прошедших после Паскаля, предлагает собственное прочтение его главного произведения — «Мыслей». Три века издатели, писатели и философы, верующие и атеисты спорили о «Мыслях» и об их авторе. Так сложилась целая «плеяда Паскалей»: Паскаль назидательный (издание Пор-Рояля, аббата Боссю), Паскаль-атеист (выбранные места из «Мыслей», изданные д'Аламбером или Вольтером), Паскаль-суеверный, почитатель «амулета» (Кондорсе), Паскаль-скептик (Кузен), Паскаль — байроновский романтик, «родной брат» Рене, Вертера и Гамлета (Шатобриан), Паскаль-эклектик (Аве), Паскаль разочарованный (Шестов), Паскаль-рационалист (Молинье), Паскаль-протестант (издание

* Кашлявик Кира Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» — Нижний Новгород, kachlavi@rambler.ru

Астье), Паскаль-янсенист (Брюнетьер, аббат Бремон), Паскаль-антиянсенист (Блондель) [12, с. 1–2], Паскаль-картезианец, антикартезианец, марксист, экзистенциалист, величественный мизантроп, не считая паскалевских вариаций Сюареса, Жида, Валери, Пеги, Мориака [15]. Реконструкция мысли Паскаля представляется сложнейшей задачей, с которой сталкиваются не только исследователи, но и читатели, открывающие «Мысли».

Хотя «Мысли» — текст неоконченный, его можно отнести к образцовым произведениям. «Мысли» — книга, которая осталась незавершенной не только из-за смерти автора, но, по мысли С. С. Аверинцева, «по каким-то собственным внутренним законам: с точки зрения традиционной концепции жанра книга без жанра, книга неделанная, несостоявшаяся, так сказать, некнига, нелитература, которая, однако, оказалась самым жизненным шедевром века» [1, с. 113]. Пограничное состояние произведения, выделенное Аверинцевым, как оппозиция книге без жанра, неделанная, несостоявшаяся / некнига, нелитература с точки зрения жанровых теорий Нового времени заключает в себе возможность рассуждения о соотношении «текста» и «произведения» в поэтике Паскаля.

С одной стороны, есть материальный текст, рукописи Паскаля, «одна из образующих сложной художественной структуры», «один из компонентов художественного произведения» [6, с. 37–38]. С другой — художественным произведением, произведением литературы его делают идейно-эстетические представления, например, его первых издателей, введших «Мысли» в ореол литературы XVII в.

Рассуждая о жанре, в котором мог быть написан последний паскалевский текст, часто упоминают об апологии. Отсюда и второе гипотетическое название произведения — «Апология христианской религии» (*Apologie de la religion chrétienne*). Слово «апология» отсутствует в произведении Паскаля. Возможно, его слово, бытовавшее в XVII в., — «книга или речь, написанная в оправдание кого-либо» (*un livre ou discours fait pour justifier quelqu'un*) (*Dictionnaire de Furetière*, 1690. Цит. по: [13, р. 757]), — в полной мере не отвечало замыслу автора. Однако свидетельства современников, история замысла вкупе с многочисленными фрагментами текста позволяют вписать эту незаконченную книгу в контекст литературного и теологического жанра апологии.

Анализируя «Мысли» в апологетической традиции, протоиерей Александр (Чистяков) указывает на частотность апологий в конце XVI — начале XVII в. Интенсивность жанра связана с ситуацией, возникшей во Франции в период с 1594 по 1662 г.: с религиозными войнами, контрреформой, а также с появлением нового типа интеллектуала — «либертина» (*libertin*) [11, р. 241–257]. В этом контексте «Мысли» имеют содержательные и стилистические «антимодели» и «модели» [11, р. 257–286]. Паскаль действительно упоминает в «Мыслях» апологетов раннего христианства. Так, вспоминает он Иустина Философа. В истории церковной литературы Иустин Философ, цитируемый и почитаемый Паскалем, является одним из создателей жанра апологии:

L 485/S720 Если бы его не отозвали в Египет домашние заботы, он разорил бы Селевка еще успешнее, говорит Юстин; И вознамерился он стать господином всего египетского царства [7, с. 219] (*s'il n'eût point été rappelé en Egypte*

par des raisons domestique, il aurait entièrement dépouillé Seleucus, dit Justin; Et ainsi il pensera à se rendre maître de tout l'empire d'Égypte (méprisant la jeunesse d'Épiphane, dit Justin) [18, p. 1268].

Обращаясь к Тертуллиану, Паскаль вновь указывает на традицию апологии:

L 868/S440 Тертуллиан: *nunquam ecclesia reformabitur* [7, с. 317];

L 970/S417–418 Тертуллиан: (Ной) мог точно так же восстановить в уме книгу (Еноха), уничтоженную яростью потопа, как Ездра мог это сделать со всеми еврейскими книгами, уничтоженными во время Вавилонского пленения («Об одежде женщин», I, 3) [7, с. 471] (Tertullien: *Perinde potuit abolefactam eam violentia cataclysmi, in spiritu rursus reformare: quemadmodum et Hierosolymis Babylonia expugnatione deletis, est omne instrumentum Judaicae litteraturae per Esdras constat restauratum. Tert. livre I, De cultu feminarum, c. 3* [18, p. 1033]).

Из ранних апологетов христианства, память жанра трудов которых повлияла на формо-содержательное единство «Мыслей», принято также называть «Сентенции» Сикста и «Строматы» Климента Александрийского [11, p. 319].

Паскаль упоминает и о современниках, отдавших дань жанру апологии: сухо о последователе Монтеня, «крупнейшем из моралистов конца XVI века», «знаменитом католическом проповеднике, авторе богословского трактата “Три истины” (“Les Trois vérités”, 1593), в котором защищал истинность существования бога — против атеистов, истинность христианства — против “неверных”, и истинность католицизма — против протестантов» Пьере Шарроне [4, с. 334]:

L 780/S644 Предисловие к первой части. Поговорить о тех, чьим предметом было познание самих себя, о делениях Шаррона, удручающих и скучных [7, с. 287] (Préface de la première partie. Parler de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même; des divisions de Charron, qui attristent et ennuient [18, p. 1171]);

и пунктирно о Гроции:

L 498/S736 Два храма славы. И.Х. придет. Агг. 2.7.8.9.10. Малахия. Гроций [7, с. 230] (Le second temple glorieux, Jésus-Christ y viendra: Aggée, II, 7-8-9-10; Malachie. — Grotius [18, p. 1290]).

К близкому кругу влияний на «Мысли» относят также апологетические труды Мерсенна, Сено и Сийона [11, с. 258]. Как и предшественники, Паскаль высказывается против сугубо рационального объяснения веры. Однако в «формустремлении» замысла он вполне самостоятелен [10, с. 573].

Размышление *In cordibus vestris* о выборе апологетического языка ведет его к Библии:

L 303/S334 Ремесленник говорит о богатстве, судейский рассуждает о войне, о королевском сане и т. д., но хорошо о богатстве говорит богатый, король спокойно говорит об огромном даре, который только что сделал, а Бог хорошо говорит

о Bore [7, с. 162] (Un artisan qui parle des richesses, un procureur qui parle de la guerre, de la royauté, etc. Mais le riche parle bien des richesses, le roi parle froidement d'un grand don qu'il vient de faire, et Dieu parle bien de Dieu [18, p. 997]).

Стилевой моделью для Паскаля становится Библия.

Внутри «Мыслей» потенциал апологии жанрово обнаруживает себя в пластах текста, сосредоточенных на защите и доказательстве христианского видения мира. При этом «Мысли» не являются жанровым синонимом «Апологии».

«Мысли» — название условное, не дающее целостного представления о произведении. В контексте творчества Паскаля название «Pensées» подразумевает мнение, взгляд и замысел одновременно.

В жанровом отношении «Мысли» не имеют точных аналогий в истории литературы и если сравниваются, то с «Опытами» Монтеня. Они также обладают непринужденной манерой повествования, ведут к размышлениям над насущными вопросами бытия, о природе человека и о повседневной жизни.

В «Мыслях» Паскаль обращается к проверенному в «Письмах к провинциалу» жанру письма — письма-диалоги и письма-речи, обращенные к неверующим, очерчивает стилистические векторы, требующие других жанровых форм: философские размышления, ироничные зарисовки о природе человека, поэтические пассажи о мироздании, сказовые новеллы, притчи (L 113, 434/S145, 686), длинные максимы (L 48/S81), максимы-сентенции (L 412/S31), пословицы (L 60, 77/S94, 112) [19, p. 136–137].

Стоит отметить, что в истории французской литературы XVII в. восприятие «прерванного дискурса изменяется... в 60-е годы», после того, как в 1663 г. де Ларошфуко «запустил» в хождение рукописные варианты «Максим» перед тем, как издать их [14, p. 110]. Он как будто проверял функциональность кратких формул мысли и подготавливал читателей к их восприятию, так как в словесности, по мнению Ж. Лафона, «прерванный дискурс очень долгое время считался не чем иным, как неудачей содержания» [14, p. 114]. Таким образом, фрагментарность «Мыслей» отражает эстетические направления словесности века.

Однако «Мысли» — не сборник цитат и афоризмов, но текст в становлении, где каждый фрагмент (мысль) обладает не только логическим содержанием, но и определенным количеством динамической энергии, направленной на поиски структуры и порядка произведения [12, p. 5].

Здесь уместно вспомнить «замечание Ц. Тодорова о том, что истинный шедевр всегда создает собственный, уникальный жанр» [9, с. 8]. Паскалевский текст — это синтез жанров, обладающий романским многоголосием. При этом доказательство того, что христианская религия

L 12/S46 заслуживает почтения, потому что хорошо знает человека. Привлекательна, потому что обещает истинное благо [7, с. 82] (la religion chrétienne vénérable parce qu'elle a bien connu l'homme. Aimable parce qu'elle promet le vrai bien [18, p. 846]),

a priori основано, по мысли Менара, «на существовании нескончаемой диалектики и на разрешении противоречий в христианском откровении и в личности Иисуса Христа» [16, р. 365].

Целеполагание изображения ценностей христианского мира находит отражение в архитектонике «Мыслей».

«Апология христианской религии» — двусоставное произведение. Рисунок замысла делится на литературную и теологическую части [17, р. 29]:

- [1] Порядок [11] Д. П.-Р.
- [2] Суета [12] Начало
- [3] Ничтожество [13] Покорность и сила разума
- [4] Скука [14] Преимущество
- [5] Мнения целого народа [15] Переход
(зачеркнуто)
- Причина вещей [15 bis] Природа испорчена
- [6] Величие [16] Ложность других религий
- [7] Противоположности [17] Сделать религию
привлекательной
- [8] Развлечение [18] Основания
- [9] Философы [19] Иносказательный закон
- [10] Высшее благо [20] Равнины
- [21] Бесперывность
- [22] Доказательства Моисея
- [23] Доказательства Иисуса
Христа
- [24] Пророчества
- [25] Особые иносказания
- [26] Христианская мораль
- [27] Заключение.

Связующим звеном в сочетании литературной и теологической частей является тематический раздел [15] «Переход» («Transition»), повествующий о

L 199/S230 «соединении вещей духовных с телесными» и представляющий попытку автора, вслед за Блаженным Августином, объяснить «менее всего понятное»:

L 199 <...> Глядя, как мы соединяем вещи духовные с телесными, можно подумать, что такая смесь должна быть легко доступна нашему пониманию. Однако она нам менее всего понятна; человек для самого себя — самый загадочный предмет во всей природе, ибо он не может представить себе, что такое тело, и еще меньше — что такое дух, а менее всего — как тело может соединяться с духом. Вот предел сложности, а между тем это его собственное существо: «modus que corporibus adherent spiritus comprehendi ad homine non potest, et hoc tamen homo est» [7, с. 136].

Раздел состоит из заметок, тематически соединяющих переход от первой части ко второй. Последующие за «Переходом» разделы переводят размышления на иной уровень. По мнению Селье, произведение Паскаля должно

было обрамляться общим вступлением, вступлениями к каждой из частей и заключением.

Первая часть, по реконструкции Эрнста, открывается разделом *Порядок (Ordre)*, состоящим из двенадцати фрагментов [12, р. 17–47].

Темы фрагментов соотносятся с тематикой всей первой части: несправедливость людей; мировые религии — Магомет, Христос; развлечения; поиск доказательств верности христианской религии; благодать; тщета наук; ничтожество человека; бессилие философов; план и части задуманного произведения [7, с. 80–82].

Самое частотное слово раздела — *порядок (ordre)* (5 раз). «Порядок» показывает становление порядка как выражение замысла, основанного на системе координат веры. Обращает на себя внимание L 2 *Диалогический порядок (Порядок через диалоги) (Ordre par dialogues)*, что показывает поиски автором метода и формы сочинения. Кроме жанровой формы «диалоги» (dialogues), Паскаль пять раз упоминает об эпистолярной форме как жанровой возможности выстраивания первой части:

L 4 Письмо, побуждающее к поискам Бога / Lettre pour porter à rechercher Dieu;

L 5 Порядок. Увещательное письмо к другу, чтобы подвинуть его на поиски / Une lettre d'exhortation à un ami pour le porter à chercher...;

L 7 Письмо, указывающее на пользу доказательства. Через Машину / Lettre qui marque l'utilité des preuves, par la machine...;

L 9 В письме можно поговорить о несправедливости / Dans la lettre de l'Injustice...;

L 11 Порядок. После письма о необходимости поисков Бога написать письмо об удалении препятствий (Après la lettre qu'on doit chercher Dieu, faire la lettre d'ôter les obstacles).

Диалогичность «Апологии» Паскаля на жанровом уровне выражается в диалогах и эпистулах.

Интуиция апологета и опыт «Писем к провинциалу» подсказывают автору, что, вступив в *диалогический порядок*, собеседник переродится из «человека без Бога» в «человека с Богом». Здесь прослеживается двусоставная архитекtonика «Мыслей». Замысел должен быть раскрыт через природу («par la nature») и через Писание («par l'Écriture») [12, р. 39]:

L 6/S40 Первая часть: Несчастье человека без Бога.

Вторая часть: Радость человека с Богом.
иначе

Первая часть: что природа испорчена самой же природой.

Вторая часть: что есть Исцелитель, согласно Писанию [7, с. 81]

(Première partie: Misère de l'homme sans Dieu.

Deuxième partie: Félicité de l'homme avec Dieu.
autrement

Première partie: Que la nature est corrompue, par la nature même.

Deuxième partie: Qu'il y a un Réparateur, par l'Écriture [18, р. 844–845]).

Паскаль продумывает архитектонику перехода от видимого (человек и его природа) к невидимому (к вере, Исцелителю) в традиции двух уровней толкования Писания Блаженным Августином — от буквального к символическому [20, р. 517–572].

Автор формально и содержательно постулирует во Вступлении «диалогический порядок», то, что М. М. Бахтин называл «диалог на пороге» [3, с. 494]. Паскалем найден тип адресата/собеседника, очерчен общий рисунок апологии и ход доказательств.

Каждая из частей апологии должна была открываться предисловием.

Человеческая природа и ее испорченность — *Несчастье человека без Бога* <...> иначе <...> что природа испорчена самой же природой становятся главными темами первой части. Темы и мотивы разделов первой части — *Суэта; Ничтожество; Скука; Мнения целого народа; Причина вещей; Величие; Противоположности; Развлечение; Философы; Высшее благо, Начало, Покорность и сила разума; Преимущество* — рассматривают разные формы бытия мужчин и женщин, изображают человека и жизнь. В первой части показана драма человеческого сердца с его страстями, ничтожеством и величием. Здесь, как через два столетия в «Человеческой комедии» О. де Бальзака, «философские этюды», «аналитические этюды» и «этюды о нравах» должны были развернуться в эпопею о человеческой природе и обществе. Тематика первой части включает в себе матрицы развития романного слова на французской почве. Паскаль-писатель, подобно Шекспиру, помещает собеседника и персонажей в ситуацию спасения. В перспективе истории французской прозы такая точка зрения автора поднимает тему теологии романного слова. Антропоцентричный жанр апологии Нового времени сродни теологическому роману. В «Мыслях», книге несостоявшейся, есть все потенциалы бытования письменного слова Нового времени — слова профанного и слова сакрализующегося, бегущего овеществления. Это чутко восприняли О. де Бальзак, В. Гюго, писатели-католики и особенно П. Клодель.

Предисловию к первой части соответствует эскиз L 780/S644 фрагмента *Préface de la première partie* [18, р. 1171] (*Предисловие к первой части* [7, с. 287]). Писатель конкретизирует тему о философах, пирронистах и догматиках, начатую в общем вступлении к апологии.

Для Паскаля «так же как для Сен-Сирана и Янсениуса, философия “всегда была матерью еретиков”» [20, р. 534–535].

Вторая часть — *Радость человека с Богом* <...> иначе <...> что есть *Исцелитель, согласно Писанию* посвящена способам нахождения ответов на вопросы, заданные первой частью Апологии. Словарь названий разделов свидетельствует о теологической тематике второй части: *Переход; Природа испорчена; Ложность других религий; Сделать религию привлекательной; Основания; Иносказательный закон; Высшее благо; Равнины; Беспрерывность; Доказательства Моисея; Доказательства Иисуса Христа; Пророчества; Особые иносказания; Христианская мораль; Заключение*. В содержании есть традиционные тематические разделы. К ним можно отнести августиновские формулы *Природа испорчена; Высшее благо; канонические Основания; Равнины;*

Пророчества; Особые иносказания; Христианская мораль; Иносказательный закон, где речь идет о принципах толковании Писания. Есть части, в которых Паскаль-писатель обращается к богословию на свой манер. Имея цель *Сделать религию привлекательной*, Паскаль выстраивает рассуждения как доказательства в духе математического ума: *Беспрерывность Доказательства Моисея; Доказательство Иисуса Христа, Заключение*.

Замысел второй части, по текстологической реконструкции Ф. Селье, рассказан автором в L 780, 781/ S644 фрагменте и дополнен L 449/S690 фрагментом [21, р. 67–69]. Второе предисловие должно было повествовать *о тех, кто касались этого предмета* [познания Бога], с тех пор как испортилась человеческая природа. Паскаль намечает экзистенциальные темы для дальнейшего самопознания читателя.

Испорченность собственной природы оборачивается для человека инстинктивным и одновременно мистическим предощущением скрытого Бога (*Dieu caché*). Так переводит Паскаль знаменитую строку из пророка Исаии — *vere tu es deus absconditus* [Истинно Ты — Бог сокровенный] [7, с. 288].

Прерванная коммуникация, именно «communication», слово из технического словаря теологии, звучит у Паскаля, может быть восстановлена только через Иисуса Христа. При введении темы Иисуса Христа меняется стилистический регистр повествования. Обращаясь к читателю-собеседнику, чей слух подготовлен к пониманию веры, Паскаль использует «великолепное лирическое славословие» [21, р. 74]:

L 449/S690 Христианская религия не заключается в Боге — простом творце геометрических истин и круговорота стихий; это участь язычников и эпикурейцев. Она не заключается только в Боге, распространяющем Свой промысл на жизнь и блага человеческие и дарующему череду счастливых лет тем, кто Ему поклоняется; это удел иудеев. Но Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, Бог христиан — это Бог любви и утешения; это Бог, который наполняет душу и сердце тех, над кем властвует; это Бог, который помогает им ощутить внутренне свое ничтожество и Его бесконечное милосердие; который проникает в глубины их душ; который наполняет их смирением, радостью, верой, любовью; который их делает неспособными иметь другую цель, кроме Себя Самого [7, с. 201–202].

Паскаль формулирует свою важнейшую тему математически точно. Это тема — *порядок сердца (l'ordre du coeur)* (L 298/S329) [21, р. 76].

В Предисловии ко второй части апологии подтвержден диалогический порядок и жанровые формы его выражения, найден также стилистический регистр — *порядок сердца*, необходимый для доказательного разговора с равнодушным к религии человеком.

Продуманный порядок апологии, общее вступление, предисловия к частям логически предполагали заключительные части.

В содержании апологии закономерно указан XXVII раздел *Заключение (Conclusion)*. Однако его тематика и жанровое наполнение не отвечают обширному заключению, симметричному общему вступлению. Завершение замысла можно соотнести с Прозопопеей L 149/S182 из XI раздела *Д. II.-P.* Сокращение

«Д. П.-Р.» традиционно расшифровывают как «В Пор-Рояле» / «Для Пор-Рояля». Фрагменты, вошедшие в раздел, были написаны Паскалем для доклада, произнесенного перед «господами из Пор-Рояля» в 1658 г. Содержанием доклада, по воспоминаниям слушателей, стало изложение основных линий замысла апологии.

Корни художественного приема прозопопеи, выбранного писателем для изложения сути сочинения, уходят в ветхозаветную традицию Книги Притч Соломоновых (вспомним по ходу, что анаграмматические построения псевдонима Паскаля Соломон де Тюльти связаны с образом ветхозаветного царя Соломона). Автор повторяет темы и концепты апологии и апеллирует к божественному авторитету и перепоручает свой голос образу божественной Премудрости, «художнице», «строительнице, созидающей мир» [2, с. 159, цит. по: 8, с. 611]. Как и в ветхозаветной Книге, голос божественной Премудрости в «Мыслях» звучит «то скорбящим по поводу людского невежества и падения нравов, то неистово славящим разум, истину, взывающим к благоразумию»:

L 149/S182 «О, люди, — говорит она, — не ждите ни истины, ни утешения от людей. Я — та, что создала вас, я одна могу открыть вам вашу природу. Но теперь вы уже не таковы, какими я вас создала. Я сотворила человека святым, невинным, совершенным, наполнила его душу знанием и разумением, причастила его моей славе и чудесам. Око человеческое зрело тогда величие Божие. Тьма не ослепила его, и горести его не удручали. Но он не смог вынести такой славы, не впадши в гордыню. Он захотел сделаться средоточием для самого себя и не зависеть от моей помощи. Он отверг мое владычество и пожелал стать равным мне, ища свое блаженство в себе самом» [7, с. 120].

Прозопопея становится символом основной художественной идеи апологии — выразить порядок сердца. В прозопопее жанры «письма», «диалога», «рассуждения», выбранные для апологического доказательства, становятся «единым целым» [8, с. 609].

Архитектоника как целеполагание и достижение цели одновременно в поэтике «Мыслей» понята как общий порядок и его смысловое наполнение. Общий порядок апологии разделен на две части: литературную и теологическую. Автор продумывает архитектуру перехода от видимого (человек и его испорченная природа) к невидимому (к вере, к Исцелителю). Это соотносится с традицией двух уровней (буквального и символического) толкования Писания, идущей от Блаженного Августина. В общем Вступлении к апологии (раздел «Порядок») писатель очерчивает общий план; выбирает «диалогический порядок» в качестве коммуникативного вектора; обозначает тип адресата, находит основные жанровые модели — «письмо», «речь», «рассуждение», «диалоги», необходимые для достижения цели.

Продуманный порядок апологии, общее вступление, предисловия к частям логически предполагали заключительные части. Незавершенный характер «Мыслей» позволяет извлечь заключительные замечания из многих фрагментов. Определенным символом художественной идеи апологии — выразить

порядок сердца можно назвать прозопопею (L 149/S182). Прозопопея гармонично сочетает «разрозненные поучения и афоризмы», темы и вопросы о человеке и ответы на них высшего авторитета. Это циклическое «повторение пройденного» [5, с. 87] можно рассматривать как завершение апологии.

Абрис архитектоники апологии дает послыл к целостному взгляду на незавершенный текст «Мыслей» и нахождению порядка произведения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. — М.: Наука, 1986. С. 104–116.
2. Аверинцев С. С. София // Аверинцев С. С. София — Логос. Словарь. Киев: Дух и Литера, 2000.
3. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. М. Собрание сочинений. — Т. 3. Теория романа (1930–1961 гг.) / Ред. С. Г. Бочаров, В. В. Кожин. — М.: Языки славянских культур, 2012. — С. 340–511.
4. Вишневский А. А. Литература периода гражданских войн (конец XVI в.) // История французской литературы. — Т. I. С древнейших времен до революции 1789 г. — М.; Л.: Академия наук СССР, 1946. — С. 304–334.
5. Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. — М.: ББИ, 2008. — 554 с.
6. Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста. Структура стиха // Лотман Ю. М. О поэтах и поэзии. — СПб.: Искусство-СПб., 2011. — С. 18–132.
7. Паскаль Б. Мысли / Пер. с франц., вступительная статья и комментарии Ю. А. Гинзбург. — М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1996. — 476 с.
8. Синило Г. В. Поэтика Книги Сэфер Мишлей (Притчей Соломоновых) // Синило Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). — М.: Флинта, МПСИ, 2008. — С. 608–613.
9. Чекалов К. А. Формирование массовой литературы во Франции. XVII — первая треть XVIII века. — М.: ИМЛИ РАН, 2008. — 247 с.
10. Ярхо Б. И. Методология точного литературоведения: Избранные труды по теории литературы / Издание подготовили М. В. Акимов, И. А. Пильщиков, М. И. Шапир. Под общей редакцией М. И. Шапира. — М.: Языки славянских культур, 2006. — 927 с.
11. Chistyakov Al. Les “Pensée” de Pascal dans la Tradition apologétique. Thèse pour obtenir le grade de docteur de l’Université Paris-Sorbonne. Littérature française. Le 23 novembre 2013.
12. Ernst P. Approches pascaliennes. L’unité et le mouvement, le sens et la fonction de chacune des vingt-sept liasses titrées. — Bruxelles: Editions J. Duculot, 1970. — 709 p.
13. Ferreyrolles G., Sellier Ph. Notice. L’évolution du projet d’apologie // Pascal Bl. Les Provinciales. Pensées et opuscules divers. — Paris: La Pochothèque. Garnier, 2004. Textes édités par G. Ferreyrolles et Ph. Sellier. D’après l’édition de Louis Cognet pour “Les Provinciales”. — 1506 p.
14. Lafond J. Des formes brèves de la littérature morale aux XVI et XVII siècles // Les formes brèves de la prose et le discours discontinu. Actes du Colloque organisé par le Centre d’étude de la Renaissance. — Tours, 1981. Etudes réunies et présentées par J. Lafond. — Paris: Librairie Droz, 1985. — P. 110–127.

15. Lioure M. Quelques écrivains du XX siècle lecteurs de Pascal // L'accès aux "Pensées" de Pascal. — Paris: Klincksieck, 1993. — P. 21–45.
16. Mesnard J. Pourquoi les "Pensées" de Pascal se présentent-elles sous forme de fragments? // La culture du XVII siècle. Enquêtes et synthèses. — Paris: PUF, 1992. — P. 363–370.
17. Mesnard J. Les "Pensées" de Pascal. — Paris: Sedes, 1993. — 444 p.
18. Pascal Bl. Pensées // Les Provinciales. Pensées et opuscules divers / Textes édités par G. Ferreyrolles et Ph. Sellier. D'après l'édition de Louis Cognet pour "Les Provinciales". — Paris: La Pochothèque. Garnier, 2004. — P. 757–1449.
19. Sellier Ph. Rhétorique et apologie: "Dieu parle bien de Dieu" // Sellier Ph. Port-Royal et la littérature. — T. I. Pascal. — Paris: Honoré Champion, 1999. — P. 117–126.
20. Sellier Ph. Pascal et saint Augustin. — Paris: Editions Albin Michel, 1995. — 653 p.
21. Sellier Ph. Une Préface retrouvée de l'Apologie // Sellier Ph. Port-Royal et la littérature. — T. I. Pascal. — Paris: Honoré Champion, 1999. — P. 67–76.

УДК 811.161.1

Д. А. Кривенко*

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ЛЕКСЕМЫ ЗВЕЗДА В ТЕКСТЕ «ПАЛЕИ ТОЛКОВОЙ»: СЕМИОТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Древнерусские тексты — одна из самых перспективных областей для поиска особенностей этнического менталитета, а звезда — древнейший образ, наплававший новые значения веками. Истоки многих его библейских толкований зафиксировала переводная и оригинальная древнерусская литература. «Палея Толковая» относится к памятникам XI в., и образ звезды в ней выполняет не только эстетические, но и важные сюжетобразующие функции. Из чего Творец создавал Солнце, Луну, Звезды и Землю? Как устроена небесная твердь? Правы ли астрологи, убеждая людей в определяющей роли расположения звезд в судьбе человека, и как движутся на ней звезды? Отвечая на эти вопросы, автор «Палеи Толковой» пытается как можно глубже раскрыть смысл библейской истории. Богословский характер памятника определил особенности функционирования лексемы *звезда* в тексте. Выявлению и изучению семантического объема лексемы, а также его развитию в тексте «Палеи Толковой» посвящена данная статья.

Ключевые слова: звезда, Палея Толковая, лексема, значение, светило, знамение.

D. A. Krivenko

Peculiarities of the lexeme Star in the text "Poleya Tolkovaya": the semiotic aspect

Old Russian texts are one of the most perspective areas to search for the features of ethnic mentality. "Poleya Tolkovaya" was written in the 19th century. In it the image of Star performs not only aesthetic, but also important plot-functions. This article is devoted to identifying and exploring the semantic range and value of this lexical unit (Star) and its development in the text of this monument.

Keywords: Paleya Tolkovaya, star, lexical unit, meaning, light, sign.

Текст «Палеи Толковой» представляет собой пересказ книг Ветхого Завета с апокрифическими дополнениями и комментариями антииудейской направленности. В памятнике много богословских рассуждений, которые раскрывают символическое значение ветхозаветных событий как прообраза

* Кривенко Дарья Андреевна — аспирант кафедры русского языка Северо-Кавказского федерального университета, 105-111@mail.ru

событий Нового Завета. Элементы, из которых сложено повествование, восходят к ранним периодам христианской литературы, произведениям отцов Церкви. Древнехристианская литература, к которой принадлежит «Палая Толковая», все факторы бытия разрешала через богословскую аллегорию и о любом феномене говорила через символ. Эти глубокие символизации придают данному памятнику особое значение в истории христианско-богословской мысли.

Цель данной работы — проанализировать особенности функционирования лексемы *звезда* в интересующем нас памятнике и обнаружить все значения, которые она реализует в его тексте.

Звезда — одно из древних полисемичных слов в русском языке, значения которого наслаивались веками. Истоки многих его библейских толкований зафиксировала древнерусская литература, в частности — древнехристианская, к какой принадлежит «Палая Толковая». Поэтому, анализируя функционирование лексемы *звезда* в тексте памятника, необходимо сначала обратиться к словарям русского языка историко-этимологического характера с целью дать как можно полную картину исходных значений рассматриваемой лексемы. Так, Словарь русского языка XI–XVII вв. дает пять значений слова *звезда*. Первым указано прямое значение ‘небесное светило’, далее — ‘созвездие’, ‘геометрическая фигура, изображающая звезду’, ‘предмет церковной утвари в виде звезды’ и, наконец, ‘светлое пятно на лбу животного’ [5, с. 346]. Последнее значение нашло отражение также в Словаре Даля: «лошадь или корова со звездой на лбу» [2].

Историко-этимологический словарь русского языка П. Я. Черных [7], а также Словарь Древнего славянского языка, составленный по Остромирову Евангелию [5], дают одно основное значение слова *звезда*: «Небесное тело, по природе сходное с солнцем, представляющееся взору человека в виде светящейся точки на ночном (или вообще затемненном) небесном своде» [7, с. 319].

Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением императорской Академии наук, дает следующие толкования лексемы *звезда*: ‘светлое тело, блистающее на небе во время ночи’, ‘знак отличия, имеющий вид звезды, жалуемой от Государей вместе с орденом’, ‘видимая перед восхождением солнца на востоке, или планета Венера’, ‘видимая после захождения солнца на западе, также Венера’, ‘то же, что планета’, ‘комета’, ‘влияющая на судьбу человека (у суеверов)’, ‘белое на лбу пятно’ [6, с. 318].

Библейская энциклопедия Брокгауза дает четыре положения о звезде. Во-первых, говорится о картине звездного неба, которая «побуждала израильтян к молитве Богу, сотворившему звезды и знающему все звезды по их числу и именам» [3]. Здесь же рассматривается понимание Библией созвездия и делается вывод о том, что звездное небо «символизирует понятие ‘бесконечное множество’» [3], сотворенное Творцом. Бог направляет движение звезд, определяет очертания созвездий, решает, взойдет светило или нет. Во-вторых, как полагал народ Израиля, звезды — это ‘существа, восхваляющие Бога и способные сражаться’ [3], но не божества. Энциклопедия поясняет, что служение звездам было запрещено, но иногда и израильтяне впадали в языческое служение. В-третьих, «Иисус называет среди знамений, возвещающих Его Второе

пришествие, изменения, касающиеся звезд. *Звезды* должны померкнуть перед наступлением особых судов Господних» [3]. То есть *звезда* — это знамение Божьего суда. В-четвертых, в переносном значении о Мессии говорится как о звезде, а также о проповедниках Богопознания — как о звездах, сияющих на небосклоне.

Библейская энциклопедия архимандрита Никифора дает схожую картину толкований лексемы, но также важную информацию. Дело в том, что под словом *звезда* «евреи разумели все созвездия, планеты и небесные тела, то есть все светила, за исключением Солнца и Луны, созданные Богом вместе с солнцем и луной в четвертый день творения» [1].

Необходимо отметить, что звездам в «Палее Толковой» уделяется много внимания, анализируемая лексема используется в этом памятнике часто: в тексте, обработанном А. М. Камчатновым, на который опирается данное исследование, *звезда* повторяется около 40 раз.

В большинстве случаев лексема в единственном и множественном числе употребляется в прямом значении, т. е. как 'светлое небесное тело, блистающее на небе во время ночи' [7, с. 319]. Например: «В четвертый день Господь повелел светилам быть на небе — и Солнцу, и Луне, и *звездам*»; «Владыка хотел устроить и поставить под твердью светила — Солнце, Луну и бесчисленное множество *звезд*»; «Некоторые сочинители небылиц говорят, что Солнце и Луна со *звездами* движутся под землей»; «Всемогущий Художник разделил первый дивный единый свет на Солнце, Луну и *звезды*, <...> а половину воды Он возвел над сводом, чтобы сохранить ее, чтобы она не растеклась от тепла обоих светил и множества *звезд*» [4]. Важно обратить внимание на то, что лексема *звезда* во множественном числе чаще упоминается рядом с образами Солнца и Луны. Это характерно не только для текста «Палеи»: перед нами основные астрономические образы древнерусской литературы.

Встречается в «Палее» и значение путеводной звезды: «*Звезды* же существуют не без пользы: одни являются знаками для плавающих по морю, другие — знаками покоя для зверей; одни указывают путь перелетным птицам через обширные пространства, другие предостерегают рыб; одни назначены гадам, другие — для знамения людям» [4]. Встречается также Звезда как знамение божьего суда: «Ибо тогда силы небесные поколеблются, и *звезды*, словно листья, спадут с неба на землю»; «Падение *звезд* на землю произойдет из-за освобождения ангелов от своей службы управления *звездами*» [4].

В качестве звезд автор «Палеи» перечисляет планеты: «Иоанн Дамаскин рассказывает нам о семи планетах, или воздушных поясах: на первой планете — *звезда* Марс, на второй планете — *звезда* Меркурий, на третьей планете — *звезда* Юпитер, на четвертой планете — Солнце, на пятой планете — *звезда* Венера, называемая также Денницей: она появляется тогда, когда день сменяется ночью, а ночь — днем; на шестой планете — *звезда* Сатурн, на седьмой планете — Луна» [4].

В тексте «Палеи» встречается лексема Звезда и в значении «комета»: «Мы много раз видели, как *звезды* падают с неба. Понять это нужно так: когда тонкое облако поднимается на высоту, из него выходит влага и оно опалается от звездного жара; опаленное, оно быстро уносится ветром и погибает» [4].

Наконец, еще одно значение, которое встречается в памятнике — ‘влияющая на судьбу’. Однако автор «Палеи» прямо осуждает приверженцев астрологии, так как она ставит судьбу человека в зависимость от расположения светил: «Мы слышали, что некие пустословы считают, будто рождение людей [зависит] от звезд, вследствие чего один бывает русым, другой — белокурый или рыжим, третий — черным. Это ложное учение пришло от неверных греков»; «Бог сотворил все светила в четвертый день, [когда] Адама еще не было на земле, то чье же рождение знаменовало великое множество звезд?»; «Заблуждаются они [астрологи] и о богатстве и власти царей, князей и королей: если сын каждого из них наследует власть своего отца, то что — они все родились под одной звездой?» [4].

Итак, в тексте «Палеи Толковой» можно выделить шесть значений лексемы *звезда*: ‘небесное светило’, ‘путеводитель’, ‘знамение Божьего суда’, ‘планета’, ‘комета’, ‘судьба’. Безусловно, все значения лексемы *звезда*, выделенные в «Палее Толковой», обусловлены богословским содержанием памятника.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библейская энциклопедия. — 3-е изд. — М.: ЛОКИД-ПРЕСС, 2005. — URL: http://slovari.yandex.ru/~книги/Библейская_энциклопедия/Звезды/
2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. — М., 2008–2009. — URL: <http://slovardalja.net/word.php?wordid=10676>
3. Звезда // Библейская энциклопедия Брокгауза. — Ф. Ринекер, Г. Майер, 1994. — URL: <http://logosenc.org/brokgauz/zvezda.html>
4. Палея Толковая / Подготовка древнерусского текста и перевод на русский язык А. М. Камчатнова. — М., 2002. — URL: [http://www.staropomor.ru/Bogoslovie\(4\)/paleya.html](http://www.staropomor.ru/Bogoslovie(4)/paleya.html)
5. Словарь русского языка XI–XVII вв. — Вып. 5 (Е — ЗИНУТИЕ). — М.: Наука, 1978.
6. Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Императорской академии наук. — СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1847.
7. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь русского языка. — 3-е изд. — М., 1999. — Т. 1.

ЦЕРКОВЬ ВЕЛИКОЙ ТАТАРИИ (опыт лютеранской эkkлесиологии)

В статье рассматриваются вопросы лютеранской эkkлесиологии на примере представления Сведенборга о Церкви Великой Татарии. В отличие от католиков и православных, лютеране не возводят Церковь к временам апостолов, но исповедуют учение о невидимой Церкви, которая появилась сразу после грехопадения. Такой подход позволяет широко трактовать границы Церкви и включать в нее не только иудаизм, но также зороастризм и буддизм. Такой подход открывает широкие перспективы межрелигиозного диалога и проповеди Евангелия среди нехристианских народов.

Ключевые слова: лютеранство, Протоевангелие, эkkлесиология, Великая Татария, Невидимая Церковь, Сведенборг.

*A. I. Ivanenko
Great Tatar Church
(The experience of Lutheran ecclesiology)*

The article is devoted to questions of Lutheran ecclesiology on the example of the Swedenborg's concept of Great Tartary Church. Lutheran ecclesiology teach about invisible Church, which was founded at the beginning of human history. It has a difference from catholic and orthodox ecclesiology. It can regard Judaism, Buddhism and Zoroastrianism as a branches of One Church. It opens abroad possibilities for inter-religion discussions and evangelization of non-Christian peoples.

Keywords: Lutheranism, Protoevangelium, ecclesiology, Great Tartary, Invisible Church, Swedenborg.

В работе Э. Сведенборга «Открытый Апокалипсис» (*Apocalypsis Revelata*, 1766) содержится любопытный фрагмент «о древнейшем Слове, которое было в Азии до израильского Слова. Оно до настоящего времени сохраняется у народов, живущих общинами в Великой Татарии» [7, с. 46]. От этого фрагмента

* Иваненко Алексей Игоревич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного технологического университета растительных полимеров, iwanenkoalexu@hotmail.com

можно было бы отмахнуться, памятуя о том, что Сведенборг — «духовидец» со смазанной конфессиональной принадлежностью, а значит, его авторитет как теолога невысок. Как известно, сам Кант весьма критически высказывался о своем современнике в работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики», обнаруживая в книгах Сведенборга лишь «причудливую игру воображения» [2, с. 251].

Однако творения великого шведа не канули в небытие и привлекали внимание не только его экзальтированных последователей, но и исследователей его творчества. Прежде всего творчеством Сведенборга интересовались шведские ученые, среди которых можно выделить С. Sigstedt (1952) [13]. Также работы Сведенборга изучали такие исследователи, как E. Benz, L. Bergquist, C. Robsahm и S. Toksvig. В России в начале XXI в. монографию о Сведенборге написал В. М. Розин [6].

Кроме того, обращение к «Христианской догматике» (1934) конфессионального лютеранина Дж. Т. Мюллера (юрисдикция Лютеранской Церкви Синод Миссури) [5] позволяет внимательнее отнестись к словам Сведенборга.

В тексте «Открытого Апокалипсиса» Великая Татария связывается с местом обитания «татар», причем во времена Сведенборга родина татар не ограничивалась Средней Волгой, но охватывала широкие территории к востоку вплоть до Китая. Самым восточным татарским топонимом следует признать Татарский пролив в Охотском море, отделяющий остров Сахалин от материковой части Дальнего Востока. Таким образом, Великая Татария в общих чертах географически совпадает с территорией исторической России.

Если католическая и православная экклесиология исходит из «апостольской преемственности» как критерия истинной Церкви, то Церковь Великой Татарии есть не что иное, как христианские общины, образовавшиеся на указанной территории вследствие колонизации народов, изначально исповедующих христианство (русских, немцев, финнов и др.), или вследствие миссионерской работы с местным населением. «До израильского Слова» Церкви там быть не могло, ибо Церковь есть Тело Христово (*ecclesiae quae est corpus ipsius* — Еф 1: 22–23), а у Христа не могло быть тела до воплощения. В противном случае вместо термина «воплощение» пришлось бы использовать термин «перевоплощение», что явно неортодоксально. Приобщение людей к Церкви («воцерковление») происходит в Таинстве Евхаристии, которую Господь установил во время Тайной вечери. Для католиков решающее значение в деле формирования Церкви играют слова Иисуса Христа, обращенные к апостолу Петру: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф 16: 18).

Лютеранская экклесиология, начиная со сподвижника Лютера Филиппа Меланхтона, утверждает в 7-м артикуле «Аугсбургского исповедания», что Церковь — это «собрание святых» (*congregatio Sanctorum*), где верно проповедуется Евангелие и верно отправляются Таинства [12]. Если для католиков и православных церковным минимумом является Таинство Крещения, совершенное посвященным священником, то из-за протестантского принципа *sola fide* («только верой») «благодать Божия не привязана к Таинствам» [8, с. 142]. Норвежский теолог К. Ф. Вислеф замечал, что, хотя «крещение необходимо

для спасения», все же «нельзя сказать, что Крещение абсолютно необходимо» [1, с. 131], а «человек может спастись и без таинств» [1, с. 129]. То же утверждает в «Христианской догматике» и Дж. Т. Мюллер [8, с. 642].

Принципиальным моментом спасения оказывается вера в Христа, в общенную им Благоую Весть: «Вы уже очищены через Слово» (Ин 15: 3). Однако в конфессиональном лютеранстве спасительная вера начинается не с проповеди Иисуса Христа, а гораздо раньше. Мартин Хемниц заявляет, что «учение Евангелия было явлено Богом сразу после грехопадения» [8, с. 137]. Впоследствии это представление выразилось в понятии Протоевангелия [8, с. 109], что и позволяет Мюллеру заявить, что «Церковь Христова появилась сразу же после грехопадения, когда Бог объявил падшему человечеству о спасении верой в семя жены, которому надлежало разрушить дела дьявола» [8, с. 109]. При этом дается ссылка на библейский фрагмент из Книги Бытия (3: 15).

Справедливости ради стоит отметить, что данный пассаж был адресован змею и речь там идет не о спасении, а о «вражде». Тем не менее зафиксированное в 5-м артикуле «Формулы Согласия» [11] различие между Законом и Евангелием от этого не терпит ущерба. Мартин Хемниц убедительно доказывает присутствие упоминания о Евангелии в Книге пророка Исаи (40: 9; 52: 7; 61: 1), где оно обозначено еврейским словом *basar* (8, с. 76).

Примечательно, что первым мессией («помазанником», *christo*) назван персидский царь Кир (Ис 45: 1). Существуют различные версии датировки Книги пророка Исаи: от буквалистской (во дни царя Езекии, т. е. VIII в. до н. э.) до критической (времена царя Кира Великого, VI в. до н. э.) [3]. В пользу критической версии говорит и тот факт, что дочь Вавилона синонимична дочери Халдеев, что никак не могло быть истиной для времени царя Езекии, когда халдеи только-только осваивали Вавилонию. Кроме того, если критическая версия правдива, то мы можем объяснить появление мессианских ожиданий не только Откровением, но и внешним влиянием.

В самом деле, древние персы были последователями учения Заратустры, одним из аспектов которого была концепция Саошьянта (Спасителя) [10]. Помимо идей мессии, в зороастризме также присутствовали представления о Боге-Творце, Святом Духе, Конечном Суде, воскресении мертвых, очистительном пламени и дьяволе, которых мы не находим в первых книгах Библии. Подобно тому как как библейские тексты испытали на себе вавилонское влияние (сказание о потопе, Вавилонское столпотворение), можно предположить и персидское (зороастрийское) влияние. Это не отменяет догматический принцип «богодуховности» Писания (2 Тим 3: 16). Слово Божие могло воздействовать на пророка Исайю и посредством учения Заратустры, который, проповедуя благоую весть о грядущем спасении верных, также может считаться святым древней, хотя и не Ветхозаветной Церкви.

Монотеистический культ Ахура-Мазды (Ормузда) — верховного бога зороастрийцев был распространен не только в Древней Персии, которая охватывала обширные территории Ближнего Востока и Средней Азии, но и за ее пределами. Среди монгольских народов верховным богом считался Хормуста, сыном которого являлся Гэсер — предводитель светлых сил. Также образ мессии известен и буддистам под именем Майтрейи. К сожалению, не всегда точно удается да-

тировать зарождение концепции мессии, однако очевидно, что ее первоисточник находился на условной территории Великой Татарии, откуда Благая Весть Древнего Евангелия распространилась на буддизм и ветхозаветную религию. Существует также концепция влияния зороастризма на тибетскую религию бон [4, с. 406], откуда учение о Мессии могло проникнуть и в Монголию. Между тем тюркское тенгрианство и сибирский шаманизм не ведают Благой Вести, хотя муфтий Талгат Таджуддин [9], к примеру, считал тенгрианство доисламской формой монотеизма. Но для лютеранской экклесиологии монотеизм не является решающим критерием, поскольку «Церковь создана Евангелием» [1, с. 64].

Таким образом, мы можем реконструировать представление Сведенборга о древнейшей (доизральской) Церкви Великой Татарии, которая известна современным религиоведам как зороастризм. С точки зрения лютеранской экклесиологии, обнаруживающей Евангелие до воплощения Христа, иудаизм, зороастризм, буддизм и, возможно, тибетская религия бон могут считаться частями невидимой Церкви. Эту линию можно продолжить и дальше и вспомнить, что исламская религия также допускает веру в Махди — мессию.

Между тем 1-й артикул «Аугсбургского исповедания» осуждает ислам (магометанство) как ересь. Ересью с точки зрения конфессионального лютеранства является и римский католицизм, который классифицируется как «антихристианский культ» [8, с. 688]. Возникает вопрос: как соединить теоретическую экклесиологию предельно широко раздвигающей границы Церкви с практической экклесиологией, сужающей Церковь до границ конкретной деноминации?

Здесь необходимо непредубежденно рассмотреть само понятие «ересь». С одной стороны, оно оценивается в Священном Писании негативно: «Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся, зная, что такой развратился и грешит» (Тит 3: 10–11). С другой стороны, ересь как разномыслие может трактоваться нейтрально и не выводить за пределы Церкви: «Надлежит быть и разномыслиям между вами» (1 Кор 11: 19). Пожалуй, здесь существует один существенный нюанс: когда разномыслие переходит границы братолюбия и превращается в любовь к словопрению, то она превращается в грех.

Однако в лютеранской экклесиологии принципиальный догматический момент спасения по вере (*sola fide*) вступает в сложные отношения с не менее догматическим 7-м артикулом «Аугсбургского исповедания», где Церковь определяется также через присутствие Таинств [12]. Уточнение насчет Таинств представляется излишним. Несмотря на то что Евангелие было явлено людям сразу после грехопадения, в наиболее полной и окончательной форме оно было провозглашено Иисусом Христом, поскольку «Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин 1: 14). Ветхозаветная Церковь является истинной Церковью Христа до тех пор, пока она себя не противопоставила ему. Некрещеный еще может спастись, но отвергнувший крещение — нет (Мк 16: 16).

Подобным образом и гипотетическую дохристианскую Церковь Великой Татарии можно воспринимать лишь как ступень Откровения и «детоводитель ко Христу», но не как параллельное образование. Впрочем, расширенная экклесиология и пример Церкви Великой Татарии позволяют находить точки соприкосновения с традициями нехристианских народов и нести им свет спасительного Евангелия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вислеф К. Ф. Теология Мартина Лютера / Пер. с норв. В. Ю. Володина. — СПб.: Светоч, 2009. — 239 с.
2. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики / Пер. с нем. под ред. А. В. Гулыги // Кант И. Соч.: В 8 т. — М.: Чоро, 1994. — Т. 2. — 430 с.
3. Карташев А. Ветхозаветная библейская критика. — URL: <http://pagez.ru/olb/402.php> (дата обращения: 08.01.2015).
4. Кузнецов Б. И. История религии бон // Митра владыка рассвета. — Минск: АСТРА, 2000. — 512 с.
5. Мюллер Д. Т. Христианская догматика / Пер. с англ. К. Комаров. — Минск: Лютеранское наследие, 1998. — 764 с.
6. Розин В. М. Демаркация науки и религии. Анализ учения и творчества Эмануэля Сведенборга. — М.: ЛКИ, 2007. — 165 с.
7. Сведенборг Э. Апокалипсис открытый / Пер. с лат. В. Ю. Возовик. — М.: АСТ, 2003–942 с.
8. Хемниц М. Служение, Слово и Таинства. Энхиридион / Пер. с нем. В. Байдак, А. Байдак. — Минск, Лютеранское наследие, 2006. — 192 с.
9. Талгат Таджуддин биография. — URL: <http://persones.ru/biography-14440.html> (дата обращения: 18.10.2014).
10. Ясна 48:12 // Авеста. — URL: <http://blagoverie.org/avesta/yasna/ha48.phtml> (дата обращения: 18.10.2014).
11. Formula Concordiae (1576). URL: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds3.iii.iv.html> (дата обращения: 08.01.2015).
12. Melancthon Ph. Confessio Augustana (1530.) — URL: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds3.iii.ii.html> (дата обращения: 08.01.2015).
13. Sigstedt C. The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg. — URL: <http://www.swedenborgdigitallibrary.org/ES/epictc.htm> (дата обращения: 08.01.2015).

**ЕВРОПЕЙСКИЙ УРОВЕНЬ, РУССКИЙ ЯЗЫК,
БЕЛОРУССКИЙ АВТОР И ШАГ ВПЕРЕД
ДЛЯ УКРАИНСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**
Хромец И. С. Введение в антропологию Карла Ранера.
Монография. — Київ: Дух і Літера, 2014. — 168 с.

Книга Ирины Хромец «Введение в антропологию Карла Ранера», вышедшая в киевском издательстве «Дух і Літера» в такой непростой для Украины год, является наглядным свидетельством того, что украинское религиоведение не просто находится на пути в Европу вместе со всем нашим государством, а уже вправе чувствовать себя полноценной частью европейской науки о религии. Нормальная для европейских исследователей концентрация на узком аспекте творчества одного мыслителя, опора на общеевропейскую историографию, использование источников на различных языках (в том числе — на языке оригинала) свидетельствуют о высоком профессиональном уровне автора. При необходимости автор касается связи Ранера с другими выдающимися богословами и философами, но всегда старается вернуться к магистральной теме, не отвлекаясь на то, что не является основным предметом исследования. При этом заявленная в начале книги цель свидетельствует о том, что речь идет не о введении в творчество Ранера вообще, а о введении в его творчество постсоветского читателя, не знакомого с западно-европейской традицией исследования работ теолога, но уже созревшего до того, чтобы познакомиться с ней. «Показать возникновение, развитие и влияние этих ключевых антропологических идей (“предвосхищение бытия”, “сверхъестественный экзистенциал”, “человек как Слушатель Слова”. — Р. Х.) К. Ранера на основные темы его теологии и является задачей данной монографии» (с. 4). Кроме того, по свидетельству автора, монография призвана заполнить лакуну, обусловленную отсутствием солидных исследований антропологии Ранера на русском языке (с. 5). Как пишет автор, в западноевропейской науке уже существуют обстоятельные работы, посвященные антропологическому учению Карла Ранера, тогда как русскоязычный (и украиноязычный) читатель как раз испытывает нехватку знаний об одном из величайших христианских мыслителей XX в. Безусловно, стоит отметить, что заявленные цели были достигнуты в ходе исследования, кроме того, были реализованы и некоторые другие, косвенные, задачи.

Концентрация исследования на одном (наиболее существенном, с точки зрения автора) аспекте творчества одного мыслителя позволяет решить сразу

несколько косвенных задач, помимо основной цели — заполнения лакуны, вызванной отсутствием исследований антропологии Ранера на русском языке: во-первых, сужение темы позволило автору четко развести свое исследование с уже существующими русскоязычными работами, посвященными Ранеру и католической теологии в целом и не повторять уже известных русскоязычному читателю выводов; во-вторых, автор получил возможность обратиться именно к тем иностранным источникам, которые репрезентируют антропологическое учение Ранера, снимая с себя обязанность обращаться к тысячам исследований, посвященным Ранеру на разных языках (с. 9). Стоит отметить, что Ирина Хромец демонстрирует завидное знание литературы не только по антропологии Ранера, но и по другим аспектам его творчества, ориентируясь как в германоязычных текстах (и прежде всего оригинальных текстах самого Ранера), так и в литературе на русском, английском, итальянском, польском языках. Критическому обзору существующей литературы посвящено, в значительной степени, введение (с. 6–10). Отдельного историографического раздела в монографии нет, хотя стоит заметить, что небольшая историография или хотя бы список рекомендованной литературы для дальнейшего знакомства с творчеством Ранера сделали бы книгу еще более полезной в качестве введения в проблематику для неподготовленного читателя.

Первая глава монографии — «Теоретико-методологические основания антропологии Карла Ранера» (с. 11–69) состоит из трех параграфов, последовательно знакомящих читателя с проблемой соотношения философии и теологии в ранеровской антропологии, с методикой изучения антропологии Ранера и базовыми категориями учения о человеке католического мыслителя. В некотором роде эту главу можно считать философской пропедевтикой в антропологию Ранера, тогда как вторая глава сконцентрирована вокруг богословских следствий из этого антропологического учения. Обе главы предварены небольшим комментарием, причем если в начале первой главы в комментарии указаны задачи, которые автор собирается решить с ее помощью (проанализировать основные точки пересечения философии, философии религии, теологии и антропологии в учении Ранера; прояснить основания ключевых положений теологии Ранера и обосновать продуктивность экзистенциального подхода в интерпретации его теологии; рассмотреть ключевые понятия антропологии Ранера, прежде всего введенные им концепты-неологизмы) (с. 12–13), то вторая глава начинается подробным описанием параграфов, ее составляющих (с. 71–72). Возможно, эта асимметричность свидетельствует о большей теоретической нагрузке первой главы, тогда как вторая глава имеет характер больше описательный и вся призвана решить единственную задачу: рассмотреть основные теологические блоки в учении Ранера, где основное внимание уделено человеку. К сожалению, главы не обрамлены выводами, где могло бы быть засвидетельствовано выполнение конкретных задач каждого раздела. Выводы в сжатом виде находятся только в следующем за обеими главами Заключение.

Первая глава монографии посвящена расшифровке методологических установок Карла Ранера и начинается с рассмотрения его отношения к философии религии, причем автор отмечает, что Ранер видел в философии религии скорее

метод апологетической философской теологии, нежели рационалистическое объяснение феномена религии, а основным предметом философского исследования немецкий мыслитель видел взаимоотношения человека и Бога (с. 14). Раскрывая проблему соотношения антропологии и теологии в учении Ранера, автор отмечает, что антропология у Ранера является первым пунктом теологической концепции, тогда как Фома Аквинский (последователем которого был, в некоторой степени, и Ранер) обращается к сущности человека, только изучив сущность Откровения, адресатом которого человек является. Сущность человека, человеческого духа и познания рассматриваются Ириной Хромец на материале двух наиболее фундаментальных с точки зрения антропологического учения работ Ранера (при том что специального труда, систематически освещающего антропологическое учение, теолог не оставил) — «Дух в мире» и «Слушатель Слова». Именно способность человека слышать Божественное Слово и делает возможной теологию как откровение Бога человеку, а не как продукт человеческих размышлений о Боге. Принципиально важная роль человека в процессе откровения заставляет Карла Ранера уделять центральное место в своей теологии антропологическому учению, а Ирину Хромец — поставить антропологию Карла Ранера на главенствующее место среди других разделов наследия теолога.

Помимо фокусирования на антропологии, автор предлагает поставить еще одну линзу для более четкого рассмотрения теологии Ранера: экзистенциализм (не в смысле экзистенциализма как философского течения, а в смысле сосредоточения вокруг проблемы существования, т. е. вполне в томистском ключе) (с. 29–30). Экзистенциальный подход в теологии и философии религии Ранера в значительной степени связан с экзистенциализмом Мартина Хайдеггера, у которого будущий теолог учился. Вслед за Хайдеггером Ранер ставит в центр внимания человеческое существование, но только делает это не в области философии, а в теологии, где на тот момент такой подход не практиковался. Ирина Хромец описывает это нововведение следующими словами: «Принципиальная новизна подхода теолога заключается в том, что теология для него становится антропологией. В основаниях веры он начинает с возможности познания Бога, то есть с характеристики человека» (с. 33). Данное заявление может прозвучать слишком смело, ведь теология Ранера все же не останавливается на человеке, а движется к Богу, но суть антропологического поворота при определении начального пункта теологического учения отражена точно. Отдельный параграф первой главы монографии посвящен основным, с точки зрения автора, категориям антропологии Ранера: отдельные пункты рассказывают о понятиях «пред-восхищение бытия», «сверхъестественный экзистенциал», «самосообщение Бога». Ирина Хромец останавливается в третьем параграфе отдельно только на этих категориях, тогда как другие специфические понятия теологии Ранера либо раскрываются по ходу повествования («трансцендентальное», *potentia oboedientialis*), либо получают освещение во второй главе книги («слушатель слова», «анонимное христианство»). В начале параграфа автор приводит небольшой экскурс в источники, на основе которых написана данная часть исследования (с. 36–37). Следует отметить, что, хотя основное внимание уделяется иностранным источникам, автор не отказывается от русскоязычной исследовательской традиции и ссылается на нее там, где это возможно.

Во второй главе монографии автор рассматривает конкретные направления теологического учения Карла Ранера, а именно учение об отношении человека с Богом, о спасении человека, а также о смерти и воскресении. Данные тематические блоки укладываются в специфику теологии Ранера: «...вследствие того, что К. Ранер не представляет целостного учения о человеке как таковом и данные темы им разрабатывались в рамках небольших статей, им не затронуты все разделы христианской антропологии, равно как и не все темы католической теологии рассматриваются теологом с применением антропологического подхода» (с. 71). В связи с этим автор монографии останавливается только на нескольких отдельных блоках, отражающих и антропологический метод Ранера, эксплицитно им разработанных, а также являющихся важными для католической теологии в целом. При этом избранные тематические блоки позволили автору остановиться также на христологии, учении о Троице, о грехе и некоторых других аспектах учения теолога. Так, учение о человеке как слушателе Слова логично начинается с рассмотрения человеческой роли в диалоге с Богом, затем речь идет о Христе как воплощении Слова, а завершается параграф пунктом о Троице. Наиболее обстоятелен христологический подраздел, поскольку христология является центральной точкой учения Ранера и квинтэссенцией его антропологии (ведь в личности Христа соединилось и Божественное Слово, и совершенный Человек). Христологический подраздел построен в основном на анализе текстов самого Ранера, хотя там упоминаются также наиболее релевантные критические исследования. Стоит заметить, что иногда автор книги приводит только название текста, и далее непонятно, послужил ли данный текст при написании монографии. Упущением кажется также то, что в разделе о христологии Ранера нет ни одной ссылки на тексты Романа Зибенрока, названного Ириной Хромец «известнейшим исследователем христологии К. Ранера» (с. 78). Однако концентрация на текстах самого Ранера позволяет нивелировать это упущение, поскольку критика первоисточника всегда выглядит убедительнее, нежели критика критики.

Второй параграф второй главы посвящен сотериологическому учению Ранера и касается таких вопросов, как учение о трансцендентальной и опосредованной свободе, учение о грехе, а также концепции «анонимного христианства». Именно последней уделено наибольшее внимание в параграфе, соответствующий раздел выглядит максимально проработанным, а его выводы основаны на анализе многочисленных текстов теолога. Подраздел о трансцендентальной и опосредованной свободе построен в основном на анализе ранеровской книги «Основание веры. Введение в христианское богословие», с незначительным количеством ссылок на критику, тогда как подраздел «Особенности учения о грехе Карла Ранера» включает и обзор произведений других авторов, в том числе Мартина Хайдеггера. Подробный разбор понятия «анонимное христианство» автор монографии делает не столько в силу важности этого концепта для теологии Ранера, сколько в силу важности этого концепта для католической теологии после II Ватиканского собора, а именно — для учения о возможности спасения для не-католиков, для теологии религии и католических учений о религиозном плюрализме (с. 118–119). Рассмотрено постепенное развитие идеи «анонимного христианства» от признания скрытой благодати, которая может дароваться

человеку без официальной принадлежности к Церкви, до понимания под «анонимным христианством» жизни по благодати «после события Христа» (с. 120) людьми, которые еще не услышали евангельскую весть. Отдельно Ирина Хромец рассматривает критику концепта «анонимного христианства» последующими поколениями теологов, но выступает в защиту Ранера, утверждая, что этот концепт вовсе не претендует на отрицание значимости бытия христианином, а только является логическим развитием антропологии Карла Ранера. Завершает вторую главу параграф, в котором поднимаются вопросы эсхатологии и танатологии в учении Карла Ранера, в частности понятия автономной и теонимной смерти, проблема смерти как следствия греха, а также антропологические следствия из смерти и воскресения Иисуса Христа. Конкретные подразделы, как и в случае других параграфов, предварены кратким, но емким обзором и соответствующих трудов самого Ранера и критической литературы на тему смерти и воскресения. Проблематика смерти у Ранера сравнивается, как и многие другие аспекты его учения, с философией Мартина Хайдеггера, при этом христианская ангажированность Ранера идет на пользу целостности концепции и восполняет недостатки хайдеггеровского учения о смерти. Смерть в учении Ранера рассмотрена как с позиции наказания за грехи и реализации права человека на отказ от Бога, так и с позиции соумирания со Христом и спасения.

Появление монографии Ирины Хромец решает сразу несколько проблем украинской (и шире — постсоветской) гуманитарной науки: во-первых, русскоязычный читатель действительно получил качественное пособие по антропологическому учению выдающегося христианского богослова Карла Ранера; во-вторых, книга станет полезна не только светскому религиоведению, но и нарождающейся академической теологии, которая в Украине только недавно получила серьезный импульс к развитию, а в России уже некоторое время развивается на государственном уровне; в-третьих, монография свидетельствует об успешном сотрудничестве как украинского и российского (а в некотором смысле — и белорусского) религиоведческого сообществ, так и университетской институции и серьезного автономного издательства, что может стать добрым примером для других исследователей. В силу того, что книга была напечатана в Украине (тираж в книге не указан), можно предположить, что ареал ее распространения будет ограничен, к сожалению, украинским научным сообществом, тогда как интерес к монографии наверняка появится на русскоязычном пространстве других стран. В связи с этим представляется логичным издание дополнительного тиража в России, что станет еще одним поводом сотрудничества украинской и российской науки.

Р. Х. Халиков

ПРОМЕЖУТОЧНЫЙ ФИНИШ
Рецензия на книгу В'ятрович В. та ін. —
Україна у Другій Світовій війні.
До 70-річчя перемоги над нацизмом у Другій Світовій війні. —
Київ, Український інститут національної пам'яті, 2015. — 28 с., іл.

Юбилейные даты великих исторических событий провоцируют повышенный уровень рефлексии и саморефлексии, равно как и повышенный интерес к тому, что же происходило в прошлом на самом деле. В условиях высокого уровня политической организации современных обществ, столкновения глобалистских и антиглобалистских интенций, а также непрерывного вторжения в нашу жизнь взаимоисключающих вводных, проистекающих из международных и межкультурных противоречий, многие публикации приобретают уникальный характер. Они напоминают не то стрелку компаса, указывающую должествующий курс текущего момента, не то мгновенную фотографию, навсегда впечатывающую в историю запечатленный образ сиюминутности.

Весьма примечательна именно в этих смыслах книга коллектива украинских авторов под руководством В. Ветровича, изданная «к случаю и по поводу», имея в виду в равной степени повышенный интерес, проявляемый к юбилею окончания Второй мировой по обе стороны бывшего (бывшего ли?) железного занавеса. Вышедшее под эгидой Киевского института национальной памяти — что само по себе примечательно и служит определенным ориентиром, — это сравнительно компактное издание, как представляется автору рецензии, являет собой ту самую мгновенную фотографию, запечатлевшую не только обстоятельства момента, но и векторы движения общественного сознания.

Начнем с обложки и названия. Подчеркнутая деликатность «победы над нацизмом», должествующей подчеркнуть несомненную принадлежность Украины к «светлой стороне Силы», корректно уравнивается терминологическим реверансом «Вторая мировая», четко отделяющим субъект от прежде традиционной «Великой Отечественной». Европейская идентичность, разумеется, не ставится авторами под сомнение. Ее неоспоримость подчеркивается использованием логотипа красного мака в оформлении обложки, в целом стилизованной как под фронтовое письмо/страницу дневника, так и под выцветшую и полуобгоревшую фотографию, запечатлевшую типическое полуразрушенное «місто» с остовом костела на переднем плане.

Отметим, что книга не только визуально, но и в первую очередь текстуально является весьма характерным образчиком официально поддерживаемой установки на преимущественно страдательную роль Украины в период боевых действий 1939–1945 гг. От замечания, что «украинцы превратились в пушечное мясо сразу для двоих диктаторов — Гитлера и Сталина» (с. 4), и пассажа о разделенности украинцев государственными границами пяти стран в 1939 г. (с. 8) до игнорирования их национальных интересов в «мире, разделенном пополам» на Ялтинской конференции (с. 23). Впрочем, баланс сил все же нарушается. Так, злодеяниям советских органов власти в период 1939–1941 гг., тактике выжженной земли, примененной Красной армией в 1941 г. при отступлении (учитывая темпы оно, впрочем, успешность самой этой тактики вызывает большие сомнения), организованным Советами взрывам в Харькове и Киеве, использованию «чорносвитников» наступающими советскими войсками с 1943 г., а также страданиям украинцев после «победы, но не освобождения» (с. 22) уделено заметно больше внимания, чем всем преступлениям нацистов, из которых внятно обозначены лишь Бабий Яр и Корюковка (с. 16).

Стоит отметить, что этот «страдательный уклон» авторами объясняется достаточно ясно и недвусмысленно — как плата Украины за отсутствие национальной государственности (с. 4). При этом, правда, остается необъясненным вопрос, почему наличие государственного суверенитета — порой уходящего корнями в раннее Средневековье — не позволило отразить натиск вермахта не только Голландии, Дании и Норвегии, но и государствам, существенно превосходящим гипотетическую «Украину-1939/41» по своему потенциалу: Польше или Франции. Очевидно, гетманская Украина за два десятка лет должна была так усилиться, что поединок большевиков и гитлеровцев в любом случае обошел бы ее стороной, кардинально изменив историю Восточного фронта: ни первые, ни вторые просто не рискнули бы на нее напасть. Данная позиция, впрочем, в силу своей технической неverifiedируемости является абсолютно неуязвимой для критики.

С другой стороны, вклад украинцев в боевые действия, разумеется, остается в центре внимания авторов издания. Приводимая статистика подана весьма наглядно и красочно (с. 7), хотя и здесь масштаб явно нарушен: идентичные фигуры марширующих парадным шагом с трехлинейкой (!) солдат снабжены касками, раскрашенными в цвета стран антигитлеровской коалиции, в которых сражались этнические украинцы, а размер фигур должен соотноситься с количеством призванных. Что и соблюдено во всех случаях, кроме Советского Союза с официально заявленными 6 млн участников боевых действий, — здесь фигура солдата принципиально отличается от численно ближайшего Войска Польского, в рядах коего отметились лишь 120 тыс. украинцев.

Впрочем, статистика и факты в этой части книги наиболее интересны, поскольку дают наибольшее количество пищи для размышления. Так, в число украинцев на фронтах Второй мировой автоматически зачислены все призывники и добровольцы, имеющие украинские корни либо связанные происхождением своих предков с территорией потенциальной Украины. Вряд ли стоит ставить под сомнение концептуальные основания подобной статистики, поскольку статистика для историка в принципе имеет скорее

ориентирующее, чем доказательное значение. Однако вытекающие из нее выводы и подбор персоналий весьма показательны и красноречивы. В числе воевавших «от Украины» (и, по умолчанию, очевидно — «за Украину») рядом оказываются летчики Иван Кожедуб (СССР, отчего-то уже с 64-мя победами вместо традиционных для отечественной историографии 62-х), Питер Дмитрук (Канада), Юрий Сальский (Польша) и Михайло Опаренко (Польша, затем Франция и Великобритания). Не менее тесно в один ряд поставлены Герой Советского Союза поручик Чехословацкого корпуса Степан Вайда, американцы Николас Орешко и Алекс Дяченко, героиня обороны Севастополя Мария Байда, а также подпольщица ОУН и УПА Катерина Зарицкая (с. 5, 24). Сидор Ковпак и Семен Руднев, как советские партизаны, удачно уравниваются польским подпольем (упомянутым, впрочем, скороговоркой и не вполне понятно к чему — коль скоро речь об украинцах) и активисткой УПА Галиной Кузьменко (с. 18–19). Весьма эффектно, как обычно, смотрится участие Алексея Береста и Майкла Стренка, соответственно, в одинаково легендарных для обеих противостоящих мировоззренческих систем установках Красного Знамени над Рейхстагом и американского флага над Ивродзимой (с. 4, 24–25). И, что логично, финальную точку во всей Второй мировой поставил украинец Кузьма Деревянка, в чине генерал-лейтенанта Советской армии подписавший акт капитуляции Японии на борту линкора «Миссури».

Впрочем, отсутствие или недостаток этнической связи с украинским народом не является препятствием к зачислению героя в число украинцев, коль скоро его деяния достаточно значимы и представляют интерес. Так, открывший ворота лагеря в Освенциме Анатолий Шапиро (этнический еврей из Константинограда), невзирая на происхождение, вполне вписывается в ряды борцов за независимость Украины. Как, собственно, и легендарный Амет-Хан Султан вместе с семьей крымскотатарскими орденосцами, хотя Крымская АССР в принципе не имела административного и политического отношения к территории Украины ни до, ни во время войны, ни даже после нее.

Очевидно, в русле событий последних полутора лет практически проигнорированы любые военные действия, ведшиеся в прибрежной полосе Черного моря — в частности, оборона и освобождение Одессы, Крыма и Севастополя. Вместе с тем весьма подробно подсчитан ущерб, понесенный экономикой Украины в годы войны. Характерно при этом, что ни словом не упомянут вклад в разрушение оной со стороны Германии, вывоз украинского чернозема, угон населения на принудительные работы. Однако вывоз отступающей Красной армией квалифицированных специалистов, ценностей и имущества прописан весьма внятно и с указанием ряда конкретных цифр (с. 26). Очевидно, по логике авторов, читатель должен сделать вывод о том, что ничто из этого на Украину после ее освобождения уже не возвратилось. Вероятно, данный пассаж является одним из наиболее показательных, коль скоро мы стараемся уяснить авторскую концепцию.

Разумеется, рецензируемая книга представляет собой закономерный результат историко-литературной и политико-просветительской работы, ведшейся как внутри научного и политического сообщества независимой Украины в последние два с половиной десятилетия, так и в пространстве украинской диаспоры Северной Америки и остального мира — задолго до рас-

пада Советского Союза. Результат, по умолчанию, весьма промежуточный и тем особенно интересный. Наличие на Украине устойчивой постсоветской традиции, отличающейся, в частности, наличием мощнейшей идентификационной доминанты в виде Великой Победы в Великой Отечественной войне (в каковой вербальной конструкции недопустима замена слов и перестановка акцентов), исключает лобовую атаку на идеологическом фронте, даже с учетом фактической смены целого дееспособного поколения. Именно поэтому выстраивание логики повествования носит характерный зигзагообразный характер: чередование тезисов о победе над нацизмом и тезисов о трагических последствиях присутствия на украинской территории советских войск, откровенное смакование неудач Красной армии в 1941 и 1942 гг., устойчивое замалчивание или игнорирование откровенно пронацистских акций украинского подполья и партизан — все это создает видимый перекося линии идеологического фронта, демонстрируя потенциальному читателю парадоксально несовпадающий с названием книги тезис о менее печальных последствиях немецкой оккупации на фоне оккупации советской. Достаточно регулярно воспроизводится мысль о фактически единственной цели войны для Украины и украинцев (очевидно, даже для вряд ли задумывавшихся о своем «украинстве» американских морпехов и матросов) — цели обретения независимости.

Собственно, концепция местоположения Украины в политическом пространстве и позиция авторского коллектива всецело обоснована словами о разделении послевоенного мира на «демократичний ліберальний захід та комуністичний тоталітарний схід» (с. 23). Однако мы не случайно заостряем внимание читателя на промежуточности представленного в книге концепта. Не вызывает сомнения, что при сохранении ныне существующего вектора развития государственной официальной идеологии «постмайданной» Украины неизбежно дальнейшее вымывание советской фактологии из историографии Великой Отечественной и Второй мировой войн. Эта фактология реликтивно сохраняется в настоящее время лишь в силу конъюнктурных соображений и необходимости заигрывания с электоратом старших возрастов. В целом, при панорамном анализе рецензируемого издания, допустима — крайне условная, разумеется — оценка соотношения «советского» и «диаспорального» историографического наследия в формировании концепции книги как 1:2. Не вызывает сомнения, что «массовая доля» первого в обозримой перспективе будет уменьшаться.

Думается, что анализ этого и ему подобных изданий исключительно актуален как для профессиональных российских историков, так и для работников государственных структур, ответственных за корректировку национальной идеологии и генерацию ее тезисов. В частности, как пример эффективности (или неэффективности) пропаганды внутренне противоречивых и порой алогичных концептов национальной истории и национального мифа.

А. А. Хлезов

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)

Евлампиев 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 Инлот — ординарный профессор
факультета истории и культурного
наследия Церкви Папского Григорианского
университета (Рим, Италия)

Маслин Михаил Александрович —
доктор философских наук, заслуженный
профессор, зав. кафедрой
истории русской философии МГУ
им. М. В. Ломоносова,
почетный профессор РХГА

Маурицио Лизери — 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_P7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае, если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
Тел. 570-02-36
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2015. Том 16. Вып. 2

Подписано в печать 29.04.2015. Формат 70×100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 30,64. Тираж 550 экз. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»,
188681, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15



ЧОУ «РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ»

**объявляет о выборах
на должности заведующих:**

- *Кафедры романо-германской филологии*
- *Кафедры финского языка и культуры*

Квалификационные требования к претендентам на должности:

Высшее профессиональное образование, наличие ученой степени и ученого звания, стаж научно-педагогической работы или работы в организациях по направлению профессиональной деятельности, соответствующей деятельности кафедры, не менее 5 лет.

Место и окончательная дата приема заявлений для участия в выборах

Для участия в выборах на замещение вакантной должности следует представлять следующие документы:

Претендентам, работающим на научно-педагогических должностях в РХГА

- заявление на имя ректора об участии в выборах;
- документы, подтверждающие соответствие квалификационным требованиям по должности (лист по учету кадров, список научных трудов ф. 16, заверенный проректором по научной работе, представление и выписка из протокола заседания кафедры);
- тезисы программы развития кафедры (в свободной форме).

Иным претендентам

- заявление на имя ректора об участии в конкурсе;
- документы, подтверждающие соответствие квалификационным требованиям по должности (лист по учету кадров, список научных трудов ф. 16, заверенный надлежащим образом);
- копию трудовой книжки;
- копию документа о высшем образовании;
- копию диплома кандидата (доктора) наук;
- копию аттестата доцента (профессора);
- копию аттестата старшего научного сотрудника;
- тезисы программы развития кафедры (в свободной форме).

Срок подачи заявления —

с 21.04.2015 по 05.06.2015 г.

Заявление и документы направлять по адресу:

Наб. реки Фонтанки, 15, литер А, Санкт-Петербург, 191023,
каб. 503, ученому секретарю.

Место и дата проведения конкурса

Заседание Ученого совета РХГА,

планируемая дата проведения

26 июня 2015 г.



ЧОУ «РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ»

**объявляет о конкурсном отборе на должности
профессоров и преподавателей академии:**

- по кафедре психологии
— *доцент* (0,4 ставки)
- по кафедре педагогики и философии образования
— *доцент* (0,2 ставки)
- по кафедре философии, искусств и гуманитарных наук
— *профессор* (0,2 ставки)
— *доцент* (0,2 ставки)
— *старший преподаватель* (0,3 ставки)
- по кафедре богословия
— *старший преподаватель* (1,75 ставки)
- по кафедре финского языка и культуры
— *доцент* (0,5 ставки)
— *старший преподаватель* (0,35 ставки)
- по кафедре восточных языков и культур
— *доцент* (0,5 ставки)
— *старший преподаватель* (0,45 ставки)
— *ассистент* (1,0 ставки)
- по кафедре романо-германской филологии
— *доцент* (4,0 ставки)
— *старший преподаватель* (2,5 ставки)

Квалификационные требования к претендентам на должности:

Ассистент

Требования к квалификации. Высшее профессиональное образование и стаж работы в образовательном учреждении не менее 1 года, при наличии послевузовского профессионального образования (аспирантура) или ученой степени кандидата наук — без предъявления к стажу работы.

Старший преподаватель

Требования к квалификации. Высшее профессиональное образование и стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет, при наличии ученой степени кандидата наук стаж научно-педагогической работы не менее 1 года.

Доцент

Требования к квалификации. Высшее профессиональное образование, ученой степени кандидата (доктора) наук и стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет или ученое звание доцента (старшего научного сотрудника).

Профессор

Требования к квалификации. Высшее профессиональное образование, ученой степени доктора наук и стаж научно-педагогической работы не менее 5 лет или ученое звание профессора.

Место и окончательная дата приема заявлений для участия в конкурсе

Для участия в конкурсе на замещение вакантной должности следует представлять следующие документы:

Претендентам, работающим на научно-педагогических должностях в РХГА

- заявление на имя ректора об участии в конкурсе;
- документы, подтверждающие соответствие квалификационным требованиям по должности (лист по учету кадров, список научных трудов ф. 16, заверенный проректором по научной работе, представление и выписка из протокола заседания кафедры).

Иным претендентам

- заявление на имя ректора об участии в конкурсе;
- копию трудовой книжки;
- копию документа о высшем образовании;
- копию диплома кандидата (доктора) наук;
- копию аттестата доцента (профессора);
- копию аттестата старшего научного сотрудника.

Срок подачи заявления —

с 21.04.2015 по 05.06.2015 г.

Заявление и документы направлять по адресу:

Наб. реки Фонтанки, 15, литер А, Санкт-Петербург, 191023,
каб. 503, ученому секретарю.

Место и дата проведения конкурса

Заседание Ученого совета РХГА,

планируемая дата проведения

26 июня 2015 г.