

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



# REVIEW

OF THE RUSSIAN  
CHRISTIAN  
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2015

volume 16

issue 3

---

*Since 1997*

*Published  
4 times a year*

St. Petersburg

# ВЕСТНИК

РУССКОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ГУМАНИТАРНОЙ  
АКАДЕМИИ

2015  
ТОМ 16  
ВЫПУСК 3

---

*Издается  
с 1997 г.*

*Выходит  
4 раза в год*

Санкт-Петербург

**Главный редактор**

Д. В. Шмонин

**Зам. главного редактора**

А. А. Ермичев

**Редакционная коллегия**

Е. Г. Андреева, Г. В. Вдовина, 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. Гарсия 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. 3. — СПб.: Изд-во РХГА, 2015.

ISSN 1819–2777

---

***Editor-in-Chief***

Dmitry Shmonin

***Editor***

Alexander Ermichev

***Editorial Board***

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

***Advisory Board***

Dmitry Bogatyrev (St. Petersburg, Russia) — *chairman*,  
Vsevolod Bagno (St. Petersburg, Russia), Sergey Dudnik (St. Petersburg, Russia),  
Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), José Ángel Garcia Cuadrado  
(Pamplona, Spain), Jan Krasicki (Wroclaw, Poland), Marek Inglot, SJ (Rome, Italy),  
Mikhail Maslin (Moscow, Russia), Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy),  
Valery Solomin (St. Petersburg, Russia), Sergey Horujy (Moscow, Russia)

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

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

## СОДЕРЖАНИЕ

### БОГОСЛОВИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

<i>Михайлова М. В.</i> «Я видел тебя под смоковницей»: Евангельские основания богословия мира .....	11
<i>Иером. Кирилл (Зинковский).</i> Творчество в духе и в материи в перспективе богословия образования .....	18
<i>Иером. Мефодий (Зинковский).</i> Ипостасно-природный характер понятия «знание» и теология образования .....	29
<i>Федотов В. Е.</i> Роль киевского митрополита Петра Могилы в создании Киевской коллегии .....	39
<i>Протоиерей Александр Паничкин.</i> К 270-летию юбилею создания Санкт-Петербургской духовной консистории .....	47
<i>Фабинский М. В.</i> Основные теоретические проблемы изучения функционирования православной общины верующих в первые годы советской власти .....	60
<i>Голушкин Д. А.</i> Фундаментализм и ортодоксия: к вопросу о структурно-функциональных особенностях русского православного обновленчества первой половины XX века .....	69

### ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

<i>Анисин А. Л.</i> Диалектика и синергетика как философские мифы .....	79
<i>Богатырёв Д. К., Шишова М. И.</i> Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности .....	95
<i>Цыплаков Д. А.</i> Структуры российской постсекулярности в жизненном мире современников .....	110
<i>Козырев Ф. Н.</i> Христианские ли ценности равенство и свобода? .....	122

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ СЮЖЕТЫ

<i>Светлов Р. В.</i> «Иов, Плотин, Платон» .....	137
<i>Маковецкий Е. А.</i> Платоники и аристотелики XIV в.: пять сочинений Г. И. Недетовского .....	148
<i>Дьяков А. В.</i> История философии и идеология модерна: истоки научной дисциплины .....	162
<i>Алымова Е. В.</i> Сократ во Второй софистике: Апулей «Метаморфозы» I, VI–XIX ..	176
<i>Тантлевский И. Р.</i> Автор источника «У» в книге Бытия как провозвестник и идеолог создаваемой Давидом Израильской империи .....	182
<i>Глушченко Г. Ю.</i> Проблема закономерностей исторического процесса в философии истории Гегеля .....	192
<i>Сунайт О. С.</i> Отторжение «бытия в себе» в романе Сартра «Тошнота» .....	200
<i>Сунайт Т. С.</i> Парадоксальная грань секуляризма в творчестве Мишеля Фуко ....	208

## РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Павлов А. Т.</i> Философское образование в России во второй половине XIX в. ....	216
<i>Тарасов Б. Н.</i> Философия сердца в творчестве Паскаля и русских мыслителей ....	229
<i>Бердникова А. Ю.</i> «Воображаемый диалог» Канта и Лейбница в традиции русского персонализма конца XIX — начала XX вв. ....	239
<i>Попова В. С.</i> О подходах к анализу стилей философствования (на примере дискуссии А. И. Введенского и Н. О. Лосского вокруг проблемы психологизма) .....	247
<i>Ратушина Д. В.</i> Философская полемика в журнале «Современные записки» ....	260

### *Из архива русской мысли*

<i>Лапшин И. И.</i> Кант и современная философия (по поводу 200-летия дня рождения Э. Канта) Подготовка текста, вступительная статья и примечания А. В. Шитова .....	268
<i>Артем-Александров К. В.</i> Открытие Философского общества при Санкт-Петербургском университете: забытые детали .....	279

## ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Барыкина И. Е.</i> Попытка осуществления П. А. Валуевым альтернативной политической программы в начале 1870-х гг. ....	282
<i>Лебедев В. Ю., Федоров А. В.</i> Герменевтика религиозного пространства: «Волшебная гора» Томаса Манна как модель меняющегося мира .....	296
<i>Прилуцкий А. А.</i> Моделирование в контексте развития науки .....	307

### *Рецензия французской культуры в России*

<i>Сомов В. А.</i> Франкофилия в семье графа Александра Сергеевича Строганова: космополитизм и национальное самосознание русской аристократии эпохи Просвещения .....	311
---	-----

<i>Васильева Е. Н.</i> Трактат «О духе законов» Монтескье как объект литературной полемики в России второй половины XVIII в. ....	322
<i>Сперанская Н. М.</i> Периодические издания на французском языке в России в первой трети XIX в. ....	332
<i>Алташина В. Д.</i> 1814: Сад умер, да здравствует Лермонтов! ....	348

### **КУЛЬТУРА И ОБРАЗОВАНИЕ**

<i>Романов К. В., Харитонов К. А.</i> Семейное образование как путь для самоопределения личности .....	361
<i>Романенко Ю. М.</i> Событие детского воображения .....	368

### **КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ**

<i>Онищенко Э. В., Рябчук А. Е.</i> Развитие информационно-коммуникативной культуры воспитателя в процессе интерактивного взаимодействия (к постановке проблемы) .....	380
<i>А. Н. Еричев, Шмоница О. Д., Клайман В. О.</i> Шизофрения: современные представления об этиопатогенезе и возможности когнитивно-поведенческой психотерапии .....	385

### **КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**

<i>Щученко В. А.</i> Обзор сборников статей «Религиозное образование в России и Западной Европе в XVI–XIX веках» .....	392
<i>Ленков П. Д.</i> Рецензия на: Религия. Церковь. Общество / Под ред. А. М. Прилуцкого. — Вып. 3. — СПб.: Скифия-Принт, 2014. ....	399

### **НАШИ ПОТЕРИ**

<i>Андрей Юрьевич Григоренко</i> .....	403
Информация для авторов .....	406

## CONTENTS

### THEOLOGY. HISTORY OF RELIGION AND CHURCH

<i>Mikhailova M. V.</i> «I Saw Thee Under the Fig Tree»: Evangelic Foundation of the Theology of Peace .....	11
<i>Kirill (Zinkovskiy), Hieromonk.</i> Creativity in Spirit and Matter in the Perspective of the Theology of Education .....	18
<i>Methody (Zinkovskiy), Hieromonk.</i> Hypostatico-Natural Character of the Concept of «Knowledge» and Theology of Education .....	29
<i>Fedotov V.E.</i> The Role of the Kiev Metropolitan Peter Mogila in the Creation of the Kiev Collegium .....	39
<i>Panichkin Alexander, Archpriest.</i> 270 <sup>th</sup> Anniversary of the Saint-Petersburg Spiritual Consistory .....	47
<i>Fabinsky M. V.</i> The Main Theoretical Problems in Studying the Functioning of the Orthodox Community of Believers During the First Years of Soviet Power .....	60
<i>Golovushkin D. A.</i> Religious Fundamentalism and Orthodoxy: To the Question about the Structural-Functional Features of the Russian Orthodox Renovationism of the First Half of the XX Century .....	69

### PHILOSOPHY AND SOCIETY

<i>Anisin A. L.</i> Dialectics and Synergy as Philosophical Myths .....	79
<i>Bogatyrev D. K., Shishova M. I.</i> The Post-Secular Hypothesis and the Particulars of the Russian Post-Secularization .....	95
<i>Tsyplakov D. A.</i> The Structures of Russian Post-secularism in the Life-world of our Contemporaries .....	110
<i>Kozyrev F. N.</i> Equality and Freedom: Christian Values? .....	122



## HISTORICO-PHILOSOPHICAL THEMES

<i>Svetlov R. V.</i> «Job, Plotinus, Plato» .....	137
<i>Makovetsky E. A.</i> Platonists and Aristotelians of the XIV Century: Five Works of Grigoriy Nedetovskiy .....	148
<i>Dyakov A. V.</i> The History of Philosophy and the Ideology of Modern: Origin of the Science Discipline .....	162
<i>Alymova E. V.</i> Socrates in the Second Sophistic: Apuleius' Metamorphoses, I, VI–XIX .	176
<i>Tantlevskij I. R.</i> The Author of Source “Y” in Genesis as a Proclaimer and Ideologist of the emerging Israeli Empire being created by David .....	182
<i>Glushchenko G. Yu.</i> The Problem of Historical Process in Hegel's Philosophy of History	192
<i>Sunait O. S.</i> The Rejection of ‘Being-Within-Self’ in Sartre's Novel ‘Nausea’ .....	200
<i>Sunait T. S.</i> The Paradoxical Facet of Secularism in the Works of Michel Foucault .....	208

## RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Pavlov A. T.</i> The Philosophical Education in Russia in the Second Half of the XIX century .....	216
<i>Tarasov B. N.</i> Philosophy of Heart in Creative Heritage of Pascal and Russian Thinkers .	229
<i>Berdnikova A. Y.</i> “The Imaginary Dialogue” Between Kant and Leibniz in the Russian Personalism of the Late XIX — Early XX Century .....	239
<i>Popova V. S.</i> About the Approaches of Philosophizing Styles Analysis (on the Example of Psychologism Problem Discussion Between Vvedenskiy A. and Losskiy N.) .....	247
<i>Ratushina D. V.</i> Philosophical Polemic in the Journal “Contemporary Notes” .....	260

### *From the Archive of «Russian Thought»*

<i>Lapshin I. I.</i> Kant and Modern Philosophy (the 200th Anniversary of the Birth of Immanuel Kant). Shitov A. V. Preparation of Remarks and the Accompanying Article “Reading I. I. Lapshin” .....	268
<i>Artem-Aleksandrov K. V.</i> Opening of the Philosophical Society at the Saint-Petersburg University: the Forgotten Details .....	279

## HISTORY AND THEORY OF CULTURE

<i>Barykina I. E.</i> The Attempt of Implementation of an Alternative Political Program by P. A. Valuev in the Early 1870's .....	282
<i>Lebedev V. Yu.,</i> Fedoroff A. V. Hermeneutics of Religious Space: “The Magic Mountain” by Thomas Mann as a Model of a Changing World .....	296
<i>Prilutskii A. A.</i> Modeling in the Context of the Development of Science .....	307

### ***Reception of French Culture in Russia***

<i>Somov V. A.</i> Francophilia in the Family of Count Alexander Sergeevich Stroganov: Cosmopolitanism and National Consciousness in the Russian Aristocracy in the Era of Enlightenment . . . . .	311
<i>Vasileva E. N.</i> Montesquieu's "Spirit of Laws" as a Cause of Literary Polemics in Russia at the Second Half of the XVIII Century . . . . .	322
<i>Speranskaia N. M.</i> Francophone Periodicals in Russia in the Early XIX Century . . . . .	332
<i>Altashina V. D.</i> 1814: De Sade Passed Away, Long Live Lermontov . . . . .	348

### **CULTURE AND EDUCATION**

<i>Romanov K. V., Kharitonova K. A.</i> Family Education as a Way for Self-Definition . . . . .	361
<i>Romanenko Y. M.</i> The Event of a Child's Imagination . . . . .	368

### **BRIEF ACADEMIC REPORTS**

<i>Onischenko E. V., Ryabchuk A. E.</i> To the Problem of Information and Communication Culture Development of a Teacher in the Process of an Interactive Interaction . . . . .	380
<i>Erichiev A. N., Shmonina O. D., Klaiman V. O.</i> Schizophrenia: Current Views on Etiopathogenesis and the Possibility of Using Cognitive-Behavioral Psychotherapy on Psychotic Patients . . . . .	385

### **CRITICS AND BIBLIOGRAPHY**

<i>Shchuchenko V. A.</i> Review of the Collection of Articles "Religious Education in Russia and Western Europe in the 16th-19th Centuries" . . . . .	392
<i>Lenkov P. D.</i> Review: Religion. Church. Society/Ed. by A. M. Prilutsky. Vol. 3. — SPb.: Scythia-Print, 2014 . . . . .	399

### **OUR LOSS**

Andrei Yuryevich Grigorenko . . . . .	403
Information for contributors . . . . .	406

# БОГОСЛОВИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

---

УДК 241.1

*М. В. Михайлова\**

## «Я ВИДЕЛ ТЕБЯ ПОД СМОКОВНИЦЕЙ»: ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ОСНОВАНИЯ БОГОСЛОВИЯ МИРА

Статья посвящена рассмотрению евангельского богословия мира в интерпретации Ж. Ванье и С. Хауэрваса. Евангельская концепция миротворчества, основанного на личном принятии этого Другого как дара и данности, обнаруживает свою несовместимость с глобалистской и демократической риторикой. Формирование миротворческой позиции происходит как взращивание «видения под смоковницей» (Ин. 1) — способности воспринимать вершинные проявления Другого как истину его бытия. Такое видение санкционируется как этически, так и метафизически.

**Ключевые слова:** Мир, Евангелие, ненасилие, время, терпение, слабость, дар.

*M. V. Mikhailova*

*«I Saw Thee Under the Fig Tree»: Evangelic Foundation of the Theology of Peace*

The article deals with the evangelic theology of peace represented by J. Vanier and S. Hauerwas. The evangelic conception of peacemaking, based on the personal acceptance of *this* Other as a gift and evidence, turns out to be opposite to the globalist and democratic rhetoric. A peacemaker's mind is formed by the cultivation of «vision under the fig tree» (Jn. 1) — of the ability to accept the best manifestations of Other as a truth of his existence. The vision is based on ethical and metaphysical reasons.

**Keywords:** Peace, Gospel, nonviolence, time, patience, weakness, gift.

В начале этого года трудами киевского издательства «Дух і літера» и московского христианского клуба «Осанна» вышел перевод совместной работы Жана Ванье и Стэнли Хауэрваса «Жить мирно посреди насилия: Пророческое свидетельство слабости» («Living Gently in a Violent World: The Prophetic Witness of Weakness», Downers Grove: InterVarsity Press, 2008). Жан Ванье — философ и богослов, основатель общины «Ковчег», существующей в 34 странах мира, и общины «Вера и свет», представленной в 76 странах, лауреат Темплтоновской премии 2015 г. Особенность его общин заключается в том, что в истоке их находится богословие инвалидности: «Ковчег» возник в 1964 г., когда Жан и его друг священник Тома Филипп стали жить вместе с двумя людьми с огра-

---

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

ниченными способностями, Рафаэлем и Филиппом. Стэнли Хауэрвас — один из самых авторитетных и читаемых американских богословов, профессор Йельского университета. Он посвятил ряд работ философско-антропологическому и этическому осмыслению опыта «Ковчега». В основе книги «Жить мирно посреди насилия» — выступления Ж. Ванье и С. Хауэрваса на конференции, устроенной в 2006 г. Абердинским университетом. Поэтому вступление и заключение к книге написал организатор этой встречи Джон Суинтон.

Несмотря на то что перевод, выполненный московским библиистом Андреем Черняком, на девять лет отстоит от абердинской конференции и на семь — от выхода английского текста, актуальность книги за это время не только не утратилась, но, к сожалению, возросла. В предисловии к русскому изданию Жан Ванье выражает свою радость по поводу того, что теперь книга может быть прочитана в России и Украине. В свете последних событий очевидно, что столь же насущным стал бы перевод и на многие другие языки. Однако слова Ж. Ванье и С. Хауэрваса прозвучали скромно, выход русского перевода книги не анонсировался ведущими СМИ, ее широкого общественного обсуждения не было. Цель предлагаемой статьи — поделиться размышлениями об этом важном при всей своей скромности тексте, привлечь внимание к слову о мире, которое достойно быть услышанным, поскольку предлагает конкретный ответ на вопрос, стоящий перед каждым: «Что я могу сделать для сохранения мира?»

Жан Ванье исходит из признания того факта, что мы живем в мире, пронизанном разделением и простирающимся из них насилием:

Я открыл для себя, насколько разделено и фрагментировано наше общество. <...> Как в дни Аристотеля, есть хозяева и рабы. Я понял, что невозможно достичь мира, если не попытаться перекрыть пропасть, разделяющую различные культуры, различные религии и даже различные индивидуальности [1, с. 115–116].

Инстанции власти с их гуманистической риторикой и технологической мощью не ставят перед собой цели эти разделения устранить: «Империи правят миром, навязывая ему свой “мир”» [1, с. 88]. Считается, что с насилием и несправедливостью надо бороться, силой утверждая правду и мир. Отсюда возникают такие парадоксы нашего времени, как «миротворческие войска»: люди приходят в чужую страну с боевой техникой, убивают, рушат и жгут, это называется «действием миротворческих сил» и получает одобрение широкой общественности, не без помощи СМИ убежденной в том, что это единственный способ остановить страшное зло. Считается, что просьбы человека, стоящего на вершине властной пирамиды в этой стране, достаточно, чтобы санкционировать гибель многих других, которые об этом вовсе не просили, и нарушения прав человека в этом никто не усматривает. Предлагается также верить в то, что возможны «точечные бомбардировки». Удивительно: когда весной подтаивает снег на крышах, мы закрываем проходы вдоль домов, потому что понимаем, что глыба льда случайно может упасть прохожему на голову; когда же на здание сбрасывается бомба, почему-то у нас есть твердая уверенность, что в радиусе взрыва, который всяко побольше места падения льдины, не окажется ни мирных людей, ни детей, ни животных — одни враги, о которых нам сказали, что они нелюди. Очевидно, что в такой логике насилие

представляется возможным, необходимым и оправданным. При этом каждый, сталкиваясь с насилием, направленным лично против него, испытывает боль и возмущение, что опять же рождает желание бороться, что провоцирует противоположные силы на подавление сопротивления, и порочный круг совершается снова и снова. Есть ли из него выход?

Авторы книги предлагают рассматривать проблему насилия и мира в масштабе не геополитическом, а персональном. Они утверждают, что источником разделений, ведущих к насилию, является страх, присущий каждому человеку. Во-первых, мы боимся своей слабости:

В нас всех живет глубокий страх нашей собственной слабости, потому что моя слабость делает возможным для кого-то сокрушить меня. Поэтому я создаю в себе механизмы защиты и навязчивого поведения, чтобы оградить себя [1, с. 86].

Во-вторых, мы боимся отвержения:

Хорошо быть просто самим собой. <...> Но наше общество не соглашается с тем, кто мы есть, и нам приходится бороться за свою идентичность. <...> Если мы руководствуемся нашей национальной или религиозной идентичностью, то очень быстро впадаем в соперничество [1, с. 91–92].

Поддержание социальных, культурных и религиозных разделений выступает как защитный механизм. Опираясь на работу французского экономиста Патрика Вивере, Жан Ванье интерпретирует отказ развитых стран решить проблему нищеты как проявление страха:

Мы все время должны доказывать, что мы лучше, чем ближний. Мы все время показываем, что у нас больше, чем у других — больше власти, больше богатства, больше добродетели. <...> Всегда нужен кто-то беднее меня, просто чтобы показать, что я лучше [1, с. 89–90].

Таким образом, источник насилия внутри нас. Значит, и корень мира находится там же. Ванье и Хауэрвас уверены, что миротворчество начинается с личного внутреннего действия, и Евангелие показывает, каким может быть это действие. В связи с этим неизбежно встает вопрос о церкви: следует ли она Евангелию, свободна ли от искушений власти — пусть даже это власть делать добро? Хауэрвас констатирует: «Потеряв власть и положение в обществе, которое нам казалось христианизированным, мы, христиане, теперь чаще всего оказываемся на стороне “прогрессивных” сил человеческой истории» [1, с. 64]. Ванье говорит, что никогда не видел в первых строках какой-нибудь книги по экклезиологии слов апостола Павла о том, что самые слабые и неблагообразные члены являются самыми необходимыми для церковного тела, и восклицает с горечью: «Кто в это верит?» [1, 94]. Действительно, Евангелие с его императивом безусловной любви ко всем и полного равенства людей перед Богом является безумием и скандалом даже для многих христиан, поэтому оно зачастую читается избирательно и толкуется произвольно. Митр. Антоний Сурожский вспоминает, как однажды в разговоре с одним жестким православным епископом не удержался и напомнил ему, что Господь призвал нас любить своих врагов, на что получил ответ: «Я могу любить своих врагов,

но не врагов Христовых». Поскольку Евангелие предлагает путь слабости, смирения и доверия, нам трудно принять его. Мы предпочитаем путь силы, власти и контроля — опять же из страха, что нас сметут и растопчут. Как говорит в своей замечательной книге о заповедях блаженства С. Тагуэлл, «нам очень хочется достигнуть Царствия методами мира сего. Но такие попытки, все до единой, перечеркнуты Крестом» [2, с. 38]. Авторы книги считают, что в условиях кризиса традиционных христианских институций и структур Церковь может устоять через следование Христу евангельскому, и в этом они не одиноки. Несколькими годами назад в католическом мире широко обсуждалась книга Оливье Ле Жандра «Исповедь кардинала» (я видела ее и в библиотеке «Ковчега» в Троли), где в цикле бесед известного церковного журналиста с пожелавшим остаться неизвестным иерархом обсуждаются история церкви на путях силы, славы и власти и ее современное состояние. Ближе к концу кардинал отвечает на вопрос: «Если наше влияние на мир ослабевает от десятилетия к десятилетию и те исключительные условия, в которых оно возникло, больше никогда не повторятся, то что же нам остается, чтобы привлекать людей?» Ответ таков:

Нам остается Евангелие, с которого все началось. Добавлю, что мне этого вполне достаточно, нам этого вполне достаточно, чтобы привлечь людей доброй воли. При единственном условии: что мы действительно будем жить Евангелием на пределе наших сил, настолько, насколько это для нас возможно, и не станем опять затемнять его обрядами, сожалениями, ностальгией, реставрациями до такой степени, что оно потеряет свою влекущую силу [3, р. 395–396].

Евангелие для Ванье и Хауэрваса — не эффективная миротворческая методика, не средство достижения пусть даже и благородных целей. Многим из нас приходилось читать замечательные книжки о том, как правильное почитание икон и мощей святых (или благодарение, радость и молитва — в данном случае неважно, идет ли речь о внешних объектах культа или о внутренних состояниях) помогают отлично обустроить жизнь: победить неизлечимые болезни, наладить отношения в семье и добиться успеха в бизнесе. С точки зрения Ванье и Хауэрваса, Христос не может быть средством достижения мира, потому что Он Сам наш мир. Из заповеди о блаженстве миротворцев следует, что труды ради мира и поиск Бога в некотором смысле одно и то же.

Евангельская оптика для авторов книги прежде всего предполагает изменение плана от общего к крупному. Речь идет не о геополитических, социальных, этических или философских обобщениях, но только о конкретном лице именно того человека, с которым мы встречаемся в каждый конкретный момент жизни. Самих себя нам также предлагается осознать как единственное лицо:

Что важно — это чтобы каждый из нас научился слышать свой внутренний голос и искать ту единственную Истину, которая может сделать нас свободными. Опасность же состоит в том, что мы можем соблазниться средствами массовой информации и всем тем, что уводит нас в сторону от жизни в истине о нас самих и наших сообществах [1, с. 8].

Отмечу, что не случайно миротворцы в заповедях блаженства стоят между чистыми сердцем и изгнанными за правду. Возжелать мира может тот, кто

чист сердцем, что означает не только благородство чувств и чистоту желаний, но и свободу ума, непопранность ока. Миротворец освобождается от власти мира сего с его законами богатства, власти и славы, а потому становится гонимым: «Мир почитает тех, кто угождает ему, и тех, кто презирает его, но не может терпеть тех, кто его не замечает» [2, с. 115].

Смысл миротворчества раскрывается в завершающем ту же пятую главу Матфея, где сказаны заповеди блаженства, поразительном образе божественного совершенства: Его милость равно распространяется на всех, как дождь и солнечный свет; равным образом и нас он призывает любить, благословлять и благотворить, не различая ближних и дальних, друзей и врагов — «да будете сынами Отца вашего Небесного» (Мф 5: 45). Предполагается, что враги, гонители и обидчики у нас не только есть, но и будут: как злые не становятся добрыми оттого, что на их поля светит солнце и льет дождь, так и наши враги вовсе не обязательно сделаются друзьями после наших молитв и благодеяний. Миротворчество, таким образом, становится не эффективной политикой, но неким соучастием в Кресте Христовом:

Рана внутренне присуща условиям человеческого существования, и мы должны жить с ней, а не убегать от нее. Но мы не можем принять ее, пока не откроем для себя, что мы, такие как есть, любимы Богом и что Святой Дух каким-то таинственным образом обитает в самом центре этой раны [1, с. 101].

Возникают следующие два вопроса. Первый: для чего же нужно это миротворчество, если оно не гарантирует видимых и прочных результатов? Второй: если все-таки для чего-то нужно, как оно возможно?

Представляется, что к ответу на первый вопрос может привести занимающая важное место в книге тема терпения и времени. Ссылаясь на Поля Вирильо, Хауэрвас утверждает, что доминирующей формой насилия в наши дни является спешка [1, с. 62]. Невротизирующая нехватка времени проистекает из того, что нам постоянно вменяется в обязанность что-то делать, достигать каких-то целей и результатов, которые мы же сами принимаем как обязательные. Хауэрвас формулирует это так: «Мы живем в такое время, когда люди считают, что у них нет иной истории, кроме той истории, которую они выбрали, когда думали, что у них нет истории» [1, с. 103]. Нам кажется, что мы сами творим свою жизнь, однако время сопротивляется тому, что мы запланировали, и мы мучаемся от спешки и неприкаянности. Хауэрвас напоминает, что «быть человеком — это учиться тому, что мы не сотворяем себе жизнь, мы — творения» [1, с. 118]. Принимая себя как творение и свою жизнь как дар, мы обретаем полноту времени, обнаруживаем, что «нам дается все время, потребное для того, чтобы сделать необходимое» [1, с. 58]. Если мы доверяем Творцу и Дарителю, открывается возможность последовать Его словам о необходимости мира и единства, даже если мы и не видим немедленных результатов своих действий в глобальном масштабе. Если нам удалось мирно провести один день своей жизни, никого не смутив и не огорчив, это достойный итог. Жан Ванье говорит: «Чтобы разрушить стены, разделяющие людей, нам не нужно биться в эти стены, нам нужно начинать с подножия. <...> Бог хочет, чтобы я был там, где я есть, и таким, какой я есть, плюс смиренным»

[1, с. 91]. Помню, как в школьные годы мы презрительно иронизировали над теорией малых дел. Сейчас, чуть лучше узнав историю человечества, я скорее склонна находить нелепыми теории великих дел, поскольку все они потерпели крушение, тогда как скромные жесты любви, заботы и помощи, похоже, никогда не утратят своей красоты. Так и в деле миротворчества маленькое личное усилие оказывается прочнее, чем широкомасштабные военные и дипломатические операции.

Что до второго вопроса о том, как возможно стать мирным человеком, Жан Ванье дает на него ответ практикой своей общины. Основной принцип «Ковчега» — не «делать для», а «жить с». Можно благодетельствовать слабым, тем самым возвышаясь над ними (а отсюда недалеко и до подавления благодетельствуемых, если они вздумают жить по своему скудному разумению), а можно разделять жизнь с теми, кто не похож на меня в силу особенностей умственного развития, национальной принадлежности или религиозной идентичности. В основании совместной жизни в «Ковчеге» три вещи: еда за одним столом, общая молитва и совместное празднование. Если с совместной трапезой все более-менее понятно, то с общей молитвой все не так просто. Жан рассказывает, что когда они начинали общину в Индии, у них была маленькая комната-часовня, где они поставили крест. Затем в общине появился индуист, который принес с собой огромного слона — изображение бога Ганеши, и поставил его в часовне. Убрать слона было невозможно, но следовало подумать и о том, какие лица будут у христиан-посетителей. Подобных ситуаций в общине возникает немало, недаром она не сразу была признана Ватиканом. Однако все они как-то разрешаются. Наконец, празднование Жан Ванье понимает как возможность смеяться и веселиться, собравшись вместе по любому поводу:

Может быть, мир преобразится, когда мы научимся веселиться вместе. Я не предлагаю перестать говорить о серьезных предметах. Но может так быть, что наш мир более, чем в чем-либо еще, нуждается в общинах, в которых мы прославляем жизнь вместе и становимся знаменем надежды для нашего мира [1, с. 95].

Наконец, о видении под смоковницей. Этой истории в книге Ж. Ванье и С. Хауэрваса нет, но она могла бы там быть, потому что это рассказ из первой главы Евангелия от Иоанна, которое Жан любит больше других, всю жизнь изучает и всегда о нем говорит в своих текстах и выступлениях. Филипп нашел Нафанаила и сказал ему: «Мы нашли Мессию, это Иисус, сын Иосифа, из Назарета». Нафанаил сомневается и возражает: «Из Назарета может ли быть что-нибудь хорошее?» Филипп говорит: «Пойди и посмотри». Эти слова встречаются в главе дважды, сначала так отвечает Иисус ученикам, когда они спрашивают, где он живет: «Пойдите и увидите». Затем Филипп, уже увидевший, говорит эти же слова Нафанаилу. Когда Иисус видит приближающегося к Нему Нафанаила, Он говорит: «Вот израильянин, в котором нет лукавства». Нафанаил удивлен: «Откуда ты меня знаешь?» Иисус ему отвечает: «До того, как позвал тебя Филипп, Я видел тебя под смоковницей». Эти слова обычно объясняют так, что Нафанаил под смоковницей был один и молился, поэтому, услышав слова Христа, он и исповедует веру в Него: «Ты Сын Божий, ты Царь Израилев». Очевидно, что сердцеведец Господь видел Нафанаила не только



под смоковницей, в благородный и достойный момент его жизни, предстоящим перед Богом. Равным образом Он видел его и в тот момент, когда в разговоре с Филиппом Нафанаил отзывался о нем пренебрежительно. При этом во взгляде Иисуса первое оказывается существенно, а второе, хоть и известно, неважно. И благочестие Нафанаила, и его недоверие и сомнение в Иисусе — это правда, но Господь избирает не всю правду, а лучшую ее часть. Так смотрят любящие. На эту историю похож и разговор с Петром после Воскресения на берегу Галилейского озера, когда Иисус трижды спрашивает: «Любишь ли ты Меня?», давая тем самым ученику возможность смыть позор троекратного отречения. Эта избирательность божественного взгляда имеет прикладное значение. С нею связан неоднократно утвержденный в Евангелии императив прощения. Речь идет не о том, чтоб благодушествовать и пребывать в ложном убеждении, что жизнь прекрасна, а люди добры. Жестокая реальность мира и человека, поврежденного грехом, не сокрыта от честного взгляда, но столь же честно следует признать и то, что нет человека, который бы от чрева матери и до смертного часа был всегда абсолютным злом. Взрачивая в себе видение под смоковницей, направляя волю на неосуждение и ненасилие по отношению к иному, чуждому, враждебному человеку, который тем не менее неочевидным для нас образом угоден Богу, раз Он допускает его существование, мы можем практиковать миротворчество в повседневности. Отдавая себе отчет в том, что это скромное и незаметное действие не изменит в мгновение ока облик земли, мы тем не менее имеем серьезные основания для уверенности в том, что это реальный вклад в дело мира.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ванье Ж., Хауэрвас С. Жить мирно посреди насилия: Пророческое свидетельство слабости. — Киев; М., 2015.
2. Тагуэлл С. Беседы о блаженствах. — Нижний Новгород, 2013.
3. Le Gendre O. Confession d'un cardinal. — Paris: JC Lattès, 2008.

## ТВОРЧЕСТВО В ДУХЕ И В МАТЕРИИ В ПЕРСПЕКТИВЕ БОГОСЛОВИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

В статье рассматриваются творчество и труд в ракурсе учения св. отцов о человеке как образе Божиим и некоторые последствия этого теологического положения для теории образования. В соответствии со святоотеческим пониманием человек представлен в динамике «обожения». Труд внешний и внутренний, творческие способности рассматриваются как характерные особенности образа Божия в человеке. Подчеркивается необходимость рассмотрения природы человека как нуждающейся в исцелении, важность труда «в поте лица» (Быт 3: 19) с целью исправления греховного стремления к наслаждению одним материальным. Показана необходимость иерархичности и трезвой самооценки в процессе познания и в творчестве. При сопоставлении христианских антропологических положений с различными методиками современной образовательной практики рассмотрены проблемы внедрения «полового воспитания»; выработки методологий, направленных на развитие у подростков интеллектуально-творческих навыков, а также устойчивых положительных мотиваций и целеустремленности.

**Ключевые слова:** образование, образ Божий, природа, отпадение от Бога, творчество, труд, покаяние, обожение.

*Kirill (Zinkovskiy), Hieromonk  
Creativity in Spirit and Matter in the Perspective of the Theology of Education*

The article deals with creativity and work from the perspective of the teachings of the Holy Fathers on human being as an Image of God and some of the consequences of this theological thesis for the theory of education. In accordance with the patristic understanding a human being is represented in the dynamic of «divinization». An external and internal work, creative ability are regarded as the characteristic features of the Image of God in a human. Article emphasizes the necessity to consider a human nature as standing in the need of a healing, the importance of work «by the sweat of the brow» (Gen. 3. 19) are emphasized with the aim to correct human sinful desire to have enjoyment only in the material realm. Showing the necessity of hierarchical approach and sober self-esteem in the process of learning and creativity

---

\* Иеромонах Кирилл (Зинковский Евгений Анатольевич) — доктор богословия, кандидат технических наук, священник Храма Казанской иконы Божией Матери в пгт. Вырица Гатчинского района Ленинградской области.

are revealed. When comparing the Christian anthropological ideas with different trends of modern educational practice, the problems of the implementation of «sex education», of the elaboration of methodologies aimed at the development of the intellectual and creative skills as well as sustainable positive motivations and purposefulness of adolescents are investigated.

**Keywords:** education, the Image of God, nature, falling away from God, creativity, work, penance, divinization.

## 1. Святые отцы о труде и творчестве

Святыми отцами неоднократно высказывалась мысль о духовном младенчестве первозданного Адама. Изначально созданный в предназначении к бытийному росту, человек должен был находиться в постоянном становлении. При уверенности в том факте, что Адам был создан совершенным, это не означает, что его первозданное состояние совпадало с конечной целью, что он был в максимальной полноте соединен с Богом с самого момента своего сотворения. Святые отцы учат, что до грехопадения Адам не был человеком вполне обоженным. Антропология Восточной Церкви характерно динамична, что исключает всякое противопоставление понятий природы и благодати: они взаимно друг в друга проникают, одна в другой существуют. Свт. Иоанн Дамаскин повторяет мысль свт. Григория Богослова, указывая на глубочайшую тайну того факта, что человек был сотворен «обоживающимся» (θεοούμενον), тяготеющим к соединению с Богом [22, р. 324; 13; р. 29, 26; 35].

Еще до отпадения первых людей от Бога им был заповедан в Раю труд по возделыванию земли (ἐργάζομαι, Быт 2: 5). Этот труд понимался как внешний и внутренний одновременно, как творческое, не обремененное страданием освоение мира духовного и материального. По слову преп. Макария Великого, «человеку надобно, по собственному произволению, возделывать землю сердца своего и трудиться; потому что Бог требует от человека труда, усилия и делания» [9, с. 264]. Часто употребляя выражение «возделывать землю сердца», великий пустынный употребляет именно форму упомянутого выше библейского глагола ἐργάζομαι [34, р. 3, 18–19; 35, р. 125–127; 36, р. 3, 8, 4; 37, р. 9, 1, 8].

Епископ Василий Селевкийский свидетельствует, что «человек есть художественное произведение, премудро и любовно обработанное Творцом». Богоподобие он усматривает в его способности творить, «строить дома, корабли, ложа, столы, и, забавляясь творением, руками подражать Создателю» [5, с. 197; 18, р. 36 В С; 45 А В]. Весьма глубокой является и мысль епископа Василия Селевкийского о наиболее ярком свидетельстве творческого дара в человеке — его словотворчестве, или языкотворчестве [5, с. 197–198].

В акте наречения Адамом имен всем животным (Быт 2: 19–20) древний церковный толкователь видит не только проявление власти и господства человека, но и, что особенно важно, осуществление данной ему от Бога-Творца задачи «быть демиургом имен» [19, 41. 7]. Здесь христианский богослов дословно повторяет формулу Платона, который в «Кратиле» рассуждает о трудности стоящей перед «мастером имен» задачи точно отразить в имени природное устройство именуемой вещи: «Имена у вещей от природы и что не всякий мастер имен (δημιουργὸς ὀνομάτων), а только тот, кто обращает

внимание на присущее каждой вещи по природе имя и может воплотить этот образ в буквах и слогах» [33, 390. е 1–4]. Но безусловно, человек в платонизме никогда не восходил на такую высоту чести, как в христианской традиции. Только внутри этой последней могли родиться удивительные слова от лица Всевышнего к человеку: «Мы делим с тобой славу творческой премудрости» (μερισώμεθα τῆς δημιουργικῆς σοφίας τὴν δόξαν) [19, 41. 9–10].

Преп. Иоанн Дамаскин говорит о том, что распределение имен соответствовало пределам и законам, в согласии с которыми Творец разделит виды и роды животных [28, 2. 4–7], а преп. Симеон Метафраст указывает на причастие Адама «пророческому Духу при наречении имен бессловесным» [38, 1269. 1–2]. Свт. Иоанн Златоуст также указывает на дар мудрости Адама, открывшийся в акте именованья [4, с. 134].

Творческие способности человека виделись как характерная особенность образа Божия в человеке и другими христианскими богословами. Например, преп. Анастасий Синаит называл человека «творцом (демиургом) по благодати» (δημιουργὸς χάριτι) по образу Бога — Творца и Демиурга (человек созидает дома, города, сады, а также производит искусства и науки, λόγους, ἐπιστήμας κατ' εἰκόνα Θεοῦ ὑλάρχων) [15, 19. 3. 25–26]. Преп. Иоанн Дамаскин даже называет человека «подражательным животным» (μιμητικὸν γὰρ ζῷον ὁ ἄνθρωπος) [27, 86. 11]. При этом, однако, богословы зачастую делали акцент на безмерной малости творческой способности человека по сравнению с творческой силой Бога. Например, свт. Фотий Константинопольский в «253-м вопросе к Амфилохию» замечал, что «хотя разница в созидании и неизреченная (ἄφατος), но, тем не менее, созидающий человек в какой-то мере подражает (μιμεῖται) своему Творцу, как и изображение — своему Первообразу». По подражанию (κατὰ μίμησιν) Богу он и царствует, и судит, и свободно парит мыслью [32, 253. 24–40].

Особенно актуальной тема малой эффективности и тяжести человеческого труда становится в контексте учения об отпадении человека от Бога.

## 2. Материальное и духовное в учении о грехопадении

Пожалуй, наиболее ярко учение о материи как своеобразной приманке, использованной сатаной для отвращения человека от Бога, раскрыто в трудах преп. Максима Исповедника. Библейское «древо познания добра и зла» (Быт 2: 16–17) было предназначено для человека, но не прежде того как человек познал бы «через благодатное причастие Причину свою (то есть Бога) и через такое вкушение укрепил данное (ему) по благодати бессмертие в бесстрастии и непреложности, а потом уже, став как бы богом в силу обожения, безвредно и в безопасности вместе с Богом созерцал творения Божии» [10, с. 25]. Преп. Максим говорит о том, что под деревом познания добра и зла следует понимать как «логосы чувственного» [11, с. 102–103], так и само видимое творение (τὴν φαίνομένην κτίσιν) [31, section epist. 326–327].

Само материальное творение не есть зло или даже причина зла. Оно связано с познанием и ведением добра, когда созерцается духовно и в согласии с заданной Творцом онтологической и хронологической иерархией. Оно же становится ведением зла, «когда воспринимается телесно», т. е. в отрыве от ду-

ховного смысла и предназначения, заложенного в творение Богом. Это зло есть уже само состояние человека, который «все вождление души обращает к материи», и душа его, «управляемая худшим началом», приходит к истощению естественных сил [11, с. 102–103].

Древо, от которого Адам вкусил раньше своего духовного созревания, привело к «неведению Бога и к обоготворению твари», к постоянной концентрации человека на самом себе. Жизнь людей стала заключаться не в служении Богу и добродетели, а в служении идолам своих страстей, в любви рода человеческого к себе «по телу» (κατὰ τὸ σῶμα) [31, section epist. 356–357].

Для противодействия такому искаженному и ведущему к духовной смерти расположению душевных сил человека Бог педагогически-сотериологическими целями обременяет его жизнь на земле горечью болезненности и тяжестью труда (Быт 3: 17–19). Библейское понятие «кожаных риз» (Быт 3: 21) включает, по мысли святых отцов, все негативное и трудное для человека в его душе, но особенно в теле и материи окружающего мира, и отражает особое действие Творца, Который «содействовал» прекращению неразумного стремления Адама и его потомков к наслаждению одним материальным [6, с. 324].

### **3. В поте лица твоего снеси хлеб твой (Быт 3: 19)**

В словах преп. Варсонуфия Великого мы находим указание на то, что заповедь «общему нашему отцу Адаму: в поте лица твоего снеси хлеб твой (Быт 3: 19), — непреложна» и относится как к внешнему (τῷ ἔξω ἀνθρώπῳ) человеку, так и внутреннему (τῷ ἔσω) [17, 5–8]. Объяснение этому закону тяжести физического и психического (умственного) труда дается здесь через пример золота, «которое разжигают в горниле, держат щипцами и ударяют молотом» и которое через этот процесс «делается чистым и годным для царского венца». Так и человек, проходя через скорби и искушения (если терпит все с благодарностью), делается сыном царствия (υἱὸς τῆς βασιλείας) Божия [14, с. 162]. Тяжесть труда физического и духовного становится, таким образом, своего рода необходимым воспитательным средством.

Этот же святой описывает очищение внутреннего мира человека через символический образ очищения земли, производящей терния и волчцы. Так, «если внутреннее око не будет очищено многими врачеваниями, то оно не может избавиться от терний и волчцев и собрать грозд винограда, укрепляющий и веселящий сердце» [14, с. 48].

Преп. Максим Исповедник также говорит о некотором подобии «пота лица» (ὡς ἐν ἰδρώτι τοῦ προσώπου), происходящем при духовном труде, когда «путем умелого навыка в ведении, [человек] вкушает нетленный Хлеб божесловия» [31, 5. 36–38].

### **4. Иерархическая постепенность и ограниченность познания и творчества**

Так же как и до отпадения от Бога, после грехопадения у человека сохраняется иерархическая заданность путей познания, а именно:

Первоначально следует быть посвященным в наилучший и высший Логос, относящийся к Богу, а затем уже, словно [вкусая худшее] вино, становится посвященным в логосы тварных [вещей], уступающие первому Логосу. Ибо самым справедливым и подобающим является первоначальное посвящение в Логос, служащий причиной возникновения естества, и лишь затем можно исследовать логосы [вещей], возникших как следствия этого естества» [10, XL, с. 106].

Познание высших духовных реалий становится, таким образом, основанием для восприятия логосов-замыслов вещей тварного мира. Если эти задуманные Творцом смыслы бытия материальных вещей не усвоены человеком, то даже на первый взгляд возвышенная деятельность человеческая может служить не во благо.

В состоянии отпадения от Бога творчество и искусство человеческое может быть направлено и на вредные вещи, может обманывать и уводить еще далее от гармонии и истины. Климент Александрийский отмечал «великую силу», которую может иметь искусство (τέχνη), направленное на обман и «ставшее для сластолюбивых людей сводником, влекущим их в бездну» через идолослужение [21, 4. 57. 3. 8–9]. Обличение язычников, поклоняющихся произведениям человеческого искусства, — частая тема древнехристианских богословов [например: 16, 21. 13].

Свт. Иоанн Златоуст часто противопоставлял понятия «человеческое искусство» и «премудрость», «сила» или «благодать» Божия [например: 24, 49. 177. 29; 26, 51. 55. 12; 25, 55. 75. 2–3]. Но и в позднем средневековье свт. Григорий Палама, не отрицая, что «всякое искусство (πάσης τέχνης) даровано человеку от Бога», резко осуждает Варлаама и его последователей, приравнивавших эллинскую мудрость к Божьим духовным дарам, а «первых изобретателей наук египтян пророкам и апостолам» [2, с. 139]. Он учит о «боготворческой премудрости» (θεοουργική σοφία) [23, 2. 1. 6. 28], которой обладали апостолы и которая качественно превышает премудрость философии внешних наук [2, с. 120–121].

В эпоху торжества светского просвещения свт. Игнатий Брянчанинов также нашел нужным разъяснять своим современникам, что зачастую «мудрость этого мира, в которой почетное место занимают многие язычники и безбожники, прямо противоположна, по самым началам своим, мудрости духовной, божественной» [3, с. 205]. Особенно святитель относил этот контраст к наукам философским, но отмечал необходимость молитвенного очищения сердца и во всяком творчестве. Не занимая при этом обскурантистскую позицию, он «занимался со своими учениками развитием их способностей в искусствах и сообщением научных познаний, сообразно их положению» [13, с. 160]. Так,

заметив в послушнике Иване Малышеве склонность к искусствам, он дал ему возможность учиться живописи в Академии художеств. Позднее архимандрит Игнатий (Малышев), настоятель Сергиевой пустыни, имел известность знатока-специалиста как по живописи, так и по архитектуре церковной [13, с. 160],

и именно его проект был выбран на конкурсе при строительстве знаменитого храма Спаса на Крови в Санкт-Петербурге.

Другому послушнику, Ивану Татаринovu, Святитель доставил возможность изучить пение и музыку под руководством именитого русского маэстро Глинки, который выработал из этого даровитого юноши замечательного певца и композитора духовных песнопений [13, с. 160].

Библейское понятие кожаных риз в святоотеческом толковании указывает также на ограничение, введенное Творцом на способность познания человеком в этой земной жизни материального, но особенно и прежде всего — мира духовного. Кожаные ризы, понимаемые как страстное состояние человеческой души, которое отражает преданность человека земным наслаждениям и плотоугодию, «склонность к скотскому и неразумному», вводят нас в круг размышлений о категориях аскезы, нравственного выбора, очищения души в молитвенном подвиге, восстановления чувств в правильном порядке и строе. В контексте подобных аскетических размышлений у свт. Григория Нисского встречаются дискурсы об очищении души через снятие «кожаной одежды» (δερματινούς χιτώνας), об «отрешении душевных стоп от кожаной и мертвой обуви» в созерцании [6, с. 321–322].

## **5. Древо непослушания и кожаные ризы в проекции на современную теорию образования человека**

В качестве задач для исследования теология образования ставит цель сопоставления библейских и святоотеческих антропологических положений с различными подходами и методиками современной науки и практики в сфере образования.

Первым и важнейшим выводом богословия динамического образа Божия в человеке для теории образования является негативная оценка современных тенденций к раннему внедрению так называемого «полового воспитания» в среднеобразовательных школах, а тем более в детских садах. По меткому замечанию христианских психологов, «удобопреклонная» ко всему сладострастному человеческая природа в ребенке не имеет развитого комплекса тормозных психологических механизмов. Познание замыслов/предназначений земного существования человека в разных аспектах его деятельности должно предшествовать серьезному прикосновению (как мысленному, так и сенсорному) к интимной сфере человеческого тела. Но глубокое понимание высших и глубинных смыслов бытия формируется в подростке гораздо позднее.

Знаменитый педагог А. С. Макаренко, хотя и отрицавший христианское мировоззрение, но имевший огромный практический опыт, убедительно и просто говорил, что умение владеть своими чувствами, воображениями, возникающими желаниями — это важнейшее умение, общественное значение которого еще недостаточно оценено. Его богатый опыт свидетельствует о том, что специальное, целеустремленное «половое воспитание» может привести только к печальным результатам.

Оно будет «воспитывать» половое влечение в такой обстановке, как будто человек не пережил длинной культурной истории, как будто высокие формы половой любви уже не достигнуты во времена Данте, Петрарки и Шекспира, как будто идея целомудренности не реализовалась людьми еще в Древней Греции [8, с. 489].

По мнению этого педагога (чьи успехи были даже специально отмечены в резолюции ЮНЕСКО 1988 г.), никакие разговоры о «половом» вопросе с детьми не могут что-либо прибавить к тем знаниям, которые и без того придут в свое время. Но они опошлят проблему любви, они лишат ее той сдержанности, без которой любовь называется развратом. Раскрытие тайны, даже самое мудрое, усиливает физиологическую сторону любви, воспитывает не половое чувство, а половое любопытство, делая его простым и доступным [8, с. 488].

Важной задачей теологии образования мы считаем выработку ряда практических советов родителям и учителям при почти неизбежных в современной информационной среде встречах сознания детей и подростков с разнузданной пропагандой обнаженного тела и сексуальных отношений.

В качестве второго вывода из общепедagogических воззрений на природу творчества и развития хочется указать на необходимость особенного внимания к развитию у подростков интеллектуально-творческих навыков и способностей, причем в младшем возрасте — с приоритетным акцентом на групповые игры или задания. При этом богословский аспект понятия образа Божия в человеке указывает на неоценимую значимость приобретения навыков по постановке задач из максимально возможного первоначального «небытия», а также с умением учитывать мнение сотоварищей. Творчество, так сказать, «с нуля», например в хаотической массе песка в песочнице, гораздо больше способствует развитию умственных способностей ребенка, чем, скажем, компьютерная игра, где выбор пользователем делается из заранее подготовленных и симпатично представленных с помощью средств современной компьютерной графики предметов, используемых для построения виртуальных зданий или обмундирования воображаемых воинов. Навыки к «творению из ничего» можно интерпретировать как умение к постановке задач с осознанием степени зависимости результата от качества и способа самой постановки проблемы.

Разработка нового поколения игровых программ была бы важным шагом в реализации этого комплекса идей, но пренебрежение традиционным набором групповых детских и подростковых игр также нельзя признать верным подходом. Христианский взгляд на творение мира Святой Троицей указывает на необходимость развития умений по сочетанию личной воли подростка с волеизъявлением других человеческих персон для полноценного развития личностных качеств индивида.

Благодаря недавно проведенным исследованиям под руководством японского профессора Райята Кавашима (Ryuta Kawashima) установлено, что для решения простых математических задач подросткам потребовалась гораздо большая мозговая активность, чем для игр. Но что еще важнее, измерения активности мозга у сотен подростков во время увлеченной игры на компьютере и решения арифметических задач показали, что в первом случае практически никак не стимулируются лобные части мозга, которые ответственны за сдерживание антисоциального поведения, а также за память, обучаемость и эмоции [30]. Уже академик В. М. Бехтерев в своем классическом учебнике отмечал проявления состояний «крайней раздражительности, импульсивности



и легкомысленности при поражении лобных частей» мозга [1, с. 176]. Наряду с нарушением инициативы, а также организованного целенаправленного поведения и эмоциональными нарушениями со склонностью к импульсивным поступкам у больных с поражением лобных долей мозга почти всегда отмечается отчетливое снижение «критики», т. е. нарушение правильной оценки своего собственного поведения и адекватности своих действий. Все эти черты «лобного синдрома» прочно вошли в психиатрическую клинику [7, с. 194].

Профессор Кавашима установил наибольшую активность фронтальных частей обоих полушарий мозга подростков при выполнении арифметических действий, чтении вслух, а также при групповых играх. Продолжая развиваться до 20-летнего возраста, лобные части мозга представляют собой, так сказать, физиологический «интерфейс» человеческого существа, играющий важнейшую роль при общении с себе подобными, в то время как затылочные части мозга более отвечают за чисто физиологические функции зрения и движения.

Известно, что даже у сформировавшегося нравственно человека вовлеченность в агрессию снижает интенсивность логического осмысления происходящих событий. Тем более это следует отнести к агрессивным видеоиграм, где игрок оказывается в сугубо интерактивном режиме, принимая на себя личину одного из персонажей такой игры [20].

В качестве третьего вывода хочется обратить внимание на необходимость усиления акцента на развитие у подростков и молодых людей устойчивых положительных мотиваций и целеустремленности, которые бы позволили им выработать способность к сознательному включению психологических информационных фильтров.

Очень современным кажется суждение русского философа Алексея Степановича Хомякова, раскрывшего святоотеческую мысль о живом и целостном характере истинного знания и самого процесса познания. В наш век информационного бума, эпоху почти неограниченных информационных потоков, в качестве содержания которых человеку зачастую просто некогда или лень разбираться, становится пророческим умозрение Хомякова о нравственном основании всякого добротного познания [12, с. 13].

Можно привести бесчисленное число примеров того, что увеличение объема познаний среди молодежи не приводит ни к нравственному росту, ни даже просто социально-культурному созреванию. Гармоничное сочетание эрудиции, силы воли и ответственности в серьезных жизненных ситуациях — редкостью в нашу эпоху. А наживка клеветы и обмана, как правило сопровождающая подаваемую информацию, всегда ориентирована на немощную и склонную к страстям природу человеческой души.

В наше время для безвредного разделения вредного от полезного и усвоения положительной информации требуется особая степень духовно-нравственной зрелости, но, к сожалению, большинство подростков и даже взрослых, не успев ее достигнуть, терпят крушение внутренних психологических «фильтров» и основ через обильнейший поток вредоносного информационного материала [12, с. 13].

Наконец, в профессиональном обучении взрослых также необходимо обратить внимание на принципиальную значимость выстраивания пра-

вильных и благородных мотиваций в последующем использовании полученных знаний. При этом христианская антропология дает нам подсказки в акцентуации внимания на развитие трезвой осторожности и деликатности по отношению как к применению полученных знаний, так и контролю уровня самооценки. Завышенная самооценка всегда будет опасным фактором человеческих отношений, трансформирующим психику самого носителя такой самооценки, а также легко травмирующим психику окружающих людей.

Осмысленность высшего порядка в «работе с материей и духом» как самого индивидуума, так и окружающей его человеческой и информационной среды — это та категория, которая до сих пор остается крайне недооцененной в образовательных парадигмах современности. Кроме признания фундаментальных законов природы эта осмысленность подразумевает принятие неизменной основы этих законов (логосов промысла Божия) и постулирование бережного отношения при обращении к материи как физического космоса, так и психической энергии человека. В богословском контексте эта идея может быть озвучена как творчество в согласии с логосами/замыслами Божиими.

Реализация творческого подхода к образовательным методикам должна с необходимостью включать приучение студентов к встрече с неудачами и продолжительному труду. Христианская антропология дает в этом смысле важнейшую мотивационную базу. Покаяние, по мысли святых отцов, это тоже искусство (τέχνη) («Ἐθεὶ κаторθούσιν οἱ ἄνθρωποι λάσαν τέχνην καὶ ἐλπίοντῃ καὶ βίᾳ») [27, 86. 19–20], и именно оно не дает искусству перерасти в псевдо-художественную саморекламу, но остаться подлинным творчеством.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бехтерев В. М. Мозг и его деятельность. — М.; Л: Государственное изд-во, 1928.
2. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер. с греч., послесловие и комм. В. Вениаминова. — М.: Канон, 1996.
3. Игнатий Кавказский, свт. Письма к друзьям и знакомым. Письмо 31 // Игнатий Кавказский, свт. Творения: В 8 т. — М.: Паломник, 2007. — Т. 8. — С. 204–205.
4. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. Беседа 16 // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: В 12 т. — Т. 4, ч. 1. — СПб.: Изд. СПбДА, 1898. — С. 127–137.
5. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — Париж, 1950.
6. Кирилл (Зинковский), иером. Великие отцы Церкви о материи и теле человека. Александрийская и Каппадокийская школы. — СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014.
7. Лурия А. Р. Высшие корковые функции человека и их нарушения при локальных поражениях мозга. — М.: Изд-во МГУ, 1962.
8. Макаренко А. С. Книга для родителей // Макаренко А. С. Избранные произведения: В 3 т. — Киев: Изд-во Радянська школа, 1985. — Т. 2. — С. 321–524.
9. Макарий Великий, преп. Беседа 26. П. 10 // Преподобного отца нашего Макария Египетского беседы, послание и слова с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. — М.: Тип. В. Готье, 1855.

10. Максим Исповедник, преп. Вопросыответы к Фалассию / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова // Максим Исповедник, преп. Творения: В 2 т. — М.: Мартис, 1993. — Т. 2. — С. 25.
11. Максим Исповедник, преп. Вопросы и недоумения / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; науч. ред. Г. И. Беневиц; отв. ред. Д. А. Поспелов. — Святая гора Афон; М.: Изд.-во пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. — Т. 6. — (Византийская философия).
12. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Хомяков А. С.: Творческое наследие в свете современности // Учение о Церкви. А. С. Хомяков. — СПб.: Изд-во Русская Симфония, 2010.
13. Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского. — М.: Изд-во свт. Игнатия (Брянчанинова), Российская национальная библиотека, 2002.
14. Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство в духовной жизни. В ответах на вопрошения учеников. — М.: Университетская типография, издание Введенской Козельской пустыни, 1852.
15. Anastasius Sinaita Theol. Questiones et responsiones // J. A. Munitiz, M. Richard (eds.). *Anastasii Sinaitae Questiones et Responsiones* [Corpus Christianorum. Series Graeca 59. Turnhout: Brepols, 2006]: 4–165 (TLG).
16. Athanasius Alexandrinus. Theol. Contra gentes // R. W. Thomson (ed.). *Athanasius. Contra gentes and de incarnatione*. — Oxford: Clarendon Press, 1971. — P. 2–132 (TLG).
17. Barsanuphius et Joannes Scr. Eccl. et Epist. Quaestiones et responsiones. Epistle 105 // P. de Angelis-Noah and F. Neyt, Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance: t. I–II [Sources chrétiennes 426/427. Paris: Éditions du Cerf, 1997–98]: 426: 158–344; 427: 346–674 (even pages) (TLG).
18. S. Basilius Caesariensis. Oratio I // J.-P. Migne. *Patrologiae cursus completus (series Graeca, далее — PG) 85*. — Paris: Migne, 1857–1866. — P. 27–38.
19. Basilius Seleuciensis Scr. Eccl. Sermones XLI // PG 85: 28–474 (TLG).
20. Brad J. Bushman, It's «Only» Violence 2003. — URL: <https://www.lds.org/ensign/2003/06/its-only-violence?lang=eng> (дата обращения: 24. 12. 2014).
21. Clemens Alexandrinus Theol. Protrepticus // C. Mondésert (ed.). *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*, 2nd edn. [Sources chrétiennes 2. Paris: Éditions du Cerf, 1949]: 52–193 (TLG).
22. Gregorius Nazianzenus Theol. In theophania (orat. 38) // PG 36: 311–334 (TLG).
23. Gregorius Palamas Scr. Eccl. et Theol. Pro hesychastis. Triad 2, 3 // J. Meyendorff (ed.). *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes* [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30. Louvain, 1973]: 5–727 (TLG).
24. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl. Ad populum Antiochenum (homiliae 1–21) // PG 49: 15–222 (TLG).
25. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl. Expositiones in Psalmos // PG 55: 39–498 (TLG).
26. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl. In paralyticum demissum per tectum // PG 51: 47–64 (TLG).
27. Joannes Damascenus Scr. Eccl. et Theol. Contra Manichaeos // P. B. Kotter (ed.). *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4* [Patristische Texte und Studien 22. Berlin: De Gruyter, 1981]: 351–398 (TLG).
28. Joannes Damascenus Scr. Eccl. et Theol. Epistula de hymno trisagio // ibidem: 304–332 (TLG).
29. Joannes Damascenus Scr. Eccl. et Theol. Expositio fidei // P. B. Kotter (ed.). *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2* [Patristische Texte und Studien 12. Berlin: De Gruyter, 1973]: 3–239 (TLG).

30. Matthews A. Computer games make children anti-social (статья в интернет версии британской газеты The Telegraph от 20 Aug 2001). — URL: <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1337971/Computer-games-make-children-anti-social.html> (дата обращения: 24. 12. 2014).

31. S. Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium* // C. Laga and C. Steel, *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, 2 vols. [Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22. Turnhout: Brepols, 1: 1980; 2: 1990]: 1: 3–539; 2: 3–325 (TLG).

32. Photius Scr. Eccl., Theol. et Lexicogr. *Epistulae et Amphilochia* // B. Laourdas and L. G. Westerink. *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, vols. 1–6. 2 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT). Leipzig: Teubner, 1: 1983; 2: 1984; 3: 1985; 4: 1986; 5: 1986; 6. 1: 1987; 6. 2: 1988]: 1: 2–197; 2: 1–253; 3: 4–166; 4: 1–190; 5: 1–263; 6. 1: 1–138 (TLG).

33. Plato. *Cratylus* // J. Burnet (ed.). *Platonis opera*. — Vol. 1. — Oxford: Clarendon Press, 1900 (repr. 1967). — St I. 383 a — 440 e (TLG).

34. Pseudo-Macarius Scr. Eccl. *Sermones* 1–22, 24–27. Homily 8 // H. Berthold and E. Klostermann. *Neue Homilien des Makarius / Symeon* [Texte und Untersuchungen 72. Berlin: Akademie Verlag, 1961]. — S. 1–113, 128–158 (TLG).

35. Pseudo-Macarius Scr. Eccl. *Homiliae spirituales* 50 (collectio H). Homily 26 // H. Dörries, E. Klostermann, and M. Krüger. *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* [Patristische Texte und Studien 4. Berlin: De Gruyter, 1964]. — P. 1–322 (TLG).

36. Pseudo-Macarius Scr. Eccl. *Sermones* 64 (collectio B). Homily 54 // H. Berthold. *Makarios / Symeon Reden und Briefe*, 2 vols. [Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie Verlag, 1973]. — P. 1: 3–265; 2: 3–219 (TLG).

37. Pseudo-Macarius Scr. Eccl. *Sermones* 64 (collectio B). Homily 34 // H. Berthold. *Makarios / Symeon Reden und Briefe*, 2 vols. [Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie Verlag, 1973]. — P. 1: 3–265; 2: 3–219 (TLG).

38. Symeon Metaphrastes Hagiogr., Hist. et Biogr. *Chronicon breve* (lib. 7–8) (*redactio recentior*) // PG 110: 1261–1285 (TLG).

## ИПОСТАСНО-ПРИРОДНЫЙ ХАРАКТЕР ПОНЯТИЯ «ЗНАНИЕ» И ТЕОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Развитое православным христианским богословием понятие «ипостась» придает соответствующему древне-греческому термину новые свойства, ранее не приписывавшиеся ему ни философией, ни богословием. Понятие «знание», на первый взгляд, принадлежит собственно умственной природе, осмысливается в христианском богословии гораздо более глубоко, чем комплекс информационных полей и методов работы с ними. Из неразрывной связи понятия «знание» с преображенным христианской мыслью понятием «ипостась» вытекает целый ряд свойств знания, которые должны учитываться как теологией образования, так и педагогикой. Среди них: ипостасно-природность знания; несводимость знания к умственно-природному аспекту бытия; неотъемлемая религиозная, нравственно-практическая, творческая и свободная природа когнитивного процесса; личностная коммуникативность, открытость и уникальность, динамичность и иерархичность; целеустремленность и ипостасная синтетичность.

**Ключевые слова:** знание, ипостась, природа, ипостасно-природное единство, ипостасные свойства знания.

*Methody (Zinkovskiy), Hieromonk*

*Hypostatico-Natural Character of the Concept of «Knowledge» and Theology of Education*

Christian theology has developed a new implication to the ancient Greek term «hypostasis» conferring to it the new properties that had not been previously attributed with it, neither by philosophy nor by theology. The concept of «knowledge», seemingly belonging to the mental nature, is considered by Christian theology as a more profound entity than a series of informational fields. From the inseparable connection of the concept of «knowledge» with a transformed by Christian philosophy notion of «hypostasis» a number of properties of knowledge are derived which should be taken into account by theology of education and pedagogy: the hypostatic-natural quality of knowledge, its irreducibility to mentally-natural aspect of being; an inalienable religious, morally-practical, creative and free constituents of the cognitive process; personal communicativity, openness, uniqueness, dynamism, hierarchy, purposefulness and hypostatic synthetism.

**Keywords:** knowledge, hypostasis, nature, hypostatico-natural unity, hypostatic properties of knowledge.

---

\* Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич) — доктор богословия, кандидат технических наук, священник Храма Казанской иконы Божией Матери в пгт. Вырица Гатчинского района Ленинградской области.

## Тринитарные аспекты понятия «знание»

В святоотеческом богословии мы встречаемся с положением о знании Отцом Сына и Сыном Отца в Их взаимном пребывании друг в друге («Единородный... один знает, кто есть Отец; потому что во Отце пребывает, и Отца имеет в Себе» [22, с. 274]). Эту мысль развивают великие каппадокийские богословы, расширяя ход мысли и на третье Лицо Троицы. Речь идет как о взаимном ведении ипостасями друг друга, так и о знании Ими общей для них сущности, что, очевидно, неразрывно, ввиду целостности онтологической мысли отцов (Υἱὸν γὰρ μόνον ἑνωστος ὁ Πατήρ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι [8, 544 A B]). Знание здесь выступает как свойство ипостаси-личности и обращено к отличным, но единосущным по природе ипостасям-личностям. Взаимное ведение лицами Троицы друг друга одновременно и несводимо к природному аспекту их бытия, и неотрывно от него, погружено в него.

Ипостасно-природная «природа» категории знания в тринитарном богословии распространяется по аналогии и на образ и подобие Божие — человеческий род, который единоприроден при всей разнообразности и неповторимости человеческих личностей, составляющих его. Истинное знание, оказывается, никак не может быть достоянием отдельной личности, гностическая идея «избранности знающих» не обретает в христианстве онтологического базиса. Вместо гностической синкретичности совокупности знаний [27, с. 535] и избранности его обладателей возникает ипостасная гармоническая целостность знания и его призвание к всеобщности обладания им. Подлинное знание общедоступно и личностно-ориентировано. Вместо механически-аккумулятивного характера, с особенной силой приписываемого понятию «знание» в информационную эпоху, святоотеческое мировоззрение постулирует его ипостасно-синтетичность свойства.

Ипостасная синтетичность знания отражается уже в том, что в акте передачи его от одной человеческой личности к другой знание отнюдь не умалется у разделяющего его, но приобретает дополнительное измерение со-общности, проходит верификацию еще одной ипостасью человеческого рода и увеличивает свою практическую ценность.

### Логос, как внутренняя Мысль Отца, является основанием всякой мысли и знания

Свт. Василий Великий называет Логос внутренней Мыслью (νόημα) и мысленным Движением (τοῦ νοεοῦ κινήματος, τοῦτο Λόγος ἐστὶ τοῦ Θεοῦ) Бога Отца и Лицом, с Которым «беседует» Отец [12, 56 A — C]. Имя, мысль, а следовательно, и знание об ипостаси Сына относятся к числу «старейших» (οἷτε μὴ γένηται ἔνωια πρεσβυτέρα τῆς τοῦ Μονογενοῦς ὑποστάσεως [9, 596 B C, 608 B]). Таким образом, ипостасность неразрывно связывается с таинственной Божественной «динамикой» мысли, словесностью, и это означает, что всякая подлинная, существенная мысль разумной твари о чем бы то ни было существующем реально (а не только в фантазии) имеет своим основанием о-Личенную Мысль Отца, т. е. Логос. Как свет дает возможность глазу различать предметы,

так понятие об Единородном — пользоваться разумением уму человека (οὕτε ψυχῇ, τῆς τοῦ Μονογενοῦς ἐννοίας παρενεχθεῖσα, τῇ νοήσει κεχρηῖσθαι; ἀφώτιστος ψυχῇ ἀδύνατος ἐστὶ πρὸς νόησιν [9, 604 А, С]).

С одной стороны, это положение обосновывает религиозную онтологию категорий «знание», «мышление» и «слово», поскольку они оказываются базирующимися на нетварной парадоксальной «динамике» вневременных ипостасно-личных отношений. С другой — прямая связь личного бытия со знанием, мышлением и словесностью подтверждает несводимость этих понятий к умственно-природному аспекту бытия, их имманентные динамичность и устойчивость, целеположенность и цельность [см., в частности: 25, с. 204–213].

Мышление и словесность как проявляющая мыслительный процесс одновременно оказываются связаны с ипостасной самоидентичностью и межличностным внутриприродным и межприродно-энергийным общением. Всякая мысль принадлежит кому-то и сообщается посредством слова или символа иной личности, а потом возвращается с определенной личной ре-акцией к своему источнику (мы не будем здесь рассматривать вопрос о соотношении понятий слова и символа, но они связаны логически уже тем фактом, что символ, как и совокупность символов, как и слово или совокупность слов, определенным образом ограничивают, очерчивают, указуют на некоторое смысловое поле). Таковы «азы» личностной динамики мышления и словесности, обеспечивающей и сохранность личной самождественности, и личностное со-владение и со-управление определенными знаниями.

### **О принципе познания ипостаси через ипостась**

Используя богословие образа, святоотеческая мысль различает познание образа (Сына) от познания Первообраза (Отца), настаивая в то же время на единстве этого знания благодаря единосущию. По подобному познается подобное, и через образ познается Архетип-Первообраз (τῷ οἰκεῖῳ λέφικε τὸ οἰκεῖον ἐπιγινώσκεισθαι; δι' εἰκόνοσ δὲ ἡ γυνῶσιс τοῦ ἀρχετύπου γίνετα [8, 552 В]). Для нас важно здесь выкристаллизовать принцип познания одной ипостаси через другую, однородную ей (о познании через Христа-Логоса Отца как истинного Бога см.: [6, 100 С; 3, 576 С]). Так, именно через личное, или ипостасное, действие Сына, отличное от действия Отца или Духа, познается творением ипостась Отца. Логос называется Само-Освящением и Само-Жизнью (αὐτοαγιασμός καὶ αὐτοζωή), и именно в Нем и через Его личное действие в мире являет Себя Отец (Ἐν αὐτῷ δὲ καὶ δι αὐτοῦ, καὶ ἑαυτὸν ἐμφαίνει) [4, 93 С D]. Будучи разумными (λογικοί) образами-иконами Логоса, представители человеческого рода способны к познанию Логоса, а через Него — Его Отца, Образом Которого Он является [4, 16 D; 5, 116 А D].

По аналогии с внутритринитарной общностью знания трех ипостасей и познанием человечеством одной ипостаси Троицы через другую одна ипостась человеческая познается и оценивается другими ипостасями [см.: 2, 533 С]. На этом же принципе основывается обучение (познавательный процесс) человека, осуществляемое с помощью или через другого человека (Ἀνθρώπου γὰρ παρὰ ἀνθρώπων ἐγγυτέρω δύνανται μαθεῖν) [5, 117 А]. Личное действие

отдельной ипостаси рода человеческого также служит познанию Бога другими человеческими ипостасями [1, 403 В С].

Отсюда мы можем сделать вывод как о принципиальной открытости знания, которое по своей природе предназначено для трансляции одной личностью другим, так и о его личностной ориентации: цель познания, осуществляемого всегда посредством природы и ее энергий, тем не менее метаприродна, и все попытки ограничить когнитивный процесс познанием сколь угодно «тонких» материй обречены на провал ввиду неверности подобной целевой установки. Познание всегда предполагает личности как познающего(-их), так и преподающего или стоящего(-их) за объемом усвояемых знаний. Знание всегда коммуникативно-личностно, потому что оно не абстрактно-отвлеченно по своему происхождению и призванию, оно всегда «от» кого-то, «для» кого-то и «ради» кого-то.

Таким образом, материалистическо-информационная парадигма, полагающая в основание бытия материю с присущими ей законами, которым имманентно соответствует определенный объем разумной информации или знаний, «добываемых» разумом человека в ходе его развития, оказывается заведомо ложной. Знание не может безотносительно и бесцельно существовать в безличностном пространстве первобытного «бульона» или в матрице многочисленных по физической природе полей. Оно также не может приходить впервые в бытие и оформляться лишь в уме человека, не существуя до того хотя бы чисто абстрактно-потенциально в некоей ноосфере бытия. Знание положено в основание сотворенного бытия трехипостасным Творцом и предназначено конкретным историческим человеческим ипостасям.

Вот почему знание не может являться отвлеченной категорией, оно может и должно применяться в бытии конкретных человеческих личностей, имея всегда в себе как практическую, так и нравственную сторону. Это подтверждается вполне наглядно всем ходом человеческой истории, в котором объем знаний всегда был личностно значим. И особенно ярко значение личностной природы знания проявляется в информационную эпоху, когда проблема подбора, компоновки, фильтрации и способов подачи знания оказывается все более влияющей на ход как отдельных судеб, так и всемирных процессов.

### **Нетварные энергии, логосы творения и знание**

Христианские представления о Богопознании основаны на учении об ипостасно-личном усвоении творением нетварных энергий Творца. Если сущность Бога непостижима, неподвластна ведению человеческому, то Божественная энергия преподается, познается и нераздельно «раз-деляется» и «у-деляется» (Н τοῦ Θεοῦ ἀκτίστος ἐνέργεια, μερίζομένη ἀμερίστως [19, 1169 В, 1185 С]) различным тварным ипостасям, согласно ипостасно-структурному принципу «от Отца через Сына в Духе Святом» (так, в едином деле творения выделяется внутренняя структура: Отец прославляется в Сыне, а Сын в Духе Святом [см.: 10, 13 В]). Ипостасны принципы как преподавания, так и усвоения нетварной энергии, что еще раз подтверждает неотъемлемость



ипостасности, лежащей в основе познания человеком Бога и логосов Его творения. Последние полагаются православным христианским богословием содержащимися в тех самых нетварных энергиях Творца, принцип подачи и усвоения которых ипостасен.

Важным следствием данной связи знания с нетварными энергиями посредством ипостасных по своей структуре приемов его подачи и усвоения является качественно творческая природа понятия «знание», подразумевающая призвание знания к уникальному творческому употреблению его каждым познающим и способность познающих к личной восприимчивости и неповторимо-своеобразному усвоению комплекса знаний.

### Структурность понятия «знание» и ипостасный принцип бытия

Выделение свт. Григорием Паламой трех составляющих знания — мыслящей, логосно-логической и чувственной (τῆ νοεῖν τε καὶ λογικῆ, καὶ τὸ αἰσθητικόν [19, 1172 А]), указывает, с одной стороны, на синтетическую целостность понятия «знание», проводя некоторое соответствие трех составляющих человеческого знания ипостасям Троицы, единым по сущности, но различным по ипостасным особенностям (по слову свт. Григория: «Наше ведение... **объемлет всякий вид знания**. Ведь из всех тварей мы одни обладаем, кроме мыслящего и разумного [начал], еще и способностью чувствовать» [23, с. 120–121]). С другой стороны, внутренняя структурность концепции знания, включающая представление о несмешанном различии и взаимосвязи составляющих, опирается, согласно ходу развития мысли св. Паламы, именно на сообразность человека Богу в ипостасном принципе бытия.

Отсюда вытекает вывод о бытийных единстве и комплементарности различных составляющих, ветвей или отраслей знания при сохранении и неслиянности их качественных особенностей или «специализаций». Синтетическая цельность знания предполагает не примитивную мозаичность его составляющих, но живое взаимопроникновение и взаимодополнение ими друг друга. Это положение находится в прямом противоречии с современной тенденцией к узкой специализации и обособлению знания в различных сферах деятельности человека. Даже при отсутствии очевидной соотнесенности одной области знания с другой утверждение о синтетичной комплементарности отраслей знания подвигает искать методические парадигмальные и другие аспекты этой соотнесенности.

Аналогия между ипостасным принципом бытия и структурностью единого знания имеет своим следствием также утверждение об уникальности и несмешиваемости различных отраслей знания между собой. Очевидно, что составляющие знания, в отличие от трехипостасного Источника всякого знания — Бога, в своем числе не сводятся лишь к трем упомянутым выше ветвям. Подобно полиипостасному образу бытия человечества, человеческое знание поли-отраслевое или «много-единое». Ветви «древа» знания питаются одними соками, обладают единством природы, но каждая ветвь занимает свое неповторимое место в многомерном познавательном пространстве.

## Ипостасное единство, «προαίρεσις» и знание

Как утверждает христианское богословие, Богопознание открыто в своей полноте человечеству посредством вочеловечения Сына Божия, которое совершилось, согласно Халкидонскому оросу, ипостасным единением во Христе двух природ и энергий. Именно ипостасное единение природ становится условием познания Бога и совершенства знания о Его творении в человеческом роде. Усвоение нетварных энергий Бога, позволяющее человеку продвигаться по лестнице познания, совершается также благодаря ипостасному единению в ипостаси человека его тварной природы с нетварными силами Творца. Благодаря этому единству по ипостаси, или в ипостаси, святые называются иконами Христа (ὡσαύτινες εἰκόνες Χριστοῦ, так, например, пишет свт. Григорий Палама, цитируя преп. Максима [см.: 21, 297; 20, 1253; 19, 1173 С]) и становятся сами открытыми источниками Боговедения для других человеческих ипостасей.

Выводом из данного святоотеческого принципа ипостасного единства как условия когнитивности является неизбывная религиозность любого знания, ибо нет ничего в мире, не сотворенного Богом. Изучение любой девиации, отклонения от замысла Бога о мире: греха, болезни и т. п., тем не менее тоже будет опираться на необходимость сопоставления со знанием о норме бытия, заложенной в логосах Творца. Любое, на первый взгляд, узкое и отвлеченное знание о тварном бытии будет все-таки иметь религиозную подоплеку. Это означает невозможность и ошибочность попыток абстрагирования какого бы то ни было знания от богословия.

Важно отметить, что причастие нетварным энергиям, а значит, и подаваемое посредством их ведение как Творца, так и логосов Его творения качественно отличается от общего для всех творений как потенциальное для разумных существ (τῶν λογικῶν), которым единственным из сотворенных свойственно свободное произволение (προαίρεσις δὲ μόνον τῶν λογικῶν ἐστί) [19, 1176 D]. Свободное произволение, будучи неразрывно связано с ипостасным, или личным, началом разумных творений и несводимое к одной лишь разумной природе, которой оно свойственно, оказывается определяющим вектором развития разнообразных Богу существ [см.: 26], задавая, в частности, характер процесса познания. Исследователи отмечают, что «προαίρεσις» «в святоотеческих писаниях считается самую высшую, существенно необходимою способностью человека, в которой иногда прямо и решительно полагается богоподобие человека» в его «религиозно-нравственном бытии» [24, с. 81]. Именно определяемое личностью-ипостасью свободное произволение делает возможным приближение к Богу и подлинному знанию Его творения, но также и отдаление как от Бога, так и от подлинного знания. Отсюда следует вывод о неотъемлемой лично-нравственной природе знания в разумных творениях. Знание не может быть оторвано от своей моральной и целезадающей проекции.

Анализ сочинений свт. Афанасия Великого также дает возможность обосновать познание, и прежде всего — Богопознание и связанное с ним блаженство бытия, возможностью ипостасно-свободного включения (или невключения) тварными ипостасями нетварных энергий в свое ипостасное единство. Нравственно ошибочный вектор развития знания, ложный образ

познания, избранный первыми ипостасями человеческого рода — Адамом и Евой, претендует связать познание с чисто природным аспектом бытия и потому пожинает плоды тления в своей природе, отлучая (κενωθέντας — дословно: опустошая, истощая) человека от знания Бога и Его дел, делая его неразумным (ἄλογος [5, 104 В, 177 С, 172 В С]). Очевидно, речь здесь идет не о полной утрате разумности человека, но о противоположном выборе направления познавательной динамики. Так, свт. Афанасий говорит о динамике «ниспадения» мысли человека о Боге (καταβαίνοντες ταῖς ἐννοίαις [4, 17 С]), а свт. Василий размышляет о динамике, согласно которой Писание подводит нас к мысли о Единородном Сыне Бога [12, 55 В; см. также: 17, 284 С — 285 А, 292 D — 293 А; 18, 457 А С].

Данное положение христианской гносеологии подводит нас к утверждению о личной непрерывной динамичности и иерархичности знания, причем объем знания как таковой оказывается далеко не главной чертой динамики. Скорее исходное целеполагание и иерархическое выстраивание когнитивного процесса оказывают существеннейшее влияние на гармоничность или дисгармоничность развития в личности человека в отношении к сложно структурной категории знания.

Свт. Григорий Палама отмечает также, что неразличение между собой нетварных энергий вело бы, в частности, к отрицанию свободы произволения как сотворенных существ, так и самого Творца [19, 1189 D — 1192 А В]. Эта мысль утверждает взаимосвязь ипостасной свободы произволения и знания с внутренней структурностью нетварных энергий, отражающей ипостасную структурность бытия. Отсюда вытекает заключение о значении уникальности различных отраслей в комплексе человеческого знания и их личных комбинаций, которые должны формироваться в свободном когнитивном процессе. Заведомо трафаретное знание искусственно и не соответствует замыслу Творца о человеке.

### **О познании человеком своей природы и от нее и от окружающего мира — Бога**

Свт. Афанасий Великий говорит о процессе познания человеком своей природы в течение его жизненного развития (τὴν τε φύσιν ἐπιγινώσκων τὴν ἑαυτοῦ [7, 192 В]) и о познании человеком Бога в себе как в иконе [5, 117 А]. О познании человеком Бога как подобного по подобному, за счет своей сообразности Творцу, говорит и свт. Василий Великий [18, 449]. Для нас важна богословская идея изначальной сообразности человека Логосу, замысел о воплощении Которого является высшим прототипом сложносоставности человека, включающего в свою ипостась, кроме комплексной тварной природы, еще и нетварные энергии Создателя. Эта сообразность первого и второго Адамов в сложности (сложности) ипостасного бытия, по сути, является ключом к решению проблемы Богопознания, состоящей в несопоставимости тварной и нетварной природ.

Кроме того, святоотеческая мысль обращает внимание и на то, что все творение несет на себе отпечаток Логоса, через Которого оно приведено

в бытие, а потому даже естественное познание окружающего мира способно вести человека к познанию как ипостаси Логоса, так, через Него — и Его Отца [5, 117 А В]. Здесь же свт. Афанасий высказывает очень интересную мысль о том, что Слово Отца все приводит в движение с той целью, чтобы все познали Бога. Движение, как и знание, оказывается ипостасно по своей Причине и Цели (διὰ τοῦτο τὰ ὅλα κινουῦντα, ἵνα δι' αὐτοῦ πάντες γινώσκωσι τὸν Θεόν, [5, 117 А В, см. также: 129 А С, 89 А; 14, 117 С, 145 С]). Подобным образом и дело, плод труда отдельной человеческой ипостаси, позволяет познать мудрость ее [11, 17 В].

Данные положения позволяют говорить как о единстве ипостасно-природного бытия человечества, отображающего в себе единство триипостасной онтологии Творца, так и о целостности лично-познавательного опыта, осуществляемого посредством всех составляющих сложной, воипостасной природы человека.

### **О познании различия родов по комплексам идиом и потенциальной неограниченности ипостасного идиомного ряда**

Каждый род сотворенных существ распознается по определенным идиомам, комплекс которых человек нарекает определенным именем [15, 169 С]. Идиомы и качества отличают род от рода, стихию от стихии [13, 89 В]. Это идиомы природные, позволяющие отличать в своей совокупности тот или иной род существ. Однако свт. Василий Великий подчеркивает, что существуют и внутриродовые отличия ипостасей в каждом роде. Ипостасные отличия предполагают потенциальную неограниченность идиомного ряда, которая позволяет описывать не только принадлежность определенному роду, но и вычленять из сколь угодно многочисленного рода конкретную ипостась (так, мать-овца из миллионов ягнят познает свое исчадие [16, 197 А]).

Отсюда следует, с одной стороны, принадлежность познавательной способности человека к единой природно-ипостасной онтологии, а с другой — несводимость познавательного критерия к идиомам природного плана. Ибо комплекс идиом оказывается простирающимся в потенциальную бесконечность, по мере продвижения в сторону которой все четче проявляется таинственный феномен личностного бытия.

### **Заключение**

Завершая наш анализ, мы можем подытожить, что понятие «знание» в христианстве ипостасно-природно. Категории «знание», «познание» не сводятся лишь к умственной природе, к комплексам природных идиом, но зависят также от личного аспекта бытия, предполагающего потенциальную неограниченность ипостасного идиомного ряда.

Ипостасная самоотъемлемость и внутриродовое неотъемлемое различие ипостасей как друг от друга, так и от своей природы, являются основанием самопознания, ипостасной неслиянности в познавательном процессе, а также дают возможность «перекинуть» познавательный мостик между абсолютно разноприродными тварными и нетварными ипостасями.

Обобщая свойства категории «знание», отметим его принципиально религиозную онтологию, а также ошибочность попыток абстрагирования какого бы то ни было знания от богословия. Знание положено в основание сотворенного бытия трех-ипостасным Творцом и предназначено конкретным историческим человеческим ипостасям. Знание всегда лично-ориентировано потому, что оно не абстрактно-отвлеченно по происхождению и призванию, а всегда предполагает личности как познающих, так и преподающих. Отсюда следует вывод о принципиальной открытости и общедоступности знания как предназначенного по своей природе для трансляции одной личностью другим.

Подлинное знание не может быть оторвано от своей моральной и целезадающей проекции и применяется в бытии конкретных человеческих личностей, имея всегда в себе как практическую, так и нравственную сторону. Цель познания, осуществляемого всегда посредством природы и ее энергий, тем не менее метаприродна, и все попытки ограничить когнитивный процесс познанием сколь угодно «тонких» материй обречен на провал ввиду неверности подобной целевой установки.

Знание, мышление и словесность несводимы к умственно-природному аспекту бытия, обладают имманентными динамичностью и устойчивостью, целеположенностью и цельностью. Гармоническая целостность и ипостасная синтетичность знания предполагают не примитивную мозаичность его составляющих, но живое взаимопроникновение и взаимодополнение ими друг друга. Отсюда вытекает и целостность лично-познавательного опыта, осуществляемого посредством всех составляющих сложной, воипостасной природы человека.

Знание непрерывно динамично и иерархично, причем объем знания как таковой оказывается далеко не главной чертой динамики. Личностная динамика мышления и словесности обеспечивает и сохранность личной самождественности знания, и личностное со-владение, и со-управление определенными знаниями. Отметим также качественно творческую природу знания, подразумевающую как призвание знания к уникальному творческому употреблению его каждым познающим, так и способность познающих к личной восприимчивости и неповторимо-своеобразному усвоению комплекса знаний. Неотъемлемым свойством знания является его уникальность. Заведомо трафаретное знание искусственно, тогда как подлинному знанию свойственна уникальность различных отраслей и их личных комбинаций, которые должны формироваться в свободном когнитивном процессе.

## ЛИТЕРАТУРА

1. S. Athanasius Alexandrinus. *Apologia contra Arianos* // J.-P. Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* (далее — PG): In 161 t. — Paris, 1857–1866. — Vol. 25: 239–410.
2. S. Athanasius Alexandrinus. *Epistola ad Dracontium* // PG 25: 513–536.
3. S. Athanasius Alexandrinus. *Epistola ad Episcopos Aegypti Et Libyae* // PG 25: 537–594.
4. S. Athanasius Alexandrinus. *Oratio contra Gentes* // PG 25: 1–96.

5. S. Athanasius Alexandrinus. Oratio De Incarnatione Verbi // PG 25: 95–198.
6. S. Athanasius Alexandrinus. Oratio I Contra Arianos // PG 26: 11–146.
7. S. Athanasius Alexandrinus. Oratio II Contra Arianos // PG 26: 145–322.
8. S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium Lib. I // PG 29: 497–572.
9. S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium Lib. II // PG 29: 573–652.
10. S. Basilius Caesariensis. De Hominis Structura Oratio I // PG 30: 9–38.
11. S. Basilius Caesariensis. Homilia I In Hexaemeron // PG 29: 3–28.
12. S. Basilius Caesariensis. Homilia III In Hexaemeron // PG 29: 51–78.
13. S. Basilius Caesariensis. Homilia IV In Hexaemeron // PG 29: 77–94.
14. S. Basilius Caesariensis. Homilia VI In Hexaemeron // PG 29: 117–148.
15. S. Basilius Caesariensis. Homilia VIII In Hexaemeron // PG 29: 163–188.
16. S. Basilius Caesariensis. Homilia IX In Hexaemeron // PG 29: 187–208.
17. S. Basilius Caesariensis. Homilia In Psalmum XXVIII // PG 29: 279–306.
18. S. Basilius Caesariensis. Homilia In Psalmum XLVIII // PG 29: 431–460.
19. S. Gregorius Palamas. Capita Physica, Theologica Etc. // PG 150: 1121–1226.
20. S. Maximus Confessor. Ambiguorum Liber // PG 91: 1031–1418.
21. S. Maximus Confessor. Disputatio Cum Pyrrho // PG 91: 287–354.
22. Афанасий Великий, свт. Слово на слова: «Вся Мне предана суть Отцем Моим: и никто же знает, кто есть Сын, токмо Отец; и кто есть Отец — токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти» (Мф 11: 27) // Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902–1903. — Т. 1. 1902. — С. 268–276.
23. Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав / Пер. с греч. А. И. Сидорова. — Краснодар: Текст, 2006. — С. 120–121.
24. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: В 2 т. — СПб.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1907. — Т. 2.
25. Мефодий (Зинковский), иером. Святоотеческие категории и богословие личности. — СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014.
26. Мефодий (Зинковский), иером. Термин «προαίρεσις» и богословие личности // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. — 2014. — Т. VIII (2). — С. 312–327.
27. Шабуров Н. В. Гностицизм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ред. В. С. Степин. — М.: Изд-во Мысль, 2010. — Т. 1. — С. 535–536.

## РОЛЬ КИЕВСКОГО МИТРОПОЛИТА ПЕТРА МОГИЛЫ В СОЗДАНИИ КИЕВСКОЙ КОЛЛЕГИИ

Статья посвящена Киево-Могилянской академии, которая занимает в истории Украины и Российской Империи одно из ведущих мест. Первые успехи учебного заведения связаны с именем киевского митрополита Петра Могилы. При нем произошло развитие системы высшего и среднего образования на землях современной Украины, которое не просто копировало западноевропейские школы, но и могло конкурировать с ними. Со временем Киево-Могилянская коллегия стала предшественницей Украинской академии и современного Киевского Университета.

Огромных достижений добилась Киево-Могилянская Академия и после смерти ее основателя. За полтора столетия выпускниками данного учебного заведения стали множество известных людей — деятелей русской науки и культуры, воспитанниками академии были будущие ее гетманы.

**Ключевые слова:** Пётр Могила, Киево-Могилянская академия, Коллегия, образование, наука, культура.

*V. E. Fedotov*

*The Role of the Kiev Metropolitan Peter Mogila in the Creation of the Kiev Collegium*

The article is devoted Kyiv-Mohyla Academy, which takes one of the leading roles in the history of Ukraine and the Russian Empire. The first successes of the institution are associated with the name of the Kiev Metropolitan Peter Mogila, when it happened the development of higher and secondary education in the lands of the modern Ukraine, that didn't simply copy Western schools, but could compete with them. The Kyiv-Mohyla Collegium was the foundation for the modern Ukrainian Academy and the University of Kiev.

Kyiv-Mohyla Academy has made great achievements even after the death of its founder. For half a century, graduates of this educational institution became a lot of famous people, figures of Russian science and culture, among the students of the Academy were the future hetmans. In this article we need to show the result of work of the Kiev Metropolitan.

**Keywords:** Peter Mogila, Kyiv-Mohyla Academy, Collegium, education, science, culture.

---

\* Вадим Евгеньевич Федотов — соискатель Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, vadymfedotov@mail.ru.

В конце XVI — первой половине XVII в. православие на землях Украины и Белоруссии существовало в неимоверно сложных условиях. Два народа, находившиеся в составе Речи Посполитой, переживали глубокий кризис, вызванный социально-политическими и духовными последствиями Люблинской и Брестской уний. Старые духовные связи украинского и белорусского народов, с одной стороны, и польского — с другой, трансформировались в напряжение и противостояние в политическом, национальном и теологическом отношениях. Ущемления и гонения на православных стали обычным явлением: их устранили с разных должностей, запрещали совершать богослужения, церковные молитвы и святые таинства. Православные храмы закрывались или же разрушались. Жестоко подавлялись народные восстания, защитники православной веры подвергались пыткам и различным видам дискриминации, в высших слоях общества обычным делом была измена национальным интересам, переход в унию или католицизм, влияние которого внесло глубокий раскол в украинское общество. Это стало вызывать разлад в самом народе. На время наибольшего обострения национальных и религиозных противоречий в условиях шляхетско-католической экспансии пришлось время деятельности Петра Могилы. Культурно-национальное движение, которое в условиях усиленного наступления на социальные и духовные интересы украинцев, оказываемое правящими кругами Речи Посполитой, быстро набрало характерные особенности и предшествовало возникновению Киево-Могилянской коллегии.

Первой попыткой создания школы высшего типа была Острожская школа. Из Острога вышло много известных ученых, общественных и политических деятелей: Иван Борецкий, Милетий Смотрицкий, гетман Петр Сагайдачный, братья Демьян и Северян Наливайки. Первым ее ректором был Герасим Смотрицкий, переводчик и (вместе с другими учеными) составитель знаменитой «Острожской Библии» — первого полного издания Библии на славянском языке, которое вышло в свет в 1581 г. Ее экземпляры считали за честь иметь библиотеки Оксфорда, Рима и других стран.

Сознательные граждане, светские и духовные лица, объединились в деле защиты духовных и национальных интересов Украины. Наиглавнейшей задачей они считали воспитание граждан, достойных своей истории и ответственных за будущее отечества. Постепенно центром духовной жизни становился Киев, в город потянулись образованные деятели из разных мест Украины, особенно из тех, где польско-католический гнет становился нестерпимым. Среди них были писатели, поэты, педагоги, переводчики, ученые, богословы, книгоиздатели, граверы, художники. Это Захарий Копыстенский — писатель, автор исторического творения «Полюнодия» (1622); Памва Берында — лингвист, гравер, энциклопедист, автор «Лексикона славянорусского» (1627), удостоенный в Киеве титула «архитипографа церкви Русской»; Тарасий Земка — писатель, языковед и редактор; Лаврентий Зизаний — автор учебников для школ, педагог; Кирилл Дорофеевич, Александр Митура, Тарасий Вербицкий, Андрей Николаевич и др. Все они собирались вокруг типографии Киево-Печерского монастыря под покровительством его архимандрита Елисея Плетенецкого.

Деятельность ученого собрания оказывала заметное влияние на патриотическое ощущение граждан, на их желание служить общим интересам. 14 октября



1615 г. киевлянка из шляхетского рода Волыни Галшка Гулевичивна написала дарственную, по которой свой дом с землею и «всіма до нього належностями» подарила под создание фонда монастыря и школы для детей «народу руського, православного» [9]. Так начала свою деятельность школа, которая вошла в историю как Киевская Братская школа, родоначальница Киево-Могилянской академии.

Галшка Гулевичивна, подарив свою землю для школы и монастыря, подержала Киевское братство, которое формировалось в Киеве, но, не имея пристанища, еще не заявило о себе. Теперь же оно имело свою землю, юридический адрес. Под опеку братства передавалась и основанная Галшкою школа. Следует подчеркнуть, что ученые лаврского кружка, вступившие в братство, внесли существенный вклад в становление Киевской братской школы. По дарственной Гулевичивны на ее земле создавался фонд не только школы, но и монастыря, это было также традицией украинских братств: они собирались возле монастырей или возводили их с целью поддержки школ, их учителей и неимущих учеников. Таким стал и Братский Богоявленский учительский монастырь в Киеве, история которого тесно связана с историей КМА. Первую церковь — Богоявленскую с пределом Благовещения — построил в нем гетман Петр Конашевич Сагайдачный.

Киево-Могилянская академия стала первым высшим учебным учреждением, отвечавшим запросам и надобностям духовной жизни украинского народа в период радикальных мировоззрительных и общественно-политических изменений, формирования национальной церкви и государства.

Первые ректоры академии были известны своей ученостью. В 1615–1619 гг. ректором был митрополит Иов (в миру Иван Матвеевич) Борецкий родом из села Бирча (Галичина). Учился он в Острожской, потом в Краковской и Замоиской академиях, преподавал во Львовской братской школе, был ее ректором. С его именем связан целый период просветительства Украины. Он был горячим сторонником распространения образования среди народа. С 1619 г. Борецкий — настоятель Михайловского Золотоверхого монастыря, в 1620 г. он избран митрополитом Киевским [3].

В Киеве собрались интеллектуальные силы со всей Украины. Имела школа и поддержку Войска Запорожского, а еще опыт своих предшественниц — братских школ, особенно Львовской и Луцкой, от которых позаимствовала Школьный устав, учебник и образованных преподавателей. Всё это способствовало быстрому развитию Киевской братской школы.

После смерти архимандрита Печерской Лавры Захария Копыстенского на это место был избран тридцатилетний Пётр Могила [3]. В листе князю Томашу Замоискому, которым архимандрит известил о своем избрании, засвидетельствована дата — 16 сентября 1627 г. [1]. В сане архимандрита Пётр Могила проявил себя равным и достойным последователем своих славных предшественников — архимандрита Никифора Тура, Елисея Плетенецкого и Захария Копыстенского, которые самоотверженно отстаивали единство православия, защищали от посягательства униатов древнюю святыню православного христианства Киевской Руси. Он хорошо знал, что православному духовенству для успешного отпора иезуитам и униатам необходимо иметь подобающее образование. Архимандрит решил основать в Киеве такие школы, которые отвечали бы необходимым требованиям и ни в чем не уступали бы

европейским учебным заведениям [6, с. 224], поскольку неученость духовенства была одной из причин очевидной утраты части паствы. Необходимо было, чтобы «юношество наставляемо было во всяком благочестии, в добрых нравах и свободных науках» [14, с. 94]. В Киево-Печерской лавре святитель хотел открыть высшую коллегию.

Летом 1631 г. архимандрит дал торжественный обет во Львовской Успенской церкви в честь открытия школ. Позже в помещениях Троицкого монастыря Киево-Печерской лавры по благословию патриарха Константинопольского открылась первая Лаврская школа. Это событие было несколько омрачено выступлением противников наместника, тех, кто видел в ней конкурента и соперника, — речь идет о школе в Богоявленском братском монастыре, которая в этой конкуренции могла погибнуть, поскольку у новой школы была расширенная программа. Одним словом, могло возникнуть нездоровое соперничество, которое было совершенно недопустимо среди верующих. Это встревожило высшее духовенство, которое справедливо считало, что училище надо сохранить. К архимандриту обратились с просьбой спасти учебное заведение. Сознательный человек и дипломат-политик Пётр Могила сделал верный шаг, согласившись объединить Лавровскую школу с Братской при условии, что он станет хранителем и опекуном этого объединенного учебного заведения [12, с. 231]. Так образовалась Киево-Могилянская коллегия. «Новий архимандрит, — отметил в своей книге Николай Костомаров, — сразу ж виявив свою діяльність на користь монастиря, завів нагляд над священнослужителями у селах лаврських маєтків, малограмотних наказав учити, а впертих і своєвольних піддавати покаранням: оновив церкву, не шкодував витрат на прикрашення печер, підпорядкував лаврі Пустинно-Миколаївський монастир, заснував Голосіївську постинь, побудував за свій рахунок при лаврі богодільню для жебраків і задумав заводити при Печерському монастирі вищу школу» [11, с. 211].

Есть известие, что 12 марта 1632 г. к Петру Могиле обратился гетман реестровых казаков Иван Петражицкий с войсковым листом, в котором просил перевести все школы, находящиеся в ведении Киево-Печерского монастыря, «на место при вышеупомянутой церкви всех святых в Киеве» [5] — Киево-Братской церкви, и навсегда основать здесь удобное место для обучения, клятвенно обещая со своей стороны «братское училище и все ему принадлежащее иметь под своею защитою из рода в род от всех неприятелей и притеснителей» [6, с. 233], а также «твердо защищать, охранять и до самой смерти стоять» [5, с. 141–142]. Архимандрит же был признан братством старшим братом, блюстителем и «вечным опекуном и пожизненным опекуном» [2].

Весной 1632 г. студенты основанного Петром Могилой «гимназиума» сложили и поднесли ему на Пасху панегирик «Евхаристион, или Благодарность Петру Могиле». Как верно заметил Максимович, характеризируя особенность Евхаристиона, — это было «стихотворное выражение той эпохи, когда в наше древне-русское просвещение внесена была тогдашняя ученость Западно-европейская, так богато изукрашенная язычеством или поганством классической Эллинолатинской древности. Эта ученость была принята как внешнее условие, необходимое для возрастания нашего просвещения» [13, с. 213].

Коллегия, о которой заботился Петр Могила, оставалась национальной школой, основанной на древних культурных и образовательных традициях. В ней изучались славянский и русский (книжный украинский) языки, отечественная история, студенты воспитывались в глубоком православном благочестии. Как отметил В. Аскоченский, «не столько боясь огня и меча врагов веры истинной, сколько зловредного и хитро-обольстительного их учения, Петр Могила решился образовать достойнейших им соперников. Для этой цели, выбрав несколько молодых людей из иноческого и светского звания, он отправил их на своем собственном иждивении за границу, для усовершенствования в высших науках» [4, с. 109]. Петр Могила сумел превратить коллегию в учебное заведение европейского типа. Здесь изучался свойственный для западноевропейских университетов курс наук, внедрялись достижения мировой истории, литературы, поэзии, философии. Способом овладения науками был латинский язык, изучался также греческий. Профессора для преподавания в коллегии обучались в зарубежных университетах. Вскоре коллегия сама начала готовить преподавателей, государственных деятелей, высокообразованных богословов.

Для обучения юношей языкам и наукам было восемь классов: шесть низших — класс начальный, называвшийся аналогией, или фарой, где обучали только читать и писать на всех трех языках, а не на одном славянском, как это было в приходских школах; затем инфима; затем класс грамматики и за ним — класс синтаксиса, где учили уже постепенно грамматикам тех языков, переводили разные написанные на них сочинения и преподавали катехизис, арифметику, нотное пение и отчасти музыку. Далее — класс поэзии, или пиитики, и, наконец, риторический. И два класса высших — философский, где кроме философии обучали геометрии, астрономии; и богословский, где кроме богословия предлагались гомилетические правила. В соответствии с разделением классов на два отдела сами ученики тоже были разделены на два разных братства: воспитанники низших классов составляли младшее братство, или товарищество, и назывались товарищами младшего братства; воспитанники высших двух классов составляли братство старшее и назывались товарищами братства старшего [8, с. 54–55].

Преподавание велось на латинском языке, который считался главным. На нем излагались все науки, кроме славянской грамматики и православного катехизиса. По латыни должны были говорить все воспитанники — и в классах, и в жилых комнатах, и на улицах, т. е. везде, где только могли сойтись друг с другом [8, с. 76]. За это Петр Могила неоднократно устаивался критики. Однако в его пользу служит несколько факторов, один из которых тот, что латинский язык был тогда в почете во всех европейских училищах, а отличное его знание считалось необходимостью и потребностью для образованного человека. Латинский характер школы оказался неприемлем не только для православных, но и для иезуитов и некоторых правителей, которые, как справедливо отметил Шевченко, увидели в новом учебном заведении конкуренцию существовавшим латинским школам [17, с. 178]. На мой взгляд, обвинения в адрес Петра Могила в подрыве православия и латинизации учебного заведения или причастности к уни несправедливы. Митрополит пытался вывести образование на более высокий уровень, а без зарубежного опыта здесь было не обойтись.

Лучше всего об этом сказал преемник Петра Могилы на митрополичьей кафедре Сильвестр Косов: «Самая главная надобность в латинских школах та, чтобы бедную Русь нашу не называли глупой Русью. Поедет он, бедняга-Русин на трибунал, на сейм или на сеймик в уездный городской суд и земский: *bez lasini ptaci winy!* Ни судьи, ни стряпчавого, ни ума, ни посла. Смотрит только то на того, то на другого, вытаращив глаза, как коршун!» [8, с. 76].

Вторым языком по важности был славянский, хотя о нем в коллегии заботились не так, как о латыни. На славянском писали стихотворения, сочиняли поздравительные речи, наставники произносили проповеди в храмах. Но более всего изучению его содействовало то, что на нем изложено Св. Писание, которое составляло всегда главнейший предмет занятий для обучавшихся богословию. На самой низшей степени, сравнительно с другими, находился греческий язык [8, с. 76–77].

Особое внимание вопросу реформирования богословской школы на Украине времен Петра Могилы уделен в работе А. Колодного и Л. Филипович. Исследователи отмечают, что киевский митрополит поставил перед собой цель овладеть католическими методами теологической аргументации, использовать их для православного вероисповедания, одновременно оставляя неприкасаемым его догматическую суть. Вследствие подобного стремления и была создана Могилянская коллегия, где впервые на украинской земле началось преподавание богословия как науки [10].

Наиболее сложными в этот период для Петра Могилы были вопросы, связанные с организацией и функционированием коллегии. В «Антологии» (1635) — сборнике молитв и основах поведения в различных жизненных ситуациях, посвященном «шляхетній і богобоязливій молоді і всім взагалі благонравним студентам київських шкіл», митрополит писал:

С Божьей помощью, постаравшись по мере слабых моих сил, на счет доставшихся мне родовых имений, обновить гимназию, т. е. Киевские школы, отчасти уже упавшие и опустевшие, я снабжал, снабжаю и сильно желаю, при помощи небесной, до конца моей жизни снабжать школы книгами, учителями, средствами на содержание бедных студентов, сотоварищей ваших, и другим необходимым. При этом я часто думал и заботился о том, чтобы в школах не только преподавались внешние науки, но и тем более и выше всего поставлялось благочестие, которое должно вкореняться и посеиваться в ваших сердцах [15, с. 93].

Чтобы поддержать существование коллегии как высшего учебного заведения, Петр Могила позаботился и об ее материальном положении. На собственные средства он построил двухэтажный каменный корпус для обучения студентов, несколько деревянных домиков для учителей, бурсу для бедных студентов и первую деревянную двухэтажную студенческую церковь во имя Бориса и Глеба. Кроме того, приписал к коллегии лаврские вотчины — Вишневецкую и Гнидин, а также свой хутор Позняки. Следуя примеру митрополита, гетман Иван Петражицкий подарил коллегии Борщаговку под огороды, мещанин Кристоф Сулимовский — дворовое место на Подоле. В 1636 г. по указу короля Владислава IV на территории коллегии был проведен водопровод.

Петр Могила обеспечивал преподавателей и неимущих студентов средствами к существованию и покрывал расходы на обучение, построил первую

бурсу — новое каменное здание для школы (оно существует на территории Киево-Могилянской академии и сегодня и известно под названием Трапезная, или Святодуховская церковь). Умирая, Петр Могила завещал коллегии большие средства и главную свою ценность — библиотеку (в которой насчитывалась 2131 книга), а также дома и дворовые места на Подоле, половину скота и инвентаря со своего хутора Непологи, хутор Позняковщину, села Гнидин, Против и Ровно, больше 80 000 золотых, серебряную семейную посуду, свою митрополичью одежду, митру и крест, украшенный семейными драгоценными камнями, а также ткани — дамаск и камку — на одежду студентам. Особенно настойчиво Могила просил беречь коллегию, «единый его залог» [7]. В честь Петра Могила коллегия стала именоваться Киево-Могилянской академией. Единственное, чего не успел Петр Могила — добиться для коллегии официального статуса высшей школы. Но начатое им дело продолжили его ученики.

Под патронатом Петра Могила коллегия интенсивно развивалась и за сравнительно незначительный — всего десять лет — период достигла тех же показателей, что и лучшие униатские и католические школы. Митрополиту удалось создать учебное заведение, которое продолжило процветать уже без него и ученики которого достигли выдающихся успехов как на Украине и во всей Российской империи, так и в Европе.

Международные связи украинских ученых влияли на обогащение отечественной и духовной культуры и культуры других народов, в первую очередь славянских, а также установлению и укреплению дружеских отношений между ними. Таким образом, с Киево-Могилянской академией, которая заложила основы высшего образования, связан неимоверно важный этап в развитии образования, науки, философии, творческого образа искусства в формировании взглядов украинского народа. Академия, способствуя распространению образования, идей гуманизма и просветительства, повлияла на общий прогресс общества, на воспитание в народе человечности, национального достоинства, духовности и уважения к другим народам, их культуре и истории.

Почти все исследователи указывают, что Киево-Могилянская академия стала главным достижением в жизни Петра Могила. Заслуга его заключается в том, что после объединения Лаврской школы с Братской он за год сделал ее образцом для всех духовных школ.

Украинский поэт Максим Рыльский так писал про те славные деяния:

Від Сагайдачного і від Петра Могили  
Дорога втоптана водила юнаків  
Туди, де розуму і добрості учили  
Нетлінних книг ряди, утворення віків! [16, с. 6]

## ЛИТЕРАТУРА

1. 1627, жовтня 4 (вересня 24). Київ. Лист архімандрита Києво-Печерської лаври св. Петра Могила до київського воеводи, князя Томаша Замоїського // Київські полоністичні студії (). — Київ, 2004. — Т. VI: Українсько-Польські літературні контексти доби барокко. — С. 302–303.

2. Акт братства, которым оно признает Петра Могилу, до его смерти, главным начальником и распорядителем киевских школ и проч. 1631 декабря 30 // Памятники, изданные временною комиссиею... — Киев, 1846. — Т. 2. — С. 94.

3. Архив Юго-западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. — Ч. 1. — Т. V: Акты, относящиеся к делу о подчинении киевской митрополии московскому патриархату. — Киев, 1873. — С. 32–33.

4. Асоченский В. И. Киев с его древнейшим училищем Академией. — Киев: Университетская типография, 1856. — Т. 1.

5. Войсковый лист гетмана Петражицкого и всего войска запорожского. 1632 марта 12 // Памятники, изданные временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при киевском военном подольском и Волынском генерал-губернаторе. — Т. 2. — С. 127–143.

6. Голубев С. Т. История киевской духовной академии. — Вып. 1: Период домогилянскій. — Киев: Университетская типография, 1886.

7. Духовное завещание Петра Могилы. 1646 декабря 22 // Памятники, изданные временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при киевском военном подольском и Волынском генерал-губернаторе. — Киев, 1846. — Т. 2. — С. 149–181.

8. Иеромонах Макарий [Булгаков]. История Киевской Академии. — СПб.: Тип. К. Жернакова, 1843. — С. 35–43.

9. Извлечение из дарственной записи Галшки Гулевичивой Лозчиной в пользу Братского монастыря. 1615. Окт. 14 // Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. — Киев: тип. Е. Я. Федорова, 1874. — С. 57–59.

10. Колодний А., Филиппович Л. Петро Могила — фундатор української богословської думки // П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч. — Київ: Дніпро, 1997. — С. 47–60.

11. Костомаров М. Історія України в житєписях визначнійших єї діячів. — Львів, 1918.

12. Макарий [Булгаков], Митрополит Московский и Коломенский. История Русской православной церкви. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. — Т. 6.

13. Максимович М. А. Собрание сочинений. Отделы: историко-топографический, археологический и этнографический. — Киев: типография М. П. Фрица, 1877. — Т. 2.

14. Обет Петра Могилы в устроение школ в Кieve // Памятники, изданные временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при киевском военном подольском и Волынском генерал-губернаторе. — Киев, 1846. — Т. 2.

15. Передмова до «Антології» // Титов Хв. Стара вища освіта в Київській Україні. — Київ: Друкарня Української Академії наук, 1924. — С. 93.

16. Хижняк З. І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської Академії. — Київ: КМ Академія, 2003.

17. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нарис з історії культури до початку XVIII століття. — Львів, 2002.

## К 270-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ СОЗДАНИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ КОНСИСТОРИИ

В статье рассмотрен аппарат управления епархией в России в XVIII в., административные задачи, которые стояли перед Духовной консисторией, и то, как они проводились в жизнь. Даны сведения о личном составе Консistorии. Приводятся списки чиновников и указывается их содержание. Духовная консистория вела епархиальную статистику; назначала духовников для увещевания преступников; разбирала проступки священников и назначала наказания; давала разрешения на браки с иноверцами и на разводы. Занималась отведением земли для строительства домов духовенства и межеванием церковных земель, вопросами исповеди и причащения запрещенных священнослужителей; вела учет священнослужителей; вместе с полицией занималась поиском беглых священнослужителей, наблюдением за книгопечатанием, погребением самоубийц.

**Ключевые слова:** Домовая Архиерейская канцелярия, судный приказ, казенный приказ, Духовная консистория, епархиальное духовенство, чиновники консистории, дети церковнослужителей, браки с иноверцами.

*Alexander Panichkin, Archpriest  
270<sup>th</sup> Anniversary of the Saint-Petersburg Spiritual Consistory*

The article refers to the eparchial administrative apparatus in the 18<sup>th</sup> century Russia, to the scope of administrative tasks assigned to the Spiritual Consistory and about how they were carried out in life, to the communication of the Holy Synod decrees to the eparchial clergy and execution of these decrees. It considers the Consistory staffing, quotes registers of the Consistory officers and reviews their contents. The Spiritual Consistory kept eparchial statistics, appointed clergy to talk sense into criminals, investigated offenses by clergy and imposed punishments. It gave permissions for marriages with people of different faiths and for divorces, allotted land for houses of clergymen and performed surveying of church lands. It dealt with issues of confession and communion of the prohibited clergymen, kept records

---

\* Паничкин Александр Филиппович, протоиерей, кандидат богословия. Помощник начальника Военного учебно-научного центра ВМФ «Военно-морская академия им. адмирала флота Советского Союза Н. Г. Кузнецова» по работе с верующими военнослужащими. Настоятель храма св. Павла Исповедника и св. праведного воина Феодора Ушакова в морском корпусе Петра Великого.

of members of the clergy, liaised with the police in searching fugitive priests. Its duties also included supervision of book printing and burial of suicides.

**Keywords:** Archbishop's House Chancellery, Sudny Prikaz (Judicial Decree), Kazenny Prikaz (Treasury Decree), Spiritual Consistory, Eparchial clergy, Consistory officers, children of the clergy, interfaith marriages.

В 2014 г. исполнилось 270 лет Санкт-Петербургской духовной консистории. Правящий архиерей любой епархии Русской церкви нуждался в своей деятельности в помощниках, секретарях, писцах, копиистах и другом персонале — бюрократическом аппарате, с помощью которого архиерей управлял подчиненными ему приходами и духовенством. Ибо его решения должны были бы кем-то облекаться в письменную форму указов, постановлений и решений и доводиться до подчиненного ему духовенства, а также должно было контролироваться их исполнение. В течение XVIII в. (особенно его первой половины) мы встречаемся со значительным разнообразием структур центрального административного аппарата епархий. В некоторых епархиях в это время еще встречались остатки характерных для патриаршего периода приказов — судного и казенного (Судный приказ ведал судом над духовными лицами, по всем делам, кроме уголовных, и над светскими, по делам подведомственным церковному суду. Казенный приказ ведал денежными делами домового архиерейской казны, а также и административной стороной управления делами епархии. Он посылал архиерейские приказы по челобитьям, давал благословенные грамоты на освящение храмов. Через него происходило назначение и перемещение клириков), которые являлись тем необходимым канцелярским аппаратом при епископе. Характерной особенностью этих учреждений была простота их структуры и малочисленность личного состава. Судным приказом управлял один из архимандритов пригородных монастырей, а казенным ведал экононом архиерейского дома.

9 июля 1744 г. все состоящие при архиерейских домах Российских епархий канцелярии решением Святейшего Синода были переименованы в консистории. Это изменение вводилось по причине пререканий, возникших между Коллегией экономии и Московской Духовной Дикастерией по поводу формы сношений [6, с. 166–167]. Реформа коснулась и Санкт-Петербургской епархии. Указ Синода в Санкт-Петербургской епархии был получен 9 июля, а 18 июля обнародован по распоряжению епископа всему духовенству. Но, получив новое наименование, указывающее на коллегиальность (наименование Консистория (от *con-sistere* — сходиться, сходясь останавливаться, согласовываться) соответствует коллегиальному учреждению, члены которого обсуждают дела с правом собственного суждения), рассматриваемое нами учреждение лишь постепенно и весьма медленно приобретало требуемые наименованием свойства и, в основном, продолжало оставаться прежним канцелярским аппаратом при единовластии архиерея.

Штат Консистории также мало изменился. В 1760-х гг. штат Санкт-Петербургской Консистории состоял из 1 секретаря, 3 канцеляристов, 4 копиистов, 2 сторожей и 4 приставов. В 1762 г. был назначен в помощь престарелому секретарю Васильеву второй секретарь Ревячин, бывший ранее секретарем в канцелярии Александров-Невской вотчинных дел [7, с. 16–17]. Некоторую



особенность по сравнению с иноепархиальными консисториями Консистория Преосвященного Никодима, епископа Санкт-Петербургского и Шлиссельбургского и архимандрита Александро-Невского монастыря (таково было полное официальное наименование Консистории) представляла из себя тем, что по причине малочисленности в епархии монастырей (в 1743 г. епископ Никодим предлагал возвести строителей двух приписных к Александро-Невскому монастырей в сан архимандрита, но Синод отклонил это предложение) [4, с. 89–92], духовными администраторами в ней бывали преимущественно представители белого духовенства, получившие теперь наименование членов Консистории, присутствующих, или заседателей (старинное наименование духовных администраторов «судьями» постепенно отходило в область преданий).

Обычно членами Консистории определялись лучшие из числа столичного духовенства. В большинстве случаев это были священнослужители Кафедрального собора. Но встречались среди них и приходские священники. Последовательно должность заседателей занимали Петропавловский протопоп Петр Степанович Гребневский,

сын московского священника. По окончании Славяно-Греко-Латинской Академии был священником в Москве при церкви Гребеновской Божией Матери. Затем, овдовев, принял монашество с именем Павла и был в 1762–63 гг. настоятелем Большого Тихвинского монастыря. В 1763 г. хиротонисан в епископа Владимирского и Муромского. Скончался 9-го августа 1770 г. [2, с. 119],

его преемник Петр Симеонович Гусс

был сыном священника из г. Галича. По окончании Александро-Невской семинарии служил в Петропавловском соборе, где был сначала диаконом, потом священником, с 1757 г. ключарем и с 1762 г. настоятелем. Скончался в 1772 г. [2, с. 119]

ключарь того же собора Стефан Левицкий (был ранее священником Московского Успенского собора, затем по вниманию и учительству был переведен к Петропавловскому собору ключарем и проповедником), а также настоятель Сергиевской, что в Артиллерийских слободах, церкви священник Игнатий Васильев:

Священник Игнатий Васильев поступил к Сергиевской церкви в 1731 г. Был широко образованным человеком, знал языки латинский, немецкий, французский и польский. Занимался проповедничеством. Главной его заслугой было то, что он был храмоздателем. Он не только подал мысль о построении храма, но и лично собрал на построение храма 12000 р. и на церковную утварь 7000 р. В 1740–50 гг. он был благочинным, затем членом Консистории, членом разных комиссий и увещателем раскольников. За труды он был награжден скуфьей, а в 1759 г. возведен в сан протоиерея и получал удвоенное жалование. Скончался 62 лет в 1769 г. [3, с. 28–30, 43, 44].

Заседателями в консистории были протоиерей Сергиевской церкви Василий Саввин и ключарь Петропавловского собора Сергей Коноплев<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «О предписании протоиерею Сергиевской церкви Василию Саввину и ключарю Петропавловского собора Сергию Коноплеву присутствовать в консистории» [10, оп. 1, д. 8533, л. 1–19].

Архиепископ Санкт-Петербургский Сильвестр (Кулябка) уделял большое и серьезное внимание работе Консистории и старался подобрать в ее члены честных и работоспособных лиц, так как предполагал их сделать своими действительными помощниками по управлению епархией и представлял им возможность проявить свою инициативу. Об этом свидетельствует указ о назначении члена Консистории от 7 ноября 1750 г:

Усмотрели потом мы, что в нашей Консистории многие трудные дела не престанно и почти ежедневно разные и рассуждения довольно требующие случаются того ради для лучшества и скорости и без остановления текущих дел, определяем в нашу Консисторию в заседателя, честного и совестию и честностью свидетельствованного мужа, священника церкви преподобного Сергия, Игнатия Васильева, которого по надлежащему, и к указанной присяге привести, и быть ему в Консистории нашей, в силу указов и правил, должность свою правящим [3].

Он постарался, насколько было возможно, компенсировать их до того времени бесплатный труд:

Протопоп Петр Гребневский при Преосвященном Сильвестре, кроме штатного жалованья по собору, получал из отпущенной Синодом тысячерублевой суммы 80 руб. в год, а священник Игнатий Васильев, кроме «поповского» от артиллерии жалования в 80 р., еще 130 р. из синодальной суммы [5, с. 478–481].

В третьей четверти XVIII в. архиепископы Гавриил I (Кремнецкий) и Гавриил II (Петров) осуществляли целый ряд мероприятий по упорядочению работы Консистории, в частности регламентировались часы занятий. 11 декабря 1769 г. было установлено протопопом членам Консистории присутствовать 3 раза в неделю, а секретарю и приказным — ежедневно. Архиепископ Гавриил (Петров) велел рапортовать ежедневно о своевременности прихода и ухода служащих Консистории [9, с. 503]. Консистория была переведена в более удобное помещение (в 1745–1765 гг. Консистория помещалась в бывшем доме князя Гагарина на Петербургском острове. В 1765 г. она была переведена в Александро-Невский монастырь [7, с. 552]), что позволило архиерею лучше осуществлять контроль за ее деятельностью. 20 февраля 1772 г. архиепископ Гавриил (Петров) предписал представлять ему по третям года реестры сданных в Консисторию архиерейских резолюций и определений, а 17 июня 1773 г. распорядился о предоставлении ему еженедельных рапортов о том, сколько слушалось в Консистории дел [9, с. 503].

Консистория обязана была ежемесячно докладывать об исполнении указов Синода<sup>2</sup>.

Консистории приходилось заниматься самыми различными делами, касающимися духовной и приходской жизни епархии, а также непосред-

---

<sup>2</sup> См. «Ведомости о полученных в консистории в 1779 г. указах Синода со сведениями об исполнении по ним» [10, д. 10 530, л. 1–16]; «Об отсылке в Синод из консистории еженедельных ведомостей об указах, исполненных в 1787 г.» [10, д. 13 796, л. 1–28]; «Об отсылке в Синод еженедельных ведомостей об исполнении указов Синода за 1789 г.» [10, д. 14 206, л. 1–38].

ственно духовенства и прихожан: через нее проходили все дела о посвящении в священный сан<sup>3</sup>, проведении ставленнических экзаменов<sup>4</sup>, пострижении в монашество<sup>5</sup> и назначении священно- и церковнослужителей<sup>6</sup>. Придавалось большое значение Государственным праздникам и памятным дням, рождениям и тезоименитству царствующих особ, Викторимальным дням, когда полагалось служить торжественные молебны<sup>7</sup>.

Консистория обязана была подавать метрические сведения обер-полицмейстеру и Синоду о числе родившихся, сочетавшихся браком и умерших.

Сего 20 марта 1794 г. Святейший Правительствующий Синод приказали: как разосланными из Святейшего Синода... указами о доставлении в Святейший Синод выше помянутых метрических о рождающихся, в супружество вступающих и о умерших людях экстрактов, по прошествии каждого года в наступившем году не позже как в январе и феврале месяцах [8, с. 423].

Так, в Петербурге в 1775 г. родилось: мужского пола 3854 чел. женского пола 3653 чел. обоего пола 7507 чел., сочеталось браком 3710 чел., умерло: мужского пола 3178 чел., женского пола 2025 чел., всего 5203 чел. [10, д. 9615, л. 21–22]. В 1778 г. родилось в 8042 чел., сочеталось браком 4202 чел., и умерло 5181 чел. [10, д. 10447, л. 23]. В 1794 г. родилось: мужского пола 2959 чел., женского пола

---

<sup>3</sup> «О производстве студента Александро-Невской семинарии Тимофея Яковлева в священники, для определения в православную церковь в Стокгольм» [10, оп. 1, д. 4005, л. 1–4]; «Ведомость о производстве в духовные чины по епархии за 1775 г.» [10, д. 9687, л. 3–6]. Было совершено 10 священнических хиротоний и 13 диаконских («Ведомость о производстве в духовные чины по епархии за 1776–1777 гг.» [10, д. 10246, л. 1–14].

<sup>4</sup> «Рапорт консистории в Святейший Синод об экзаменаторах, присутствовавших при испытании ставленников» [10, оп. 2, д. 11, л. 1].

<sup>5</sup> «Об определении священника Спасской церкви Выборгской стороны Иоанна Федорова в Троице-Сергиеву пустынь для пострижения в монашество» [10, оп. 1, д. 8668, л. 1–3].

<sup>6</sup> «О назначении священника с. Дятлицы Егора Осипова благочинным Ямбургского заказа» [10, д. 8693, л. 1–9]; «Об определении сына священника Кронштадтской Воскресенской церкви Иоанна Дмитриева — Афанасия дьячком в ту же церковь» [10, д. 8715, л. 1–4]; «О производстве дьячка Сергиевской церкви Семена Иванова в священники и определении его в Спасо-Преображенскую церковь мызы Стрельна Копорского уезда на место престарелого отца» [10, д. 8717, л. 1–11]; «О переводе протоиерея г. Новая Ладога Георгия Моисеева в Андреевскую церковь на Васильевском острове на место священника» [10, д. 8777]; «Об освящении новой каменной церкви Вознесенской Федоровского посада Царскосельского уезда и определении к ней священника и причетников» [10, д. 12994, л. 1–12]; «О переводе протоиерея церкви Сергия Радонежского при артиллерийских судах Сергия Федорова в церковь Зимнего дворца» [10, д. 13166, л. 1–2] и т. д., и т. д.

<sup>7</sup> «О рассылке по петербургским церквам предписания о проведении благодарственных молебнов по случаю победы Ревельской эскадры над шведским флотом» [10, д. 14668, л. 1–8]; «О рассылке по церквам Петербурга предписаний о проведении благодарственных богослужений по случаю победы русского флота над шведским галерным и корабельным флотом» [10, д. 14730, л. 1–6]; «О порядке проведения торжественного богослужения по случаю заключения мира со Швецией и рассылке по Петербургу и епархии манифеста о заключении мира» [10, д. 14779]; «О предписании петербургским священникам провести благодарственное богослужение по случаю взятия Измаила» [10, д. 14894, л. 1–5]; «О рассылке табелей о Викторимальных днях» [10, д. 9887].

2910 чел., всего 5869 чел., бракосочеталось 1216 пар, умерло: мужского пола 2242 чел., женского пола 1218 чел., всего 3460 чел. [10, д. 16 661, л. 1–3]. В 1795 г. родилось 5660 чел., сочеталось браком 1068 пар, умерло 3975 чел. [10, д. 17 307, л. 1–6]. В Петербургской епархии в 1795 г. родилось 16 975 чел., бракосочеталось 7574 чел., умерло 13 809 чел. [10, оп. 2, д. 59, л. 1–13].

Рассматривались дела об увещании священниками преступников:

По Указу Ея Императорского Величества, Санкт-Петербургская Духовная Консистория, слушав промеморию Государственной Камер-коллегии из конторы о определении для увещания во оной Конторе по разным следственным делам и в розыскной экспедиции для увещания колодников... быть священнику Стефану Семенову [10, оп. 1, д. 9952]<sup>8</sup>.

Консистория занималась делами о правилах поведения священников<sup>9</sup>, их наказании<sup>10</sup> (телесные наказания были отменены 14 марта 1773 г. [10, оп. 1, д. 8610]).

Давала разрешения на браки с иноверцами<sup>11</sup>, а также на повторные браки

---

<sup>8</sup> См. также: «Сведения о содержащихся при консистории колодниках» [10, оп. 2, д. 12, л. 1–7]; «О назначении священника Андреевской церкви на Васильевском острове Стефана Семенова в розыскную экспедицию для увещания заключенных» [10, оп. 2, д. 9609, л. 2]; «О предписании священнику Воскресенской церкви за Литейным двором Федору Белопольскому являться в артиллерийский военный суд для увещания подследственных» [10, оп. 2, д. 9806].

<sup>9</sup> «О предписании священнослужителям бережно относиться к дароносицам и не подавать повода к дракам и ссорам, имея их при себе» [10, оп. 1, д. 9985].

<sup>10</sup> «О наказании священника Вознесенской церкви Тивральской выставки, Кексгольмского уезда Емельяна Иванова за пьянство и небрежность в хранении Св. Даров» [10, оп. 1, д. 9136]; «О наказании священников Тихвинской церкви на Выборгской стороне Петра Львова и Федора Федорова за несправедливый раздел доходов с диаконом и дьячком» [10, д. 8430].

<sup>11</sup> Католиками: «О разрешении на вступление в брак гусару Стефану Иванову католического вероисповедания с православной Натальей Матвеевой» [10, оп. 1, д. 9676]; «О вступлении в брак министра Августина Деболи, католического вероисповедания с православной княгиней Екатериной Голицыной» [10, д. 12 722, л. 1–4]; и протестантами: «О разрешении на вступление в брак служителю Евграфу Ермолаеву, православного вероисповедания с лютеранкой Марией Берман» [10, оп. 1, д. 9673]; «О разрешении на вступление в брак штык-юнкеру второго канонерского полка Ивану Каратаеву православного вероисповедания с лютеранкой Екатериной Ивановой» [10, д. 9938]; «О разрешении на вступление в брак иностранцу Иогану Иторсену лютеранского вероисповедания с дворовой православного вероисповедания Натальей Абрамовой» [10, д. 9936]; «О разрешении на вступление в брак служителю графа Г. И. Головина Петру Алексееву православного вероисповедания, с крестьянской дочерью лютеранкой Марьей Гуттунелевой» [10, д. 9932]; «О разрешении на вступление в брак флотскому капитану Якову Маврову православного вероисповедания с ревельской мещанкой лютеранкой Ириной Матвеевой» [10, д. 8847]; «О разрешении на вступление в брак купцу третьей гильдии Александру Волкову православного вероисповедания с лютеранкой Марией Койнлайн» [10, д. 13 170, л. 1–9]; «О разрешении на вступление в брак придворному музыканту Карлу Манштейну лютеранского исповедания с православной Натальей Руновой» [10, д. 13 157]; «О разрешении на вступление в брак генерал-адъютанту Александру Струговщикову с лютеранкой Елизаветой Гавр» [10, д. 12 795, л. 1–5] — и др. дела по бракам с лютеранами: 9197; 9938; 9642; 9644; 9653; 9654; 9659; 9674; 9936; 13 160 и т. д.

в случае долговременного отсутствия и неизвестного места нахождения одного из супругов или ссылки в Сибирь или на каторгу<sup>12</sup>.

По указу Ея Императорского Величества и Санкт-Петербургского, Святейшего Правительствующего Синода члена, преосвященного Гавриила, архиепископа Новгородского и Санкт-Петербургского... слушалось дело по прошению Его Преосвященству второго Канонерского полку штык-юнкера Ивана Леонтьева сына Каратаева содержащего веру Греко-Российского исповедания... ко вступлению в законное супружество первым браком бывшего при флоте штаб-лекаря Ивана Иванова сына Лакмана с женою его вдовою Катериною Ивановой, состоящей в Лютерском Законе без пременения Закона [10, оп. 1, д. 9938, л. 6].

Решала бракоразводные дела<sup>13</sup>.

Консистория предписывала священникам составлять особые ведомости о женатых солдатах, унтер-офицерах и их женах [10, оп. 1, д. 10 143].

Приходилось заниматься и вопросами отведения земли под строительство домов для духовенства и межеванием церковных земель<sup>14</sup>.

Сего Генваря 25 дня по данному его преосвященством определении написано: хотя упущено было, чтобы соблюсти при церквах, для священно церковно служительских домов в Санкт-Петербурге места, так, что при многих церквах они с нуждою не находят квартиры: ныне консистории описать и через благочинных при всех церквах, и отобрав данные у полиции, представить Его Преосвященству и при том сколько возможно доходит. Кто при тех церквах, при которых для всех

---

<sup>12</sup> «О разрешении жене профоса лейб-гвардии Измайловского полка Семена Иванова Марье Михайловой на вступление во второй брак в связи с неизвестным местонахождением мужа» [10, д. 13 178, л. 1–7]; то же жене драгуна Григория Сидорова Аграфене Анисимовой [10, д. 13 180, л. 1–18]; «О разрешении на вступление во второй брак жене сосланного в Сибирь Федора Матвеева» [10, д. 13 201]; «О разрешении жене отставного канонира Бомбардирского артиллерийского полка Алексея Портнова Анне Ивановой на вступление во второй брак в связи со ссылкой ее мужа в каторжные работы» [10, д. 13 891, л. 1–18]; «О разрешении жене мушкетера лейб-гвардии Преображенского полка Федора Франца Екатерине Федоровой вступить во второй брак в связи с двоеженством ее мужа» [10, д. 12 326, л. 1–18]; «О разрешении на вступление во второй брак жене фулериата артиллерийского полевого фурштадта Артамона Метейлова Марфе в связи с двоеженством ее мужа» [10, д. 13 540, л. 1–15].

<sup>13</sup> «О разводе капитан-лейтенанта флота Николая Рогозина с гречанкой Феодорой Антониевой в связи с вступлением ее во второй брак» [10, оп. 1, д. 10 014]; «О расторжении браков лиц, не достигших установленного возраста» [10, д. 10 687]; «О разводе надворного советника Михаила Долгово-Сабурова с Екатериной Ивановой за ее прелюбодеяние» [10, д. 9 851]; «По прошению надворного советника Алексея Березникова о расторжении брака с Катериной Петровой в связи с отказом ее продолжать супружескую жизнь» [10, д. 13 576, л. 1–32]; «О разводе секунд майора Петра Демидова с женой Хайей в связи с отказом перейти из иудейства в православие» [10, д. 13 866, л. 1–7]; «О разводе петербургского купца Петра Столарева с женой Анной Алексеевой в связи с ее пьянством и прелюбодейством» [10, д. 14 703, л. 1–66].

<sup>14</sup> «Об определении архиепископа о домах и квартирах петербургских священно- и церковнослужителях» [10, оп. 1, д. 9 923]; «О необходимости строгого соблюдения межевания церковных земель» [10, д. 10 470]; «Об отведении участков под постройки причту Успенской церкви на Петербургской стороне» [10, д. 11 515]; «О составлении ведомости о количестве при церквах приходских домов, земли и руги» [10, оп. 2, д. 1 980].

священно и церковно служителей домов нет, ныне или владеет, и каким образом они к другим перешли. Генваря 27 дня 1777 года [10, оп. 1, д. 9918].

В этом отношении представляет интерес документ «О сборе сведений о домах и дворах петербургских священно и церковнослужителей» от 10 апреля 1785 г.

Святейшаго Правительствующаго Синода члену  
Господину Преосвященнейшему Гавриилу Архиепископу Новгородскому  
И Санкт-Петербургскому и Архимандриту Свято-Троицкого Александро-Невского монастыря

Церкви Рождества Иисуса Христа от священно-церковнослужителей  
Всепокорнейшее прошение.

В сравнении прочих казенных мест по состоявшимся ныне штатам и жалование положено нам малое, и ни домов казенных с дровами, как при дворцовой Екатерининской, конюшенной, и гвардейских полков священники имеют. А мы не имеем ни мест для построения своих домов. А по обе стороны церкви и нынешние и вновь строяемые имеются казенные дома под ведением строения конторы, в которых живут оныя конторы господа, присутствующие, секретари, мастера и мастеровые которые получают и жалование большое. Того ради Ваше Высокопреосвященство всеpokорнейшее просим Вашим Архипастырским представтельством исходатайствовать и нам теж де, что получают по штатам священно церковнослужители при прочих выше помянутых церквях.

Священник Иоанн Евдокимов

Диакон Петр

Дьячек Иоанн Иоаннов

Дьячек Александр Федоров [10, оп. 1, д. 10605, л. 123].

Из приведенных документов мы видим, что многие священники не имели ни своих домов, ни церковных, ни земли для их постройки. Материальное положение их было весьма скудным.

Духовенство обязывалось подпиской доносить в Консисторию о присутствии посторонних священнослужителей [10, оп. 1, д. 9826]. Посторонним священникам запрещалось служить в храмах без разрешения Консистории:

По Указу Ея Императорского Величества Консисториею определено представить Вашего Высокопреосвященства доклад с приложением Вашей архипастырской резолюции, как дошло до сведения Консистории, что Санкт-Петербургских церковей священнослужители принимают для служения сторонних священников от чего происходят неурейства... почему в пресечение дальнейших могущих от сего произойти неурействам не благоволено ли будет объявить всем здешним священнослужителям с подписками под опасением строгого взыскания отнюдь не принимать сторонних священников для служения без приказов Консистории. Марта 7 дня 1798 г. [10, оп. 2, д. 2090, л. 1–2].

Консистория вела учет исповеди священнослужителей, составляя специальные ведомости, и штрафовала не бывших на ней<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> «О составлении исповедных ведомостей священно- и церковнослужителей» [10, оп. 1, д. 10226]; «О предписании церковнослужителям епархии подавать исповедные

По полученному Его Преосвященства определению во всяком уезде избранны для священнослужителей духовники, у которых велено в году не менее четырех раз исповедываться и об оном тем духовникам присылать ведомости из коих усматривается, что многие из священно-церковнослужителей у исповеди не бывают, того ради от консистории Его преосвященству было подано мнение которым представлено: в каждый год священнику и диакону исповедываться во все четыре поста... За неисповедь с реченных священнослужителей за каждый пост с каждого... штраф взыскивать, а именно с попа по пятидесяти копеек, с диакона дьячка и пономаря по двадцати пяти, и те деньги собирая отсылать в богадельню [10, оп. 1, д. 17 051, л. 3].

По Указу Ея Императорского Величества марта 18 дня 1779 года... 1774 года декабря 16 дня по учиненном его преосвященством определению во всяком уезде избранны для священнослужителей духовники, которым велено в четвертом годе не менее четырех раз исповедываться, и об оном тем духовникам присылать ведомости, на мнение консистории. Определенною его Преосвященства резолюциею 778 года февраля 10 дня велено за неисповедь священнослужителей за каждый пост с каждого человека взыскивать, а именно с попа по пятидесяти копеек, с диакона, дьячка, пономаря по двадцати пяти копеек. И те деньги собирая отсылать на богадельню [10, оп. 1, д. 10 538].

Также консистория занималась вопросами об исповеди и причащении запрещенных священнослужителей<sup>16</sup>.

Консистория вела учет церковно- и священнослужителей<sup>17</sup> и их детей:

Ведомость учиненная по силе указа Святейшего Правительствующего Синода о церковнослужительских детях.

Всего в Санкт-Петербургской епархии: общее число 385, определенных на места 60, взяты в семинарию 54 [10, оп. 1, д. 10 309]<sup>18</sup>.

Учитывалось даже количество священнических бань [10, оп. 1, д. 8495, л. 1–5].

Консистория поручала разыскивать «в библиотеках монастырей и архиерейских домов сочинений по истории России для опубликования» [10, оп. 1, д. 10 584, л. 1–17], а также рассылку напечатанных богословских книг [10, оп. 1, д. 14 416, л. 1–20].

---

рописи в духовные правления в ноябре каждого года, а духовным правлениям сведения в консисторию подавать в начале декабря» [10, д. 17 051, л. 1–40].

<sup>16</sup> «О порядке исповедания и причащения священнослужителей, которым запрещено священнослужение» [10, оп. 1, д. 10 249]; «О присылке из духовных правлений ведомостей о действительных священно и церковнослужителях и их детях» [10, д. 14 494, л. 1–14].

<sup>17</sup> «О необходимости присылать в консисторию сведения об умерших священно и церковнослужителях» [10, оп. 1, д. 8559, л. 1–22]; «О составлении ведомостей о числе священно-церковнослужителей, их детей, в том числе и взятых в военную службу по разбору 1769 г.» [10, д. 9259, л. 1–200].

<sup>18</sup> См. также: «О составлении ведомостей о детях священно и церковнослужителей» [10, д. 13 284, л. 1–39]; «О рассылке по Петербургской епархии указа о доставлении в Синод ежегодно сведений из духовных правлений епархии о количестве церквей, священнослужителей, их детях и пр.» [10, д. 13 567].

Занималась «взысканием податей с магистратов за пострижение в монашество купцов и мещан» [10, оп. 1, д. 10474], разбираала ссоры духовенства из-за распределения доходов [10, оп. 1, д. 8538, л. 1–8], заниматься сбором пожертвований для бедных<sup>19</sup>.

По указу Синода Консistorия определяла детей церковнослужителей и семинаристов канцелярскими служителями [10, оп. 1, д. 10493], не желавшие же учиться подлежали разбору в солдаты [10, оп. 2, д. 958, л. 168].

Консistorии приходилось вместе с полицией заниматься и розыском беглых священников<sup>20</sup>, а также наблюдать за книгопечатанием<sup>21</sup>:

...указом данным правительствующему Сенату 1783 года генваря 15 дня повелено в типографиях печатать книги с наблюдением, чтобы ничего в них противного законам Божиим и гражданским или к явным соблазном клонящегося издаваемо не было, для чего управы благочиния отдаваемые в печать книги свидетельствовать... Апреля 18 дня 1786 года. Губернатор Петр Коновницын [10, оп. 2, д. 14640, л. 1–6].

Консistorией же решались вопросы погребения самоубийц (см., например, «О разрешении на похороны секретаря канцелярии таможенных сборов Петра Богданова, повесившегося во время припадка» [10, оп. 2, д. 8441, л. 1–4]).

В период междуархиерейства, с апреля по сентябрь 1761 г., т. е. между правлениями архиепископов Сильвестра (Кулябки) и Вениамина (Пуцек-Григоровича), согласно синодальному указу, Консistorии поручалось исправление всех епархиальных дел, причем по «делам до собственного архиерейского рассуждения принадлежащих», предписано было «чинить только одно производство и следствие, решение же дел оставлять до будущего архиерея, по делам же нужнейшим не терпящим отлагательства доносить Святейшему Синоду с приложением своих мнений на основании правил Святых Отцов и Духовного Регламента» [3, с. 72].

Постепенно улучшалось и материальное положение служащих. Так, в 1751 г. преосвященному Сильвестру удалось получить ежегодную дотацию от Синода в сумме 1000 р. на содержание Консistorии (епархиальных доходов на содержание Консistorии по-прежнему не хватало. От местных сборов за 1755 г. поступило всего лишь 294 р. 181/2 к. Поэтому синодальным

---

<sup>19</sup> «О рассылке предписания священнослужителям о принятии мер к увеличению добровольных пожертвований для бедноты» [10, оп. 1, д. 13184, л. 11]; «О сборе денег в епархии на вдов и сирот за 1-ю половину 1800 г.» [10, оп. 2, д. 4555, л. 1–5]

<sup>20</sup> «О розыске бежавших из разных епархий лиц духовного звания» [10, оп. 2, д. 9357, 9436, 9513, 9629, 10164, 10371, 10476, 10584, 10754, 10765]; «О предотвращении увеличения числа бродячих священно и церковнослужителей, о запрещении отлучаться от церкви без паспортов епархиальных архиереев» [10, оп. 2, д. 9371].

<sup>21</sup> «По указу Ее Императорского Величества о введении цензуры в книгопечатании и доставлении в Синод сведений о наличии вольных типографий в Петербургской епархии» [10, оп. 2, д. 13133, л. 1–31]; «О запрещении продажи книг духовного содержания, изданных светскими типографиями» [10, д. 13627, л. 1–20]; «О рассылке по Петербургской епархии указа запрещающего духовным лицам печатать сочинения на религиозные темы без разрешения Синода» [10, д. 13667, л. 1–10].



определением от 25 сентября 1751 г. постановлено было ежегодно отпускать на Консисторию 1000 р. [5, с. 478–481]). Введение же штатов 1764 г. обеспечило твердость получаемого оклада, так как выплата его менее зависела от местных епархиальных средств.

По штатам 1764 г. канцелярским служителям Санкт-Петербургской Духовной Консистории положены были следующие оклады:

секретарь	1	240 р. в год
канцеляристов	3	по 120 р. в год
копиистов	4	по 50 р. в год
сторожей	2	по 12 р. в год
приставов	4	по 12 р. в год
стряпчий	1	60 р. в год.

В 1787 г. в Консистории было 12 чиновников: 1 коллежский регистратор; 4 канцеляриста; 3 подканцеляриста; 4 копииста. Возраст чиновников был от 15 до 60 лет [10, оп. 1, д. 13 414, л. 1, 5–7].

Некоторые чиновники Консистории награждались классными чинами. В 1783 г. вышел «Указ Ея Императорского Величества... в Санкт-Петербургской духовной Консистории секретарю Кондратию Персональному за добропорядочную его службу дать чин титулярного советника» [1, оп. 1, д. 12 042, л. 4], а за тем и чин коллежского асессора [10, оп. 1, д. 13 276]. В чин коллежского асессора был произведен в 1785 г. и секретарь Консистории Михаил Васильев [10, оп. 1, д. 10 540]. В 1795 г. секретарь Консистории Михаил Титов тоже был пожалован чином титулярного советника [10, оп. 1, д. 17 300]. В 1797 г. Семен Границкий был награжден чином губернского секретаря, а другие чиновники — чином коллежского регистратора [10, оп. 1, д. 16 429]. Следующие чины получили копиисты Тихомиров, Пушторский и Севостьянов в 1797 г. [10, оп. 2, д. 836] и секретарь консистории Гавриил Покровский [10, оп. 2, д. 1475].

Ведомость о находящихся в Санкт-Петербургской епархии Духовной Консистории у дел принятых служителей за 1788 г.

1. Коллежский регистратор Семен Границкий 37-лет, из богословия.

Канцеляристы:

2. Григорий Пантелеев 62-х лет, не обучался.

3. Марк Афанасьев 49-и лет, не обучался.

4. Авксентий Невлинов 42-х лет, в школе обучался французскому языку.

5. Никита Савостьянов 25-и лет, в школе не был.

Подканцеляристы:

6. Александр Афанасьев 21-го года, в школе не был.

7. Лука Гориславский 30-и лет, в школе не был.

Копиисты:

8. Михаил Григорьев 21-го года, в школе не был.

9. Семен Яковлев, не был.

10. Василий Максимов 20-ти лет, не был.

11. Илья Мьякитский 21-го года — не был.

12. Егор Коломов 22-х лет, не был [10, оп. 1, 14 196, л. 2–5].

Состав Консистории в 1793 г. был следующим:

1. Коллежский регистратор Семен Границкий 42 лет, окончил класс богословия.
2. Подпоручик Яков Передольский 25 лет, Невская семинария до пиитики.
3. Канцеляристы: Марк Афиногенов 54 лет, не образован.
4. Авксентий Невлинов 48 лет, в школе.
5. Никита Савастьянов 30 лет, не образован.
6. Алексей Пантелеев 38 лет, не образован.
7. Александр Афанасьев 26, н/о.
8. Подканцелярист Семен Яковлев 22 лет, класс риторики.
9. Копиисты: Лука Горыцкий 34 лет, н/о.
10. Иван Златницкой 18 лет, кл. риторики.
11. Михаил Григорьев 26 лет, н/о [10, оп. 1, д. 16077, л. 3–6].

Консистория регулярно докладывала о составе своих служителей Святейшему Синоду [10, оп. 1, д. 14 196, л. 3–5].

Так, в 1796 г. в Консистории служили:

1. Коллежский регистратор Семен Границкий 46 лет, учился в богословии.
- Канцеляристы:
2. Никита Савастьянов 32 лет, в школе не учился.
  3. Александр Афанасьев 27 лет, не образован.
  4. Авксентий Невлинов 43 лет, обучался в школе французскому языку.
  5. Семен Яковлев 23 лет, обучался в риторике.
  6. Марк Афиногенов 33 лет, не образован.
  7. Алексей Пантелеев 43 лет, н/о.
- Копиисты:
8. Лука Гаритский 35 лет, н/о.
  9. Иван Тихомиров 23 лет, учился до синтаксими.
  10. Степан Севастьянов 20 лет, н/о [10, оп. 2, д. 179, л. 1–6].

Из приведенных списков видно, что служители консистории не имели хорошего образования, а примерно половина не имели образования вовсе, а только «разумели грамоте».

Санкт-Петербургская Духовная Консистория была типичным для своего времени учреждением. Ее деятельности были свойственны все характерные для данной эпохи недостатки, из которых главным был порожденный Петровскими реформами бюрократический метод работы. Необходимо признать, что Консистории приходилось работать в тяжелых материальных условиях, гораздо худших по сравнению с Консисториями других епархий. Поэтому достойны всякого уважения ее скромные служащие, которые, получая лишь незначительную часть своего и без того мизерного жалования, все же выполняли порученную им работу. Достойны благодарного воспоминания и неустанные хлопоты преосвященных Никодима, Феодосия и Сильвестра об обеспечении служащих Консистории. Особенно замечательно стремление последнего привлечь наиболее выдающихся представителей духовенства к разрешению «рассуждения довольного требующих» епархиальных дел, что представлялось в XVIII в., когда, по свидетельству профессора Заозерского,

«Консисториям нечего было ни обсуждать, ни разъяснять, а только облекать в письменную единообразную форму волю высшего и одного в епархии начальника — архиерея», довольно значительным и прогрессивным новаторством [1, с. 187].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Заозерский Н. А. О церковной власти. — Сергиев Посад, 1894.
2. Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. — СПб., 1869. — Вып. 1.
3. Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. — СПб., 1878. — Вып. 6.
4. Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. — СПб., 1911. — Т. 23.
5. Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. — СПб., 1912. — Т. 34.
6. Полное собрание законов Российской Империи. — Т. XII.
7. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской истории. Царствование императрицы Екатерины II. — СПб., 1910. — Т. 1.
8. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской истории. Царствование императрицы Екатерины II. — Пг., 1915. — Т. 3.
9. Титлинов Б. В., проф. Гавриил Петров, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. Его жизнь и деятельность в связи с церковными делами того времени. — Пг., 1916.
10. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. — Ф. 19: Петроградская духовная консистория (1744–1918).

## ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ОБЩИНЫ ВЕРУЮЩИХ В ПЕРВЫЕ ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Статья посвящена вопросу функционирования православных общин после революции, их взаимоотношению с государством. Показана позиция новой власти, которая заключалась в постепенном ослаблении роли Церкви в жизни общества, и действия по ее реализации, в частности принятие декрета об отделении церкви от государства, присвоение нового статуса общинам верующих и определение порядка их функционирования. Затрагивается тема реакции духовенства и верующих на данные меры, а также позиция ряда государственных деятелей по вопросам взаимоотношения государства и религиозных объединений. Рассматриваются вопросы о неоднозначности проводимой религиозной политики, отсутствие единой позиции по исполнению издаваемых указов, факты произвола со стороны государства в отдельных регионах. В статье используется информация, основанная на материалах из архивных источников, которые впервые вводятся в научный оборот.

**Ключевые слова:** религия, общество, Православная церковь, Советская власть, религиозная политика, антирелигиозная кампания.

*M. V. Fabinsky*

*The Main Theoretical Problems in Studying the Functioning of the Orthodox Community of Believers During the First Years of Soviet Power*

The article is dedicated to the question of functioning of the Orthodox believers communities after Russian Revolution of 1917 and their relationship with the state. It shows the position of the new authority that was gradually weakening the Church's role in the society and implementing it, especially in the acceptance of the Decree on the Separation of the Church and the State, the new status of the believers' communities and the definition of their functioning. The article describes the reaction of the clergy and the believers about these measures and the position of the government officials on the relations between the state and religious associations. The article deals with the question of ambiguity of the religious policy, the lack of a unified position on a number of points of the adopted decrees, the facts of government arbitrary in the part of regions. This article is based on information taken from archive sources which are introduced to the academic community for the first time.

**Keywords:** religion, society, Orthodox Church, Soviet State, religious policy, anti-religious campaign.

---

\* Михаил Владимирович Фабинский — аспирант Российского государственного социального университета, Ya.f-mihail@yandex.ru.

Одной из самых острых проблем, стоявших перед Православной Российской Церковью в начале XX в., был вопрос об общинной жизни верующих, оказавшийся весьма актуальным в свете политических преобразований тех времен. Несмотря на то что перед революцией активно росло количество храмов и наблюдалась активизация приходской жизни, в данной области скопилось значительное количество трудностей. В рамках клерикального (конфессионального) государства всегда существовал принцип обязательной вероисповедной принадлежности гражданина к конкретной религии [10, с. 4]. Теологические постулаты лежали в основе всей нравственной системы общества. Обязательность посещения богослужений, совершения основных таинств создавала основу для их профанации, не давая человеку свободы в выборе религиозных предпочтений. Вопрос о непритворности членов общины был один из первоочередных в повестке дня. К общине могли принадлежать лишь те члены, которые искренне желали своего присутствия в ней. Особое оживление эта тема получила с началом работы Государственной думы. Уже в первый год ее функционирования был рассмотрен закон о свободе совести [10, с. 84]. Но не все было благополучно и среди тех верующих, которые искренне желали улучшения своей приходской жизни. Столыпинские реформы по разрушению крестьянской общины во многом затронули и приходскую жизнь деревни. Стачки, забастовки среди рабочих в городах совершенно не вязались с христианскими нормами. Не все было благополучно в среде высшего духовенства. Это отмечала специально созданная в Думе комиссия по делам Православной церкви, внесшая на обсуждение различные законопроекты, связанные с расширением прав и учреждений православного исповедания [10, с. 98]. Предвоенные и военные годы еще сильнее выявили кризисное состояние Российской Православной Церкви. С одной стороны, чувствовалось усиление давления государственных структур на Церковь, а с другой — рост озлобления верующих масс. После Февральской революции, когда Временное правительство отменило прежние нормы, издав постановления 20 марта 1917 г. «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» и 14 июля 1917 г. «О свободе совести», православие увидело в них ограничение своих прав [18, с. 64–66]. Официально закон «О свободе совести» провозглашал принцип веротерпимости, устанавливал возможность деятельности различных религиозных объединений. В нем утверждалось, что никто не может быть ограничен в своих правах или преследуем за свои религиозные убеждения. 5 мая 1917 г. Синод принял решение «О привлечении духовенства и паствы к более активному участию в церковном управлении», а 20 июня 1917 г. выделил приход как самоуправляющую единицу с широкими правами его членов (в том числе и правом выбирать себе священников) [14, с. 16]. Согласно постановлению Синода № 4062 было утверждено Временное Положение о православном приходе, выработанное специальной комиссией под председательством епископа Уфимского Андрея [13, с. 521]. В нем говорилось о приходе, о роли прихожан и об учреждении приходского собрания и совета. Право участвовать в собрании предоставлялось всем членам (мужчинам и женщинам), которым исполнилось 25 лет [13, с. 523].

Полностью Церковная позиция была обозначена на проходившем в 1917–1918 гг. Поместном Соборе. Выбранному на Патриарший престол святителю Тихону помимо других важнейших проблем предстояло решить вопрос о приходе, который должен был стать ядром существования Церкви, его главной ячейкой, основой возрождения религиозной жизни. Выступавший по данной проблеме известный юрист профессор Н. Д. Кузнецов дал в своем докладе определение понятия прихода:

Приходом в Православной Церкви называется общество православных христиан, состоящее из клира и мирян, пребывающее на определенной местности и объединенное при храме, составляющее часть епархии, находящееся в канонических отношениях к своему епархиальному епископу, под руководством поставленного последним священника-настоятеля [4, с. 50].

Однако приход к власти большевиков внес значительные изменения в политическую и идеологическую систему России. Позиция нового правительства по отношению к Церкви была сугубо враждебной. Еще в 1905 г. В. И. Ленин в статье «Социализм и религия» отмечал: «Религиозные общества не должны быть связаны с государственной властью» [9, т.??, с. 143]. По его мнению, большевикам надо полностью порвать с тем периодом истории, когда «русские граждане были в крепостной зависимости у государственной церкви» [9, т.??, с. 144]. Ввиду этого, если власть в какой-то мере и поддерживала общины верующих, то только лишь исходя из идеи противопоставить их священнослужителям. Церковь виделась ей не единым институтом верующих, подчиненным высшим духовным структурам, а комплексом разрозненных общин граждан, удовлетворяющих свои религиозные потребности.

Основные положения такой государственной политики отражены в изданном 23 января 1918 г. декрете об отделении церкви от государства и школы от церкви. В десятой статье этого документа подчеркивалось, что все религиозные общества подчиняются общим положениям о частных обществах и союзах и не пользуются никакими преимуществами и субсидиями от государства [5, с. 374]. В двенадцатой статье декрета говорилось: «Никакие церковные и религиозные общества... права юридического лица... не имеют» [5, с. 374]. Фактически Церковь была поставлена в бесправное политическое положение.

Поместный Собор всячески противостоял реализации данного документа. Специальная комиссия под председательством протоиерея А. П. Рождественского разработала проект документа об отношении Церкви к этому декрету, где говорилось, что «декрет об отделении Церкви от государства представляет собой злостное покушение на весь строй жизни православной Церкви и акт открытого против нее гонения», а любое участие «в попытках провести его в жизнь... навлечет на виновных кары вплоть до отлучения от Церкви» [7, с. 129–130].

В эту трудную минуту руководство Церкви обратилось к верующим, ведь это давало ей возможность заявлять о том, что «Патриарх, иерархи могут говорить с властью с авторитетом, поскольку за ними общество, народ» [15, с. 13]. Важнейшей задачей стала организация прихода при каждой церкви. В постановлении Патриарха Тихона и Священного Синода от 28 февраля

1918 г. говорилось: «При всех приходских и безприходских церквях надлежит организовать из прихожан союзы (коллективы), которые должны защитить святыни и церковное достояние от посягательств» [16, с. 31]. Цель подобных объединений четко высказывали сами верующие: «Нас православных очень много, но мы плохо чувствуем связь между собой. И поэтому мы слабы, и люди, отступившиеся от Бога, и презирающие Церковь Христову делают что хотят» [17, с. 2]. Перед всеми православными христианами должна быть поставлена основная задача: «...сговориться друг с другом, найти собрата, сблизиться с ним» [17, с. 2]. Подобные мысли привели не только к усилению существовавших при храмах общин, но и созданию различных межобщинных объединений, братств, союзов.

В первое время православная общественность пыталась найти общий язык с новой властью. Первая встреча делегации Поместного Собора с представителями СНК произошла 14 (27) марта 1918 г. Делегация выразила свое несогласие с противоречиями в декрете. Управляющий делами СНК В. Д. Бонч-Бруевич, сам бывший известным специалистом по религиозной проблеме, отметил, что в декрете «изменений быть не может, но что разъяснения могут быть», причем сам высказал пожелания о координации вопроса с религиозными структурами [1, оп. 4, д. 391, л. 140]. В частности он подал идею «создать орган, который бы и занялся разъяснением декрета», причем в его структуре был бы особый отдел, в который предполагалось вызвать представителей различных вероисповеданий, для «того чтобы ознакомиться с тем, что они хотят, чем они недовольны» [1, оп. 4, д. 391, л. 141]. Для реализации этой идеи СНК поручил Бонч-Бруевичу составить номенклатуру всех вероисповедных толков [1, оп. 4, д. 391, л. 132]. Однако идея о создании органа, куда бы вошли представители всех религиозных конфессий, так и осталась на бумаге. Высшее руководство продолжило курс на искоренение «религиозного дурмана», ограничившись созданием того органа, который бы полностью проводил ее политику.

По решению СНК 8 мая 1918 г. в структуре Наркома Юстиции был образован особый — 8-й ликвидационный отдел [16, с. 36–37]. Этот орган стал заниматься, согласно своему названию, ликвидацией прежних отношений между государством и Церковью и внедрением в жизнь декрета об отделении Церкви от государства и школы от церкви. По идее он должен был стать основным местом, куда недовольные граждане официально могли направить свои претензии по религиозным вопросам. Другой вопрос, что он не оправдал возлагаемые на него чаяния верующих, и во многом лишь оправдывал притеснения, исходящие от властей. Хотя ему было далеко до тех радикальных методов, которых впоследствии стали придерживаться силовые структуры, занявшиеся религиозным вопросом. Руководитель 8-го отдела П. А. Красиков, юрист по образованию, все же старался использовать правовые методы разрешения проблемы. В течение лета 1918 г. 8-й отдел НКЮ подготовил ряд важнейших положений, дополняющих декрет об отделении церкви от государства, которые 24 августа 1918 г. народный комиссар юстиции Д. И. Курский подписал как «Инструкцию о порядке проведения в жизнь декрета “Об отделении церкви от государства и школы от церкви”» [7, с. 153]. В ней были даны уточнения по ряду вопросов, не полностью раскрытых в декрете. Даная

инструкция отражала определенные аспекты желаемой для государства деятельности общины. Все отношения с властью могли вести религиозные общины в составе «не менее 20-ти человек», так называемые двадцатки [7, с. 154]. Для того чтобы конкретный храм был передан в ведение той или иной группы верующих, необходимо было особое постановление местной или центральной власти. Имущество храма делилось на богослужebное и не богослужebное, если первое предполагалось передать в пользование создаваемым общинам верующих для отправления культа, то второе должно было быть изъято в пользу государства. Договор на передачу богослужebной утвари так же подписывался не с духовенством, которое теперь оставалось не у дел, а с группой верующих. Двaдцатка брала на себя определенные обязательства, в частности: не допускать без согласования с местным руководством религиозных шествий, проведения собраний, проповедей, продажи книг, листовок, направленных против Советской власти. С этого времени большевики попытались построить отношения так, чтобы высшая церковная иерархия не могла отдать приказания низшему чину, ибо все служители культа были равны перед советским законом, который не подразумевал внутрицерковной дисциплины.

Но даже эта инструкция не объяснила все сложности новых церковно-государственных отношений. В ряде регионов стал твориться самый настоящий произвол. Это потребовало дополнительных разъяснений. 3 января 1919 г. вышел новый документ — «Циркуляр по вопросу отделения церкви от государства» НКЮ, критикующий недостатки местных властей. В нем, в частности, говорилось о всевозможных фактах притеснения общин верующих [12, с. 265–267]. Критики отмечали, что некоторые губисполкомы запрещали любые собрания верующих, даже «посвященные выяснению хозяйственных или вероисповедных нужд» [2, к. 72, ед. хр. 28, л. 15]. Также совершенно неверно было не разрешать верующим производить «добровольные сборы-складчины на приобретение предметов религиозного культа, на содержание служителей культа, на... приобретение различных предметов хозяйственного обихода для своего храма» [2, к. 72, ед. хр. 28, л. 16]. Осуждался полный разгром религиозных общин в некоторых монастырях. По мнению сотрудников Наркомюста, в среде монастыря следовало различить «трудовые элементы», которых надо поддерживать, и бывших монахов, которые «эксплуатируют их религиозность» [2, к. 72, ед. хр. 28, л. 13].

Знакомый с этой проблемой Бонч-Бруевич с полной уверенностью утверждал, что «всякое преследование за веру, за убеждения укрепляют последователей их, тем более, что страдание за веру с испокон века было свойственно русскому народу...» [2, к. 72, ед. хр. 28, л. 17], «с религиозными предрассудками и темной народной суеверий следует бороться не столько карами и репрессиями, сколько хорошей школой, пропагандой коммунизма и организацией хозяйства на коммунистических началах» [2, к. 72, ед. хр. 28, л. 15].

В качестве рекомендации для местных властей 8-й отдел НКЮ посылал различные разъяснения касательно тех или иных проблем конкретного региона. В документах прослеживается, как в оборот постепенно вводится понятие «надежной двадцатки», т. е. такой общины, которой возможно отдать здание храма, так как она выполнит все основные требования государства. Это под-



разумевало не только политический аспект благонадежности, но и определенные хозяйственно-технические запросы. Важно, чтобы при сдаче помещений верующим совдеп принимал во внимание «...действительную возможность со стороны группы верующих поддерживать принимаемые здания в надлежащем виде» [1, оп. 2, д. 714, л. 12], ибо «верующие из своих личных средств должны производить все текущие расходы по содержанию храмов, в том числе и расходы по ремонту» [1, оп. 2, д. 714, л. 12].

В различных регионах власти совершенно по-разному видели свой диалог с верующими. Некоторые старались поставить под контроль жизнь общины. Особенно сильно это было заметно в Петрограде, где власти 9-го августа 1919 г. на заседании по вопросам об отделении церкви от государства обсуждали вопрос об организации «двадцаток» при храмах, их классовый состав и выбор исполнительного органа верующих. Прихожанам предписывалось устраивать общее собрание не реже одного раза в месяц. Причем на собрание могли допускаться все граждане православного вероисповедания с совещательным голосом. Объявление о собрании должно было быть вывешено на стене храма, следовало также известить совдеп. Копии протокола собрания обязательно должны предоставляться в совдеп и комиссариат юстиции. Также крайне желательно «было привлечение в эту организацию возможно большего круга верующих, конечно, преимущественно представителей бедноты» [1, оп. 2, д. 714, л. 16 об.].

Главной задачей общины было совершение богослужения и основных таинств. Их регулярность и каноничность зависела в первую очередь от священника. Его участь была теперь незавидна. Циркуляр НКЮ от 29 октября 1920 г. особо подчеркивал:

Группе верующих следует понимать, что... приглашение, наем или увольнение того или иного служителя культа зависит исключительно от всей этой самой группы верующих, во избежание эксплуатации их религиозных чувств, у них имеется полная возможность ставить служителям условия при найме их... [1, оп. 6, д. 27, л. 198].

По разъяснению НКЮ № 712 от 10 июля 1920 г. священнослужители теперь «несут свое служение не в силу назначения епископом, а в силу доверия верующих», и подчинение местному епископу есть лишь «добровольный акт признания духовного авторитета» [1, оп. 6, д. 27, л. 29–30].

Между тем продолжали действовать приходы, в которых роль пастыря была по-прежнему велика. Подобную общину удалось создать настоятелю Московской церкви святителя Николая в Кленниках Алексею Мечеву. К нему стекались люди с разных окраин столицы. Он проповедовал идею монашества в миру [3, с. 141]. Впоследствии его дело продолжил его сын Сергей Мечев [6, с. 34]. «Мечевец» в то время стало синонимом строгого православного человека [8, с. 303]. Такие люди занимались и социальным служением. Они могли оказывать помощь как нуждающимся прихожанам, так и репрессированным священнослужителям.

Определенные изменения в общинной жизни произошли в годы нэпа. Главным водоразделом, существенно поменявшим государственно-церковные

отношения, стали мероприятия государства по изъятию церковных ценностей. Активное противодействие верующих данному процессу заставило государственные структуры усилить давление на объединения верующих. Прошли многочисленные судебные процессы, где наряду со священнослужителями судили и верующих. Закончилась легальная деятельность братств. Многие из них прекратили свое существование или вынуждены были перейти к подпольной деятельности.

Серьезный вклад в дестабилизацию жизни общин внесло обновленческое движение, преследовавшее своей целью окончательно разделить Церковь, разбив ее на ряд враждующих группировок. Борьба «тихоновцев» и обновленцев стала еще одной из печальных историй в жизни общин. Разделение верующих по данному признаку вылилось в значительное количество противостояний, часто заканчивавшихся физическим насилием христиан друг над другом.

Но положение постоянно менялось, и не последнюю роль в этом играло изменение внутривнутриполитической ситуации. Болезнь Ленина, его отход от активной политической деятельности способствовали появлению других лидеров. Значительно уменьшилась роль ликвидационного отдела НКЮ, и в то же время усилилась роль силовых структур в решении религиозного вопроса. Неразбериха в верхах и стала одной из причин некоторого ослабления с лета 1923 г. давления на Церковь, получившего названия «религиозного нэпа», или «контрапункта» [8, с. 299]. В определенном смысле это выражалось в некоторой модификации законодательства по отношению к общинам. Граждане РСФСР, согласно постановлению ВЦИК от 3 августа 1922 г., могли зарегистрировать религиозное общество [11, с. 622].

Выделялось несколько видов общин. Основной оставалась «двадцатка», которая по-прежнему продолжала функционировать согласно инструкции 24 августа 1918 г. Однако теперь для создания общины можно было обладать и меньшим количеством приверженцев. Группы менее 20 человек могли собираться на дому на молитвенное собрание в частном порядке, «извещая подлежащий орган местной власти о времени и месте собрания» [1, оп. 7, д. 19, л. 309]. Существенным изменением в законодательстве стало введение понятия «религиозное общество», которое должно было состоять из 50 и более человек, достигших 18 лет и «неопороченных по суду» [1, оп. 6, д. 27, л. 144]. Для регистрации общества необходимо было подать документы, обозначенные в инструкции НКЮ и НКВД № 126 от 27 апреля 1923 г. «О порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съезда таковых» [1, оп. 6, д. 27, л. 106]. Основными документами были протокол собрания учредителей общества, список учредителей и устав общества. В протоколе учредителей отражался момент создания общества. В уставе общества были прописаны основные задачи организации, главной из которых было объединение граждан определенного исповедания вокруг конкретного храма для «устройства молитвенных собраний». При этом также подтверждалась ответственность общины за имущество храма и за приглашение конкретных священнослужителей. Членом объединения мог стать любой гражданин, принадлежащий к данному культу. Зачисление в общину производилось простым большинством при голосовании. Списки всех членов общины ежегодно следовало передавать

в отдел управления губисполкома [1, оп. 6, д. 27, л. 106]. Необходимо было указать не только основное место проживания каждого члена общины, но и его социальное, имущественное, общественное и служебное положение с 1914 г. Важнейшим аспектом была принадлежность верующего к определенному сословию до революции. Выяснялось время присоединения к религиозному культу. Этот список членов, а в особенности учредителей общины, представлял особый интерес для соответствующих органов.

Община должна была существовать на собственные средства, которые собирались верующими на содержание своего прихода. Все даяния должны быть добровольными, обязательные сборы были исключены. Вопросы, связанные с храмом (ремонт, благоустройство), должны были решаться на общем собрании простым голосованием. Для представления своих интересов в связях с государственными структурами община избирала уполномоченных для ведения конкретных дел. Община могла быть закрыта не только по постановлению общего собрания членов данного коллектива, но и по решению губисполкома или вследствие ареста части членов общества [1, оп. 6, д. 27, л. 106]. Однако по-прежнему подчеркивалось, «что все религиозные общества подчиняются общим положениям о частных обществах и союзах, но, в отличие от последних, не пользуются правами юридического лица» [1, оп. 6, д. 27, л. 198]. Религиозное общество как не имеющее юридических прав могло заключать только «сделки частного-правового характера, связанные с оправлением религиозного культа и пользованием культовым имуществом, как то: договоров о найме певчих, о доставке дров, о ремонте имущества и т. д.» [1, оп. 6, д. 27, л. 144].

Нельзя сказать, что либерализм центра уж очень сильно повлиял на местную власть, заставил ее изменить своей позиции — часто на местах общинам верующих продолжалось чиниться всевозможные препятствия. Например, Костромской губисполком с 1918 г. отказывался зарегистрировать общину Богоявленского собора бывшего одноименного монастыря. Так, даже в мае 1923 г. местные власти отказывались отдать собор при данной обители верующим «ввиду крупной исторической и художественной ценности», которую представляет этот архитектурный ансамбль [1, оп. 6, д. 27, л. 69]. Однако истинная причина заключалась в том, что никогда не следовало

вставлять на точку зрения культовых групп, всегда стремящихся навязать Советской власти принцип обязательности передачи верующим храмов, ставя разрешение вопросов в зависимость от того, желают или не желают верующие взять тот или иной храм в свое ведение [1, оп. 6, д. 27, л. 69–69 об.].

Признание же подобного принципа государственной властью «противоречит всему революционному построению нашей жизни» [1, оп. 6, д. 27, л. 69–69 об.].

Таким образом, время правления патриарха Тихона стало переломным этапом становления общинной жизни в новых условиях. Переход от господствующего положения Церкви к гонимому больно сказался на большинстве верующих. Они должны были приспособиваться к требованиям атеистического государства. Организационные структуры православных верующих были многообразны и аморфны, как и вся церковная жизнь данного периода.

Прихожане постоянно были в поисках наилучшего сочетания официального (разрешенного) и желаемого для них состояния. Несмотря на трудности, этот период подарил нам образцы мужества и стойкости истинных ревнителей веры и показал возможность существования христиан в любых условиях.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. ГА РФ. — Ф. А № 353: Народный комиссариат юстиции.
2. НИОР РГБ. — Ф. № 369: В. Д. Бонч-Бруевич.
3. Бычков С. Большевики против Русской Церкви. — М., 2006.
4. Голубцов С. Московское духовенство в преддверии и начале гонений. 1917–1922 гг. — М., 1999.
5. Декреты Советской власти. — М., 1957.
6. «Друг друга тяготы носите». Жизнь и пастырский подвиг священномученика Сергея Мечева. — Кн. 1. Жизнеописание. Воспоминания / Сост. А. Грушина. — М., 2012.
7. Кашеваров А. Н. Православная Российская Церковь и советское государство (1917–1922). — М., 2005.
8. Левитин-Краснов А., Шавров, В. Очерки по истории Русской церковной смуты. — М., 1995.
9. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. — М., 1957.
10. Одинцов М. И. Думский вызов: религиозные свободы и вероисповедные реформы в Российской империи (1900 — февраль 1917 г.). — СПб., 2013.
11. Собрание Узаконений РСФСР. — 1922. — № 49.
12. Филиппов Б. А. Очерки по истории Церкви. XX век. — М., 2012.
13. Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890–1918 гг.). — М., 2002.
14. Цыпин В. А. История Русской Церкви. — М., 1997. — Кн. 9: 1917–1997.
15. Шкаровский М. В. Александро-Невское братство. 1918–1932 гг. — СПб., 2003.
16. Шапов Я. Н. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. — М., 1996.
17. Петроградский Церковный Вестник. — 1918. — № 19. — С. 2.
18. Церковные ведомости. — 1917. — № 9–15. — С. 64–66.

## ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ОРТОДОКСИЯ: К ВОПРОСУ О СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЯХ РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ОБНОВЛЕНЧЕСТВА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Статья посвящена одному из важных теоретико-методологических вопросов, связанных с изучением феномена русского православного обновленчества первой половины XX в. — проблеме соотношения фундаментализма и ортодоксальности. Вопреки традиционному утверждению их синонимичности, в статье показано, что фундаментализм в православии не является понятием самодостаточным и может наполняться самым разным содержанием. Ортодоксия, в силу сложности и постоянного расширения состава Священного предания — одного из главных источников православного вероучения, также не имеет окончательной формулировки. Как следствие, эти два факта заставили представителей русского религиозного возрождения XX в. (Г. В. Флоровский, Н. П. Зернов, А. Д. Шмеман) признать, что этос православия заключается в исторической непрерывности, а главным и единственным источником и критерием для православного богословия является «опыт Церкви». Другими словами, русская религиозно-философская мысль XX в. выводит проблему ортодоксии из области твердой приверженности каким-либо неизменным «основам» в области динамики и развития православия с опорой на эти основы. При этом речь уже идет о качественно ином понимании самого понятия «основы», ибо фундаментом мыслится «живое Предание», живой опыт церкви, а выражением ортодоксии видится верность принципу единства и непрерывности Священного предания. В статье делается вывод, что православный фундаментализм (в своей богословской форме) и ортодоксия приходят к общему знаменателю — верность основам, которые одновременно являются источником высших религиозных истин и обоснованием религиозного обновления и творчества. Это, в свою очередь, служит причиной симбиоза в православных религиозно-реформаторских движениях, в том числе и русском православном обновленчестве, элементов религиозного фундаментализма и религиозного модернизма.

**Ключевые слова:** ортодоксия, религиозный фундаментализм, религиозный модернизм, обновленчество.

---

\* Дмитрий Александрович Головушкин — кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, golovushkinda@mail.ru.

*Religious Fundamentalism and Orthodoxy: to the Question about the Structural-Functional Features of the Russian Orthodox Renovationism of the First Half of the XX Century*

The article is dedicated to one of the most important theoretical and methodological issues related to the study of the phenomenon of Russian Orthodox Renovationism of the first half of XX century — the problem of relationship between fundamentalism and orthodoxy. Contrary to the traditional approval of their synonymy, the article shows that fundamentalism in Orthodoxy is not a self-sufficient concept and can be filled with various contents. Orthodoxy, because of the difficulty and constant expansion of the content of the Holy Tradition — one of the main sources of the Orthodox Faith, does not have a final formulation. As a consequence, these two facts made the representatives of Russian religious renaissance of the XX century (G. V. Florovsky, N. P. Zernov, A. D. Schmemmann), acknowledge that the ethos of Orthodoxy consists in its historical continuity, and the main and only source and criterion for Orthodox theology is «the experience of the Church». In other words, the Russian religious and philosophical thought of the XX century leads the problem of orthodoxy out of any strong adherence to the same unchanged «fundamentals» to the dynamics and development of Orthodoxy, basing on these fundamentals. In this case we are talking about a qualitatively different understanding of the concept of «fundamentals», because the foundation is understood as «living Tradition», the living experience of the church, and the expression of loyalty to the principle of orthodoxy is seen as the unity and continuity of the Holy Tradition.

As a result, the article concludes that Orthodox fundamentalism (in its theological form) and Orthodoxy come to a common denominator — fidelity to fundamentals that are at the same time the source of higher religious truths and justification of religious renovationism and creativity. This in its turn causes a symbiosis between orthodox reform movements, including the Russian Orthodox Renovationism, and elements of religious fundamentalism and modernism.

**Keywords:** orthodoxy, religious fundamentalism, religious modernism, Renovationism.

Одной из теоретико-методологических проблем, возникающих в процессе изучения феномена русского православного обновленчества, является его традиционное осмысление в контексте антитезы религиозный фундаментализм/религиозный модернизм. При этом чаще всего оно ассоциируется с новацией и модернизацией и противопоставляется движениям, выступающим за возврат к «корням и истокам» религии. В частности, А. Шажинбатын в статье «Фундаментализм и обновленчество в религии» настоятельно подчеркивает:

Фундаментализм — это идеологическая приверженность «корням и истокам» культуры, обоснование глубинных традиций в противовес современным веяниям. Антиподом фундаментализма выступают такие понятия, как «модернизм», «обновленчество». Модернизм — обновленческие тенденции в религии вообще [22, с. 35].

Однако обширный эмпирический материал и существующие исследования в данной области, напротив, свидетельствуют о том, что религиозный фундаментализм и религиозный модернизм — это амбивалентные феномены, способные активно взаимодействовать друг с другом и сближаться в содержательном плане [2; 4; 12; 24; 26; 29 и др.]. Само русское православное обновленчество — «это парадигмальное явление, объединяющее в себе элементы религиозного фундаментализма и религиозного модернизма» [5, с. 42].

Чем же объясняется эта двойственность русского православного обновленчества? Что является источником трудностей в процессе идентификации и академической таксономии подобных православных религиозно-реформаторских движений?

Принимая во внимание структурно-функциональные особенности и феноменологию религиозного фундаментализма и религиозного модернизма, ответы на эти вопросы следует искать также в самой религиозной системе, в специфике понимания православными христианами «основ» веры, в особенностях решения в православии вопроса о соотношении фундаментализма и ортодоксальности.

Понятие *фундаментализм религиозный* (от лат. *fundamentum* — основание) в научной литературе раскрывается по-разному [11; 20; 21; 25; 27 и др.]. Однако если сопоставить все существующие интерпретации и попытаться свести их к общему знаменателю, то это явление можно рассматривать:

1) в широком смысле, как идеологическое направление, присущее любой религии, основанное на принципе возвращения к основам веры — священным текстам или богословской основе вероучения (богословский фундаментализм);

2) в самом широком смысле, как установку на какую бы то ни было религиозную концепцию, идею, ценность, которая берется под полномасштабную защиту (идеологически окрашенный фундаментализм).

*Ортодоксия* (от греч. *orthos* — правильный и *doxa* — мнение) определяется как «правильное учение», фиксированное высшими богословскими авторитетами и принимаемое общиной верующих в качестве обязательного. Как правило, она выражается в «неизменном следовании исходным принципам, основам какого-либо учения, исключаящее даже незначительные отклонения от него» [13, с. 159].

В результате этого сопоставления напрашивается вывод, что понятия *ортодоксия* и *фундаментализм* очень близки по своему содержанию и смыслу, поскольку их объединяющим признаком является «приверженность основам» и «неизменное следование исходным принципам какого-либо учения», что может служить доказательством их синонимичности. Однако именно в этом утверждении берут начало те многочисленные проблемы, с которыми связано изучение специфики православного фундаментализма, православного модернизма и православного обновленчества.

Во-первых, это нерешенность вопроса: а что есть собственно фундамент православного христианства?

Обусловлено это обширным комплексом взаимосвязанных причин, среди которых особое значение имеют: двуединство Священного писания и Священного предания; сложность состава самого Священного предания; неоднородность православного мира и наличие в каждой из православных церквей своих, веками складывавшихся обрядовых, конфессиональных, этнических и культурных традиций; изменение форм церковной жизни в зависимости от исторической эпохи; и наконец, тот факт, что православный фундаментализм нередко относит к Преданию то, что вообще имеет весьма отдаленное отношение к слову или духу Библии.

В результате, согласно заключению известного русского историка Г. П. Федотова,

как ни велико значение Священного предания в православии (в современных богословских схемах оно включает в себя и Священное писание), предание Церкви остается неопределенным в своих границах. Оно не имеет своего канона, подобно Слову Божию. Оно хранится в книгах св. отцов, в богослужении, в иконографии, в современном богословии и в религиозном сознании верующего народа. Ни один из этих источников предания (кроме догматических определений церковных соборов) не мыслится непогрешимым. Священное предание Церкви включено в общий поток исторического предания, всегда сложного, всегда мутного, человечески сплетающего истину и ложь [17, с. 4].

Церковный и общественный деятель, историк русской церкви А. В. Карташев приходит к еще более откровенному выводу:

В редких случаях голос церкви выразится в точном определении какого-либо собора. Часто бывает, что он скажется в писаниях святого учителя и отца, или видного иерарха, или подвижника, по мнению церкви, хорошо выразивших свою веру. Иногда — в культе и литургических формах. Иногда просто в молчаливом и пассивном сопротивлении верующего народа чему-нибудь противному его традиционной вере. В конечном счете, в этом именно приятии или неприятии соборным инстинктом всей церкви, в этой «рецепции» и заключается проверка истинности всего подлежащего суждению церкви. В православной церкви нет внешне неподвижного, механически действующего органа непогрешимых суждений. Самый яркий, торжественный, героический, сложный, трудно и редко достижимый в истории аппарат вселенского собора по одному формальному своему совершенству еще не дает абсолютной гарантии безошибочности суждений (были и еретические вселенские соборы) [9, с. 36].

Это дает основания согласиться с мнением одного из современных исследователей православного фундаментализма, В. Н. Уляхиным, что

фундаментализм, или возвращение к истокам религиозной догматики и практики, как возврат к первохристианству, к религии древнеапостольских времен и ортодоксальной богословской доктрине, не является в православии понятием самодостаточным, ибо он может быть наполнен самым разным содержанием [15, с. 129].

В-вторых, трудности состоят также в том, что в поисках доказательств ортодоксальности религиозной доктрины православный фундаментализм пытается найти древнейшую экзегезу, а также апостольское Предание, в связи с чем сталкивается с необходимостью документально проследить весь его исторический путь до наших дней. Задача эта чрезвычайно сложная, и она еще более усложняется тем, что на начальном этапе становления христианства не было ни канона священных текстов, ни стройного комплекса догматов, поскольку христианство формировалось и развивалось в различных культурных ареалах, в ходе контактов с многочисленными этносами, объединяя их взгляды и «модели мира». Значит, и говорить о некоем изначальном фундаменте христианства, в том числе и вероучительном, его наидревнейшей основе — ортодоксии, весьма проблематично. Этот факт заставил в свое время



В. Бауэра в работе «Ортодоксия и ересь в первоначальном христианстве» прийти к революционному выводу о первичности «ереси» по отношению к «ортодоксии». Он указал на то, что «чистой» и изначальной формы христианства, которая по праву могла бы именоваться «ортодоксией», просто не существовало. Не существовало в действительности и единообразного понятия ортодоксии, которое рождалось в борьбе между сторонниками различных точек зрения — «победившая партия, разумеется, тут же провозглашала свою ортодоксальность» [7, с. 43].

Как следствие, вполне естественно, что ортодоксальность может охватывать множество представлений, так как «складывается на протяжении истории становления какой-либо религии, когда идентификация ее контура и символа веры достигается в ходе теологических дебатов, посредством некоего “консенсуса”» [21, с. 102].

По этой причине Г. В. Флоровский, поднимая проблему православного богословского модернизма, говорит о необходимости преодоления неверия в историю церкви и ухода от поисков «доисторического первохристианства». В противном случае, по его мнению

начинает казаться, что христианская истина недоказуема из истории, и может утверждаться только «верой»... Этот исторический скептицизм преодолевается в Церкви, в соборности церковного опыта, в котором раскрываются большие глубины исторического бытия... [19, с. 497–486].

Но если принять во внимание эти доводы, то не значит ли, что понятие «ортодоксия» в том определении, в котором оно используется, выражает всего лишь некую богословско-идеалистическую модель, не имевшую реального прецедента в истории православия? Тогда как понимание православными христианами Священного предания как непрерывности божественной помощи Святого Духа, как «живой памяти Церкви, которая содержит истинное учение, как оно раскрывается в истории» [1, с. 22], напротив, открывает путь непрерывному процессу обновления религиозной доктрины и религиозной практики.

В связи с этим известный православный богослов и историк Н. Н. Глубоковский, по сути, признавая, что невозможно дать точный ответ на вопрос, что есть православие, отмечал: «Вопрос о том, что такое Православие по своему существу, не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразное освещение» [3, с. 182].

Об этом же говорит в своем «Ответе Н. А. Бердяеву» известный русский священник, богослов и публицист В. П. Свенцицкий, соглашаясь с тем, что содержание, которое вкладывается в слово «православие», чрезвычайно разнообразно:

В применении к своему вероисповеданию я никогда не употребляю «православный» во избежание недоразумений.... Я же очень хорошо понимаю, что православие есть не только вероисповедание, но нечто гораздо более широкое и неуловимое: сюда входят и быт, и многое другое, что можно и не принимать, оставаясь православным в вероисповедном смысле [14, с. 309].

Британский исследователь Нового Завета протестантской традиции, Д. Д. Данн, в своих рассуждениях идет еще дальше и указывает на тот факт, что «концепцию ортодоксии» всякий понимает и толкует на свой лад, а с проблемой ее интерпретации сталкиваются даже те, у кого критерий ортодоксии вроде бы один и тот же. По мысли автора,

проблема интерпретации поднимает фундаментальный вопрос: существует ли некое окончательное выражение христианской веры, которое исключало бы всякую попытку двойственной трактовки? Да и возможно ли такое окончательное выражение? Можно ли истину, в конце концов, свести к формуле, или утверждению, или правилу поведения, которые оказались бы вечными и неизменными? Или же субъективность нашего понимания и релятивизм нашей жизненной ситуации неизбежно препятствуют достижению окончательной формулировки? [7, с. 42].

Чтобы найти ключ к решению этих вопросов, русский исследователь православной культуры Н. П. Зернов призывает обратиться к православному учению о церкви, которое, по его мнению, доказывает:

Все попытки найти формальный, осязаемый, раз, навсегда и для всех данный критерий для определения истинной Церкви и ее внешних границ обречены на неудачу, ибо Церковь делает Церковью Дух Святой, а не какое-либо историческое и контролируемое людьми начало. ... Ни Священное Писание, ни Символы Веры, ни творения св. отцов, ни каноны соборов являются ничем иным, как нормами, гарантирующими нормальное функционирование церковного организма. Но они не способны сами по себе дать ему жизнь, а потому они и не суть Богоустановленные основы истинной церкви. Только Дух Святой делает собрание христиан церковью, только там, где присутствует он, становятся возможными таинства, осуществляется спасение и христианская община преобразуется в тело Христово и в храм Бога живого [8, с. 53].

Поэтому не случайно Г. В. Флоровский видит этос православия в исторической непрерывности, «которая, конечно, совершенно очевидна», т. к. христианское мировоззрение имеет динамический характер и освобождает мир от «статичной сакральности».

Достаточно только напомнить знаменитую формулу *consensus quinquagesecularis*, которая ограничивала «авторитетный» период церковной истории Халкидоном. Правда, это была протестантская формула. Однако восточная формула о «Семи вселенских Соборах» не многим лучше, когда она стремится, как это часто бывает, ограничить духовный авторитет Церкви восемью веками, как будто бы «золотой век» Церкви уже прошел и мы теперь живем в веке железном, который гораздо ниже в смысле духовной силы и авторитета. Психологически такое отношение вполне понятно, но оно никак не может быть оправдано богословски. Ограничение семью вселенскими Соборами в действительности противоречит основному принципу живого Предания в Церкви... В этой связи достаточно вспомнить о дискуссиях, происходивших на съезде православных богословов в Афинах в конце 1936 года. Это было представительное собрание: представлены были восемь богословских факультетов из шести различных стран. В программе особенно выделялись два основных вопроса: во-первых, «Влияния извне на право-

славное богословие со времени падения Константинополя»; во-вторых, «Авторитет Отцов». Откровенно был признан и основательно проанализирован факт существования западных «приращений». С другой стороны, и авторитет отцов был заново подчеркнут и подтверждена была необходимость «возврата к отцам». Но возврат этот поистине должен быть творческим [18, с. 458, 460].

Эту же мысль вслед за Г. В. Флоровским развивает и А. Д. Шмеман, утверждая, что «опыт Церкви» является главным и единственным источником и критерием для богословия. В послесловии к работе «Исторический путь православия» он тонко и лаконично подводит итог своему «обобщению»:

Путь не кончен, история продолжается... В современном церковном сознании прошлое часто больше давит и сковывает, нежели творчески претворяется в верность подлинному Преданию. Вскрывается неспособность *оценивать* прошлое, различать в нем Истину от «только» прошлого. Предание до неразличимости смешивается со всевозможными «преданиями», которые сами требуют еще своей оценки в свете вечной правды Церкви. Частичное, одностороннее, даже извращенное выдается подчас за «суть» Православия. Есть грех «абсолютизации» прошлого, который неизбежно приводит к обратной крайности: к «модернизму» — то есть, в сущности, к отказу вообще от прошлого, к принятию в качестве единственного мерила «современности», «науки», «нужд текущего момента». Но как одно охранение «православной» внешности не способно скрыть глубокого кризиса современной Православной Церкви, так и «модернизму» не изменить ее. Единственный выход всегда в обращении к самой Истине Церкви, и через нее к овладению прошлым: в нем находим мы и вечное Предание Церкви, но также и бесчисленные измены ему. Православное сознание всегда «исторично», всегда включает в себя прошлое, но никогда не «рабствует» ему [23, с. 388].

В этом плане заслуживает внимание и мнение современного православного богослова и философа А. В. Кураева, который также считает, что в церкви не может быть никакого табу на изменение форм ее жизни и проповеди.

Для живого естественно меняться. Музеефикации и бережному хранению подлежит лишь то, что перестало иметь жизнь в себе и поэтому осталось в прошлом. Оно не может хранить себя само — и поэтому нуждается в нашем бережном охранительстве. Предание (Предание как идентичность духовного опыта разных поколений христиан, как доступность обновления жизни во Христе из любой точки истории) живет, и от человека, входящего в него, требует быть живым. Ведь Предание не намерено кончаться на этом, только что вошедшем в него человеке, оно не намерено исчерпать свой преобразующий импульс в момент, когда оно достигнет этого неопита. Никто не призван стать последним христианином в мире. Предание требует своей трансляции далее, другим людям. Церковь апостолнична — и это, в частности, означает, что дар соучастия в церковной жизни требуется передавать другим <...> Поэтому путь православия всегда лежит между двумя крайностями. Одна из них — крайность безлюбивого модернизма, который забывает, что христианство — не просто религия духа и развоплощенной мистики, но есть воззещение того Слова, что жаждет воплотить Себя в человеке и в человеческой истории. Вторая крайность — фундаментализм, который пола-

гает, что это воплощение уже состоялось всецело в одной из прошлых эпох, что Христос не один и Тот же вчера, сегодня и вовеки, но Христос VII столетия (или XVII) — иной, нежели Христос XX в.: первый дает Своей Церкви дары творческого устройства церковной жизни, а второй — нет [10, с. 28, 46].

И наконец, протоирей Владимир Федоров, обращаясь к проблеме фундаментализма и творческой свободы русского православия, лаконично заключает:

Основная претензия фундаменталистов в отношении творчества — тезис о неизменяемости чего-либо в Православии. Но изучение истории, изучение Предания свидетельствует о постоянном творчестве в Церкви — этом Богочеловеческом (для христианина) организме [16, с. 356].

Таким образом, русская религиозно-философская мысль XX в. выводит проблему ортодоксии из области твердой приверженности каким-либо неизменным «основам» в области динамики и развития православия с опорой на эти основы. При этом речь уже идет о качественно ином понимании самого понятия «основы», ибо фундаментом мыслится «живое Предание», живой опыт церкви, а выражением ортодоксии видится верность принципу единства и непрерывности Священного предания.

Богословский фундаментализм, вырастающий из намерения вернуться к истокам веры или богословской основе вероучения, также не всегда выражается в простой фундаменталистской регрессии, исключаящей какие-либо реинтерпретации первоначального религиозного опыта. Напротив, он может стремиться к творческому раскрытию основ религии. Фундаменталистские идеи могут быть направлены на восстановление соответствия между устаревшей богословской формой отражения бытия и новым состоянием общественного сознания. Через возврат к «корням» такой *модернизационный фундаментализм* может пытаться религиозно обосновать современность, и даже стать импульсом для прорыва в новое социо-культурное пространство. По мнению профессора П. С. Гуревича, эта двойственность и есть основная черта религиозного фундаментализма. Он подчеркивает:

В феномене фундаментализма, как мне кажется, выражены некие антропологические закономерности. Философская антропология XX века убедительно доказала, что человек — открытое, несформировавшееся создание. Человеческая природа, хотя и сохраняет в себе некие стойкие структуры, в то же время находится в процессе самопоиска, саморазвертывания. Два импульса — стремление опереться на корневые основы человеческой природы и потребность собственного пересотворения — оказываются в основании интересующего нас феномена [6, с. 155].

В схожем духе выдержаны выводы немецко-американского профессора социологии и политологии М. Ризебротта, который в работе «Фундаменталистское обновление религии» подчеркивает:

Фундаментализм не является синонимом традиционализма, а репрезентирует процесс исторического обновления традиции. Это обновление вырастает из конфликта между традицией и модернизмом и имеет черты обоих. В фундаментализме

традиционализм переинтерпретируется и заново оформляется. Возникает синтез между избранными элементами традиции и модернизма [28, с. 18].

*В результате православный фундаментализм (в своей богословской форме) и ортодоксия приходят к общему знаменателю — верность основам, которые одновременно являются источником высших религиозных истин и обоснованием религиозного обновления и творчества, что служит причиной симбиоза в православных религиозно-реформаторских движениях, в том числе и русском православном обновленчестве, элементов религиозного фундаментализма и религиозного модернизма.*

## ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Православие. — М.: АСТ, 2003. — 365 с.
2. Ваторопин А. С. Религиозный модернизм и постмодернизм: социологический аспект // Социологические исследования. — 2001. — № 11. — С. 84–92.
3. Глубоковский Н. Н. Православие по его существу // Православие: pro et contra. — СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного университета, 2001. — С. 182–198.
4. Головушкин Д. А. Обновленчество / старообрядчество: антитеза или объединяющая парадигма? // Известия Иркутского государственного университета. Сер. Политология. Религиоведение. — 2013. — № 2 (11). — Ч. 1. — С. 288–294.
5. Головушкин Д. А. Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века: социально-философские аспекты концептуализации // Религиоведение. — 2014. — № 3. — С. 36–45.
6. Гуревич П. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // Общественные науки и современность. — 1995. — № 4. — С. 154–162.
7. Дани Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. — М.: Библейско-богословский институт, 1999. — 531 с.
8. Зернов Н. Православие и англиканство // Путь. — 1934. — № 43. — С. 49–56.
9. Карташев А. В. Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет // Карташев А. В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. — М.: Пробел, 1996. — С. 25–44.
10. Кураев А. Обновление традиции // Живое предание. Материалы международной богословской конференции. — М.: Издательство Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы, 1999. — С. 24–48.
11. Кырлежев А. И. Фундаментализм религиозный // Религиоведение: Энциклопедический словарь. — М.: Академический проект, 2006. — С. 1132–1133.
12. Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М. К семиотике религиозного модернизма: семантика и хронологическое соотнесение // Вестник Тверского государственного университета. Сер. Философия. — 2010. — № 3. — С. 37–46.
13. Ортодоксия // Православие: Словарь атеиста / Под общ. ред. Н. С. Гордиенко. — М.: Политиздат, 1988. — С. 159–160.
14. Свенцицкий В. П. Ответ Н. А. Бердяеву // Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции: Собрание сочинений / Отв. ред., сост. и коммент. В. В. Сапов. — М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009. — С. 305–312.

15. Уляхин В. Н. Фундаментализм в православии: теория и практика // Фундаментализм. — М.: Крафт+, 2006. — С. 125–164.

16. Федоров В. Фундаментализм и творческая свобода Российского Православия // Куда идет Россия? Общее и особенное в современном развитии: Международный симпозиум. 17–19 января 1997 г. / Ред. Е. И. Заславская. — М.: [s. n.], 1997. — С. 353–359.

17. Федотов Г. Православие и историческая критика // Путь. — 1932. — № 33. — С. 3–17.

18. Флоровский Г. Этнос Православной Церкви // Православие: pro et contra. — СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного университета, 2001. — С. 451–466.

19. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. — 607 с.

20. Фундаментализм. — М.: Институт востоковедения РАН — Крафт+, 2003. — 264 с.

21. Челищев В. И. Фундаментализм и фундаменталисты. — М.: Изд-во Российского государственного социального университета, 2010. — 523 с.

22. Шажинбатын А. Фундаментализм и обновленчество в религии // Знание. Понимание. Умение. — 2007. — № 2. — С. 135–137.

23. Шмеман А., прот. Исторический путь православия. — Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1954. — 388 с.

24. Beeman W. O. Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival // Exotic No More: Anthropology on the Front Lines / ed. by J. Macclancy. — Chicago: University of Chicago Press. — 2002. — P. 129–144.

25. Fundamentalism // Encyclopedia of Fundamentalism / ed. by Brenda E. Brasher. — New York: Routledge, 2001. — P. 186–189.

26. Funke D. Das halbierte Selbst: Psychische Aspekte des Fundamentalismus // Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen / Hrsg. Franz Böckle, Hermann Kochanek. — Freiburg im Breisgau: Herder, 1991. — S. 83–93.

27. Marty Martin E. Fundamentalism // Encyclopedia of Science and Religion: in 2 vols. / ed. by J. Wentzel Vrede van Huyssteen. — New York: Macmillan Reference; Thomson Gale, 2003. — Vol. 1. — P. 345–347.

28. Riesebrodt M. Die fundamentalistische Erneuerung der Religionen // Fundamentalismus. Politisierte Religionen / Hrsg. von Kilian Kindelberger. — Potsdam: Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung, 2004. — S. 10–27.

29. Studies in Religious Fundamentalism / ed. by L. Caplan. — Albany: State University of New York Press, 1987. — 216 p.

## ДИАЛЕКТИКА И СИНЕРГЕТИКА КАК ФИЛОСОФСКИЕ МИФЫ

Статья посвящена анализу тех искажений смысла, которые встречаются в употреблении понятий «диалектика» и «синергетика». В современном философском дискурсе эти понятия часто фигурируют в качестве мифологем. При этом ссылка на «диалектику» и «синергетику» придает видимость научного доказательства бесосновательным утверждениям. Диалектика Гегеля имеет неразрывную связь с его абсолютным идеализмом и настоящим источником развития выступает не само по себе противоречие, а мыслящий дух, который воспринимает противоречие как проблему, требующую решения. Материалистическое переосмысление диалектики оказывается в свете этого абсурдным, поскольку вынуждено приписывать материи разумную и творческую способность. Синергетика претендует на раскрытие законов самоорганизации в природе, однако в действительности этот замысел остается нереализованным. И диалектика и синергетика в качестве принципов понимания мира по-настоящему могут быть развиты только в рамках религиозно ориентированного мировоззрения.

**Ключевые слова:** диалектика, синергетика, самоорганизация, философская мифология, материализм, атеизм, религиозная философия.

*A. L. Anisin*

*Dialectics and Synergy as Philosophical Myths*

The article is devoted to the analysis of misinterpretation in using the terms «dialectics» and «synergy». In contemporary philosophic discourse these terms often appear as myths. Here with the reference to «dialectics» and «synergy» imparts the simulacrum of scientific proof with a baseless allegations. Hegel's dialectics has an indissoluble connection with his absolute idealism, and the real source of its development is not the contradiction itself, but the cogitative spirit, which perceives the contradiction as a problem calling for a solution. The materialistic rethinking of dialectics appears to be absurd in this case, because it has to attribute the creative and rational abilities to the Matter. Synergy claims to reveal the rules of self-organization of nature, but actually this intention stays unrealized.

Dialectics and synergy as the principles of understanding the world can only be developed in the course of religious-oriented world view.

**Keywords:** dialectic, synergy, self-organizing, philosophical mythology, materialism, atheism, religious philosophy.

---

\* Андрей Леонидович Анисин — доктор философских наук, доцент, начальник кафедры философии, иностранных языков и гуманитарной подготовки сотрудников органов внутренних дел Тюменского института повышения квалификации сотрудников МВД России, anisin@bk.ru.

Обозначив тему данной статьи как рассмотрение диалектики и синергетики в качестве философских мифов, автор, конечно, не имеет в виду ни полного их отвержения, ни сведения всего содержания данных понятий к мифологемам. Речь идет о критическом анализе некоторых философских построений, использующих эти понятия различным образом и, с точки зрения автора, не всегда корректно. Трудно, конечно, оспаривать ту истину, что «только конкретное словоупотребление придает слову его значение» [4, с. 108], и раз уж определенная практика употребления понятий стала привычной, то именно она и определяет их актуальный смысл. Однако в данном случае мы имеем дело не просто с условностями «языковой игры» — то смещение смыслов «диалектики» и «синергетики», которое произошло в современном философском дискурсе, затрагивает самые основополагающие мировоззренческие проблемы, имеет своим истоком скрытую мистификацию и фальсификацию философской логики и приводит к печальным заблуждениям.

Итак, на наш взгляд, понятия «диалектика» и «синергетика» в современной философии подверглись определенной мифологизации, выражающейся в искажении их смысла, расширительном и неадекватном их употреблении, приписывании им неоправданно высокой эвристической и объяснительной ценности, использовании их в качестве «универсальной отмычки» для решения практически любых философских проблем, которые при этом решаются иллюзорным образом. Такое положение вещей характерно, разумеется, скорее для эпигонов упомянутых концептуальных проектов, однако вполне определенные предпосылки «дрейфа смысла» можно найти и у основоположников. Под основоположниками мы понимаем тех мыслителей, которые стоят у истоков *современных* концепций диалектики и синергетики: Г. В. Ф. Гегеля и И. Пригожина соответственно. Мы постараемся показать, как те обмолвки и недомолвки, которые у этих авторов еще вполне маргинальны, вырастают до основополагающих аксиом, определяющих собой всю суть указанных направлений современной мысли.

### Диалектика: миф о противоречии

Как известно, буквально «диалектика» (от греч. διαλέγομαι) означает «искусство вести разговор или прение» [3, с. 310]. Традиционно, в качестве учебной дисциплины, входящей в средневековый «тривиум», она относилась к формированию языковых навыков: грамматика учит построению слов и их связи в предложении, т. е. о материале мысли, риторика — построению монологического высказывания, т. е. изложению мысли, а диалектика, являясь вершиной, изучает связь высказываний в контексте диалога, т. е. взаимодействие мыслей. Гегелевский проект диалектики стал грандиозным философским прорывом, в нем законам диалектики (т. е. законам, по которым строится беседа людей) был придан всеобщий онтологический смысл.

Гегель предельно радикализировал смысл диалектики, объявив основной и высшим выражением единства мира диалектический разум, внутренне противоречивую Абсолютную Идею, благодаря чему мир предстал как процесс ее саморазвития и самопознания. Законы, по которым разворачивается



собеседование этого разума с самим собой, оказываются, таким образом, фундаментальными законами бытия, и само понятие бытия существенно меняет свой смысл.

Неудивительно, что этот впечатляющий философский проект оказал глубокое влияние на всю европейскую культуру. Мы не ставим сейчас целью описать и оценить это влияние, наша задача несколько более узкая. Нам хотелось бы акцентировать внимание на том, что диалектическая логика Гегеля имеет глубокую связь со всеми фундаментальными мировоззренческими установками этого мыслителя и не может быть позаимствована у него в качестве голой техники. Большим вопросом является, способна ли она «работать» вне того мировоззрения, которое было присуще самому Гегелю. А ведь именно такой подход мы очень часто видим: Гегель, дескать, разработал *универсальный метод*, который теперь любому человеку можно взять на вооружение и применять в любой области. Какая при этом разница, позитивист он или экзистенциалист, атеист или верующий, физиолог или социолог?

Пользоваться теми или иными словами, концепциями и принципами, конечно, никому не запретишь. Однако в ряде случаев вполне уместно будет указать на несовместимость используемого философского инструментария с фундаментальными мировоззренческими убеждениями пользователя. Речь в данном случае идет, прежде всего, о материалистическом переосмыслении диалектики.

Когда Гегель говорит об объективной диалектике, когда он даже и существование природы мыслит как диалектическое противоречие и диалектическое развитие — в этом нет ничего странного или непоследовательного: с точки зрения Гегеля, весь мир есть живой процесс манифестации разума, продуктивное диалектическое собеседование мирового разума с самим собой. Материя, конечно, обладает действительным существованием, но в своей действительности она есть ступень саморазвития духа.

Когда Гегель противоречие считает источником развития, это тоже очень понятно: противоречие, осознаваемое разумом, побуждает разум к движению, к решению противоречия, а это решение, будучи действительным саморазвитием разума, не может не вести разум к новому, более высокому уровню проблемности. Всякое актуальное противоречие является для разума именно *проблемой* — именно в этом, а не в самом факте наличия противоречия, заключается источник развития. Греческое *προβουλεύς* означает «предварительное решение», а в практике афинской демократии так называлось «предварительное постановление» Ареопага, законопроект или предложение «не имеющее еще силы закона, требовавшее еще утверждения со стороны народного собрания» [3, с. 1050]. В качестве такого «предварительного проекта» и одновременно «запроса, требующего рассмотрения и разрешения» воспринимается разумом противоречие.

Материалистическая диалектика возможна только в одном случае: если материя обладает разумом и самосознанием (чтобы осознать противоречие как проблему, требующую решения не от кого-то, а именно от тебя), а также творческой способностью (чтобы иметь возможность проблему решать, производя при этом не только и не столько внешние изменения, сколько новое

качество своего собственного бытия). Иными словами, при таком подходе материя должна, наряду со своими материальными свойствами — протяженностью, объективной доступностью для внешних органов чувств, — обладать также свойствами духа. Мировоззренчески это означает пантеизм, и именно по этому пути, как мы увидим, идет мифологизация диалектики и синергетики в современной мысли. Ничего страшного в такой констатации нет, но принимая какое-либо мировоззрение, вставая на определенный путь рассуждений, хорошо бы ясно отдавать себе отчет в том, *что именно ты принимаешь*.

Если сохранять традиционный (и, по нашему мнению, единственно законный) смысл понятия «материя», то необходимо констатировать, что обозначаемая им реальность не может выступать в качестве субъекта мысли, субъекта решения и творческой деятельности. Разговаривая на русском языке, не следует игнорировать то значение, которое имеют слова в живом употреблении. В. И. Даль, например, определяет материю как «общее отвлеченное понятие вещественности, телесности, всего, что подлежит чувствам: противоположность духовному (умственному и нравственному)» и соответственно материализм — как «отрицание всякой духовной силы, сущности духа в природе» [5, с. 305]. Философское понятие, конечно, неизбежно и вполне закономерно всегда имеет несколько иной смысл, чем слова живого языка. Но если под «материей» понимается *совсем* не то, что люди привыкли слышать в этом слове (если она тождественна с духом или является, наряду с ним, только другим взглядом на то же самое), то не разумнее ли использовать какое-нибудь другое понятие?

Итак, если понимать материю именно как материю, а не как пантеистическое божество, то базовые понятия и принципы диалектики не могут быть к ней применены. Нематериальный диалектический разум, который имманентно присущие ему противоречия осознает как проблемы и, решая их, созидая новые формы самого себя (в том числе и материю), познает себя, а процесс этого познания называется миром — картина, для кого-то мировоззренчески неприемлемая, но внутренне ясная и последовательная. Каким образом чуждая всякого духа материя способна иметь проблемы и решать их, созидая новые формы самой себя, без мифологизации, понять невозможно. Законы диалектики настолько же вправе распространяться на материальные процессы, насколько гравитационные или магнитные поля могут повлиять на логическую достоверность обоснования тезиса аргументами.

То, что противоположности в материальном бытии объективно есть — несомненно, и того, что развитие в природе происходит, отрицать невозможно. Явно было время, когда «земля была безвидна и пуста», когда не было на ней жизни. И явно то, что формы жизни появлялись на земле постепенно, от простого к сложному. Однако эти факты в равной степени абсурдно объяснять как «чередой слепых случайностей», так и «творческими силами Природы». Это подводит нас напрямую к тому разговору о синергетике, который был заведен с самого начала. Однако прежде чем полностью обратиться к этой теме, хотелось бы подвести некоторую промежуточную итоговую черту анализом «законов диалектики».

Основополагающий закон «единства и борьбы противоположностей» мы уже упомянули, и то, что противоположности в материальном бытии

объективно существуют, только что было сказано. Только вот ни «единства», ни «борьбы» этих противоположностей в природе нет. Свет и тьма не борются, да и единства между ними нет, по той простой причине, что тьмы нет как физической реальности, есть большее или меньшее присутствие электромагнитной энергии (света) и есть законы распространения электромагнитных волн. И тепло с холодом не находятся в единстве и не вступают в противоречие по той же причине: тепловая энергия существует, а никакой энергии холода нет, просто есть законы термодинамики. Ассимиляция и диссимиляция тоже не конкурируют между собой, они являются стадиями круговорота. И, конечно, никакие пары противоположностей в природе не порождают ничего нового.

Будучи зачарованы гегелевской диалектикой, основоположники диалектики материалистической уверовали в то, что *само по себе наличие противоположностей* есть источник и двигатель развития, тогда как источником и двигателем развития может быть только мыслящий дух, воспринимающий противоречие как проблему и творчески решающий ее.

Неудивительно, что для иллюстрации диалектического закона о противоречии как источнике развития марксистские философы приводили всегда примеры из *социальной* сферы или из области *творчества* интеллектуального или художественного. «Переход количества в качество» иллюстрировался закипающим чайником, «отрицание отрицания» — прорастающим зерном, но корень и смысл диалектики, «принцип единства и борьбы противоположностей» раскрывался всегда из сферы человеческого духа.

Особо стоит отметить «закон перехода количественных изменений в качественные». Прежде всего, нелишне вспомнить, что у Гегеля речь идет о противоположном: понятие качества как «определенного бытия» порождает свое диалектическое отрицание, понятие «количества». Ф. Энгельс начинает «материалистическое переворачивание» диалектики Гегеля именно с этого «закона» (не с борьбы противоположностей!) и заявляет: «В природе качественные изменения... могут происходить лишь путем количественного прибавления либо количественного убавления материи или движения (так называемой энергии)» [12, с. 385]. Отсюда становится совершенно ясно, чем так дорог этот «закон» материалистам. Ведь согласно ему что-нибудь качественно новое возникает простым накоплением количества чего-нибудь старого, а для количественного увеличения (или уменьшения) не требуется ни ума, ни творческих способностей, ни вообще какой бы то ни было субъектности — количественные изменения способны происходить *сами*: «раз иголка, два иголка — будет елочка!»

Из вполне достоверных объяснений, что высота звука зависит от количества колебаний воздуха в единицу времени, а цветовое восприятие предметов человеческим глазом определяется длиной электромагнитной волны, вовсе не следует, что из количественного нагромождения различных колебаний воздуха может возникнуть симфония, а из прибавления и убавления длины волны света — сложиться цветок «анютиных глазок».

Более того, тысяча бездарей несколько не успешнее способны будут сочинить симфонию, чем один-единственный бездарь, и миллиарды лет колыхания

и толкотни слепой природы нисколько не ближе способны подойти к цветовой гармонии, чем одно ее слепое движение. Количество *само по себе* в качестве никогда не переходит. Тот отблеск правды, который содержится в этом «за-коне», заключается в том, что «если долго мучиться, что-нибудь получится». Но чтобы это «что-нибудь» получилось, нужно именно *мучиться* проблемой, поисками ответа, отчаянием и надеждой, а без этого никак.

Сторонники диалектики и синергетики пытаются усидеть на двух стуль-ях: одновременно утверждая строгую научность своих взглядов на природу и в то же время непрерывно апеллируя к поэтическим метафорам. Если стоять на естественно-научных позициях, то следует согласиться с замечательным русским писателем в том, что «поэтизировать природу — самое недостой-ное занятие. Она ни в чем нам не сродни, то есть слепа, нема, глуха и самое главное — не чувствует боли. У нее есть аппетит, пожалуй, и все» [7, с. 344]. А поэтическое восприятие природы — это вовсе не описание природы самой по себе, это всегда восприятие некой вести из «мира горнего», о чем так вели-колепно писал М. Ю. Лермонтов.

Когда волнуется желтеющая нива,  
И свежий лес шумит при звуке ветерка,  
И прячется в саду малиновая слива  
Под тенью сладостной зеленого листка;  
Когда, росой обрызганный душистой,  
Румяным вечером иль утра в час златой,  
Из-под куста мне ландыш серебристый  
Приветливо кивает головой;  
Когда студень ключ играет по оврагу  
И, погружая мысль в какой-то смутный сон,  
Лепечет мне таинственную сагу  
Про мирный край, откуда мчится он, —  
Тогда смиряется души моей тревога,  
Тогда расходятся морщины на челе, —  
И счастье я могу постигнуть на земле,  
И в небесах я вижу Бога [11, с. 17].

Подводя некоторый промежуточный итог, констатируем: свой насто-ящий смысл и законную силу применения диалектика приобретает только в контексте того мировоззрения, которое признает духовную основу бытия, онтологический приоритет идеального бытия над пространственно-временным и определяющее значение духовной детерминации в рамках пространственно-временного существования мира. Лишаясь этого контекста, она превращается в чистую мифологию.

### **Синергетика: миф о самоорганизации**

Переходя ко второй части нашей статьи, еще раз напомним, что речь идет ни в коем случае не об «опровержении» (!?) синергетики. Речь о том, чтобы отделить зерна от плевел, т. е. позитивное научное содержание проводимых

в русле этого подхода исследований освободить от мифологических наслоений и спекулятивных экстраполяций.

Тема синергетики, а точнее, именно мифологии, которая с нею связана, органично вытекает из уже сказанного выше на тему диалектики. То, что мы именуем мифологией, связано с выдвижением на первый план идеи *самоорганизации самодостаточного мира*. Понятия «синергетики» и «самоорганизации» уже рассматриваются как взаимозаменяемые и в обыденном сознании, и в научной литературе.

Синергетика определяется, например, как «междисциплинарное направление научных исследований, в рамках которого изучаются общие закономерности процессов перехода от хаоса к порядку и обратно (процессов самоорганизации и самопроизвольной дезорганизации) в открытых нелинейных системах физической, химической, биологической, экологической, социальной и др. природы» [15, с. 757].

Здесь, впрочем, «самоорганизация» дополнена возможностью «самопроизвольной дезорганизации», что делает определение более честным. Но главный упор в дальнейшем изложении делается все-таки на перспективы самоорганизации. При этом зачастую привязанность к этим радужным перспективам слишком застит взор и ведет к некоторым неявным упрощениям, «спрямляющим» сложную научную проблему в однозначную тенденцию.

Вот каким образом излагаются основы синергетики:

В замкнутых, изолированных и близких к равновесию системах протекающие процессы, согласно второму началу термодинамики, стремятся к тепловому хаосу, т. е. к состоянию с наибольшей энтропией. В открытых системах, находящихся далеко от состояний термодинамического равновесия, могут возникать упорядоченные пространственно-временные структуры, т. е. протекают процессы самоорганизации [15, с. 757].

Тем самым создается впечатление, что второе начало термодинамики распространяет свое действие исключительно на замкнутые системы, а открытые системы, «открытые синергетиками», этому закону не подчиняются. Причем в пределах одного предложения модус возможности («могут возникать») подменяется модусом действительности («т. е. протекают»).

Так и возникает некоторый *миф* о синергетике: есть «замкнутые» и устойчивые системы, где самоорганизация, конечно, невозможна, поскольку второе начало термодинамики ее, по существу, запрещает, но при этом есть и «открытые», неравновесные системы, которые с успехом поступательно самоорганизуются, и второе начало термодинамики их при этом как бы не касается, поскольку синергетика якобы «ограничила» сферу действия этого принципа. И это несмотря на то, что сами классики синергетики как раз подчеркивают незыблемость второго начала термодинамики и его фундаментальную значимость для синергетического подхода [14, с. 207, 261]. Миф о синергетике предполагает также, что ученые доказали, открыли и научно описали возможность самоорганизации в мире, что отныне объяснение эволюционного перехода от простого к сложному не является проблемой.

Невольных создателей этого мифа, видимо, отчасти ввело в заблуждение название легендарной книги Ильи Романовича Пригожина и Изабеллы Стенгерс «Порядок из хаоса». Однако всякому, кто действительно читал эту книгу, ясно, что броское название, мягко говоря, не вполне отражает ее содержание. В книге «Порядок из хаоса» только *одна глава из девяти (!)* прямо посвящена «самоорганизации»: глава 6 «Порядок через флуктуации». Тема самоорганизации эпизодически возникает и в других главах, но нигде ни разу она не раскрыта как ясная последовательная концепция. И даже в той единственной главе, в названии которой заявлена тема самоорганизации, *из восьми параграфов только в двух (!)* предпринята попытка предметно проследить рождение порядка. Причем первый раз речь идет о личинках жука *Dendroctonus micans*, которые, выделяя привлекающий их самих фермент, собираются вокруг спонтанно возникших центров большей их концентрации [14, с. 166–169], а второй раз — о процессе разрастания городов [14, с. 178–181]. То есть и в первом, и, тем более, во втором случае «самоорганизация» является результатом действия уже существующих сложноорганизованных систем (биологических организмов и социальных субъектов), при этом тот уровень упорядоченности, который возникает из их взаимодействия, качественно — на несколько порядков — ниже той степени организованности, которой обладают сами эти вступающие во взаимодействие системы.

Эти примеры, по существу, демонстрируют как на основе высокой и сложной организации может продуцироваться порядок низкого уровня, как взаимодействие высокоорганизованных элементов способно создать систему с более низким уровнем организации, чем сами взаимодействующие элементы. Но во всей книге нет ни одного примера, когда взаимодействие неких низкоорганизованных элементов произвело бы более высокоорганизованную, чем сами эти элементы, систему.

Наиболее впечатляющая попытка такого примера связана с явлением «химических часов» и некоторых других, сопряженных с ним [14, с. 136–141]. Однако и в этом случае мы видим все ту же картину: как на основе высокого порядка возникает порядок более низкого уровня. А именно — на основе действия *химических* законов возникает примитивная упорядоченность *механического* уровня: колебания концентрации вещества во времени (собственно «химические часы») и/или в пространстве. Важным отличием этого примера является то, что он относится к неорганической природе и, таким образом, претендует на открытие основ самоорганизации еще в неживой природе, на уровне молекул и атомов, в самом элементарном фундаменте материи. Но данное обстоятельство ничего не меняет по существу дела.

Некий порядок действительно возникает, но не из хаоса, а как результат взаимодействия качественно более высокоорганизованных объектов и как проявление действия законов более высокого уровня. Каким образом химические закономерности в некоторых случаях (особые типы реакций, сильная неравновесность системы) могут породить механическую упорядоченность — показано, но вот вопрос: как могут и могут ли в принципе химические закономерности породить *биологический* тип организации? «Разумеется, проблема происхождения жизни по-прежнему остается весьма трудной, и мы

не ожидаем в ближайшем будущем сколько-нибудь простого ее решения» [14, с. 23], — признают авторы. Да и сколько угодно сложного ее решения пока не предвидится — осмелимся добавить мы.

Вообще самоорганизация — вовсе не главная и единственная тема книги Пригожина и Стенгерс. Показательно, кстати, что разработчикам теорий самоорганизации приходится удивляться *отсутствию определения* самоорганизации в трудах классиков: «Такого определения нет ни в книге Г. Николаса и И. Пригожина, ни в книге Г. Хакена. Нет его и в книге И. Пригожина и И. Стенгерс» [8, с. 99]. Тематика книги «Порядок из хаоса» гораздо более широка и, используя терминологию самих авторов, гораздо более нелинейна, чем простое утверждение того, что порядок возникает сам собой. Авторам действительно хотелось бы продвинуться в направлении разработки концепции самоорганизующейся Вселенной — конечную цель они видят именно в обосновании материальной самопроизвольной эволюции мира. Но надо отдать им должное, текст книги по-научному сдержан и скромен. «Новый диалог человека с природой» (подзаголовок книги) заключается, во-первых, в принципиально более глубоком осмыслении (а вовсе не игнорировании или ограничении значимости!) второго начала термодинамики. И, как следствие этого, во-вторых, это означает качественно новое понимание необратимости времени, вариативности развития, связи и взаимовлияния принципов естественных наук (физики и биологии, прежде всего). Каждой из этих тем уделено, в конечном счете, гораздо большее внимание и место, чем собственно «самоорганизации», хотя, конечно, и она занимает существенное место в построениях Пригожина и Стенгерс.

Именно идея самоорганизации, вынесенная в громкий заголовок книги, содержание которой, повторим, на 97% посвящено другим темам (а оставшиеся 3% не дают никаких оснований говорить о рождении порядка *из хаоса*), составляет суть «синергетического мифа». И рождение этого мифа происходит уже у классиков синергетического подхода. Позволим себе обширную цитату, которую будем комментировать по ходу.

Уже в предисловии И. Пригожин и И. Стенгерс пишут:

В доставшемся нам научном наследии имеются два фундаментальных вопроса, на которые нашим предшественникам не удалось найти ответ. Один из них — вопрос об отношении хаоса и порядка. Знаменитый закон возрастания энтропии описывает мир как непрерывно эволюционирующий от порядка к хаосу.

И этот закон, второе начало термодинамики, напомним, является незыблемым и фундаментально значимым для самого синергетического подхода.

Вместе с тем, как показывает биологическая или социальная эволюция, сложное возникает из простого, —

продолжают они. И вот здесь, на наш взгляд, научная мысль уступает место предрассудкам. Во-первых, социальная эволюция, если оценивать ее строго с естественно-научных позиций, *никак* не показывает возникновения сложного из простого: человек как система бесконечно сложнее не только палеолитических каменных орудий, но и всей той электронной техники и всех тех социальных

структур, которые он создал. И вовсе не возникают в человеческой истории более сложные структуры *сами собой* из простых — это человек их создает. Что же касается эволюции биологической, то не нужно путать материально подтвержденный факт постепенного появления различных организмов на планете с утверждениями, что новые живые виды появлялись *сами собой* из предыдущих: материальные подтверждения этого, мягко говоря, проблематичны.

Далее авторы приступают к самому главному, к вопросу о законах, обеспечивающих эволюционные усложнения:

Как такое может быть? Каким образом из хаоса может возникнуть структура? В ответе на этот вопрос ныне удалось продвинуться довольно далеко. Теперь нам известно, что неравновесность — поток вещества или энергии — может быть источником порядка.

Осталось дело за немногим: понять, откуда же авторам стало это известно и как именно неравновесность может быть источником порядка. Содержание книги не позволяет ответить на эти вопросы. Более того, остается непонятным, каким образом с идеей самоорганизации согласуется второе начало термодинамики.

В следующих фразах парадокс еще более заостряется:

Порядок и хаос — сложные понятия. Единицы, используемые в статическом описании, которое дает динамика, отличаются от единиц, которые понадобились для создания эволюционной парадигмы, *выражаемой ростом энтропии*. Переход от одних единиц к другим приводит к новому понятию материи. Материя становится «активной»: она порождает необратимые процессы, а необратимые процессы *организуют материю* [14, с. 7–8].

Мы позволили себе отметить курсивом явное, на наш взгляд, противоречие: именно в рамках той самой «эволюционной парадигмы», которая основана на том, что «знаменитый закон возрастания энтропии описывает мир как непрестанно эволюционирующий от порядка к хаосу», выясняется, что материя порождает такие процессы, которые ее организуют, т. е. заставляют эволюционировать от хаоса к порядку.

Речь, таким образом, идет о том, что посредством неких необратимых процессов в неких неравновесных системах материя организует саму себя. «Новое понятие материи» состоит в том, что «материя — более не пассивная субстанция... ей также свойственна спонтанная активность» [14, с. 18]. В заключении книги происходит прямое обращение к той самой умозрительной философии, презрение к которой позитивизм всегда старался воспитать у ученых, — и надо признаться, в целом не без успеха. При этом основатели синергетики вспоминают не только монадологию Лейбница, но и физику Лукреция (правильнее, может быть, было бы говорить об Эпикуре, но Тит Лукреций Кар более популярен) с предположением беспричинного *отклонения* атомов от детерминированных траекторий. Этот *клинамен* (κλίναμενον) рассматривается авторами как условие возможности становящейся природы, здесь, по их мнению, «начинается и новая наука, описывающая рождение, размножение и гибель естественных объектов» [14, с. 268].



Очень неслучайно синергетика ищет мировоззренческой опоры в античности. Космизм и пантеизм — это логический итог той линии мысли, которой она следует. Концепция самоорганизации самодостаточного мира неизбежно приводит — должна приводить — не просто к идее спонтанной активности каждого элемента мира, но и к признанию реальности некой Мировой Души, объединяющей все эти элементы. Разумеется, что, до тех пор пока Пригожин и его единомышленники остаются в пределах научного исследования, никаких концепций «Мировой Души» ими не высказывается — разве что определенная образность описаний является некоторым предвосхищением возможных мировоззренческих выводов: «миллионы молекул движутся согласованно», «упорядоченность, основанная на согласованном поведении миллиардов молекул», «образование многоклеточных колоний, ведущих себя как единый организм». Но как только происходит переход от собственно науки к широким мировоззренческим обобщениям, сейчас же перспектива признания одушевленности материи и единой живой души мира открывается очень явственно, по существу, начинает быть неотвратимой.

Отметим важное мировоззренческое следствие этой тенденции. Всякая мировоззренческая концепция, развивающаяся в рамках парадигмы самодостаточного и самоорганизующегося мира, неизбежно отрицает действительность свободы. Что бы ни было (образно говоря) «душою мира» — Абсолютная Идея Гегеля, или Мировая Воля Шопенгауэра (обозначая два главных направления коцептуализации этой «души»), — свободы в мире быть не может.

В любом мировоззрении, которое мыслит Абсолют имманентным миру, разлитым в мировом бытии, уничтожается всякая субъектность, кроме субъектности самого Абсолюта. И, как следствие, приходится констатировать, что

понятия личности и свободы не получают в рамках такого дискурса какой-либо новой глубины, их понимание не углубляется, а напротив, и «личность», и «свобода» теряют свой собственный смысл, превращаясь в нечто другое: личность — в «сложную (возможно, диалектическую) функцию (только функцию) Всеединого», а свобода — в «осознанную необходимость» [1, с. 93].

Вернемся, однако, к синергетике. Книгу «Порядок из хаоса» Пригожин и Стенгерс заканчивают цитатой, которая могла бы показаться не только неожиданной, но даже и *неуместной*, если не учитывать только что сказанное нами. Вот эти завершающие слова классического текста о синергетике и самоорганизации:

Мы живем в опасном и неопределенном мире, внушающем не чувство слепой уверенности, а лишь то же чувство умеренной надежды, которое некоторые талмудические тексты Книги Бытия приписывают богу:

«Двадцать шесть попыток предшествовали сотворению мира, и все они окончились неудачей. Мир человека возник из хаоса обломков, оставшихся от прежних попыток. Он слишком хрупок и рискует снова обратиться в ничто. “Будем надеяться, что на этот раз получилось”, — воскликнул бог, сотворив мир, и эта надежда сопутствовала всей последующей истории мира и человечества, подчеркивая с самого начала этой истории, что та отмечена печатью неустрашимой неопределенности» [14, с. 276].

Оставляя кощунство всецело на совести талмудистов, надо уточнить, что, конечно, для авторов синергетического подхода и «нового диалога человека с природой» слово «бог» является лишь поэтической метафорой, а следовательно, их видение мира исключает всякую разумно-планирующую активность извне (в виде «попыток творения»), и мир предстает как всецело случайный и принципиально нестабильный процесс. И хотя авторы пытаются найти некоторые основания для бодрости и оптимизма, прочность этих оснований весьма проблематична, поскольку прочность любых вообще оснований в рамках этого подхода отвергается принципиально.

Это вселяет в нас одновременно и надежду, и тревогу: надежду на то, что даже малые флуктуации могут усиливаться и изменять всю их структуру (это означает, в частности, что индивидуальная активность вовсе не обречена на бессмысленность); тревогу — потому, что наш мир, по-видимому, навсегда лишился гарантий стабильных, непреходящих законов, — пишут они [14, с. 276].

Оснований для тревоги здесь, конечно, гораздо больше, чем для надежды. Надежда на то, что твои собственные «флуктуации» способны что-то реально изменить в глобальном мире, перечеркивается, во-первых, принципиальной непредсказуемостью последствий, которые могут быть прямо катастрофическими, а во-вторых, наличием миллиардов других человеческих субъектов (не говоря уже про неисчислимое количество физических факторов), чьи «флуктуации» также способны в непредсказуемом масштабе и непредсказуемым образом влиять на твоё существование.

Провозглашенный авторами синергетики вывод о том, что «мир лишился гарантий стабильных, непреходящих законов», означает вообще-то ни больше ни меньше то, что мир их никогда и не имел. Как выясняется, не было в мире стабильных непреходящих законов ни тысячу, ни две тысячи лет назад, но человек-то при этом вполне мог иметь прочные основания для своего бытия и своих надежд. Человек доиндустриального общества был укоренен в религиозной вере. Наука современного типа возникла на почве христианской культуры, возникла по религиозным мотивам (а по каким еще мотивам она могла возникнуть в XVI–XVII вв., когда религиозность Европы зашкаливала?!), однако достаточно быстро превратилась в самостоятельный проект. Этот проект состоял в том, чтобы сделать основой мировоззрения и основой жизни научное знание. Вера в Бога в ее социальной, моральной, эстетической значимости не отрицалась основателями и классиками европейской науки, но ведь это *всего лишь вера*... Гораздо более надежным основанием для построения системы взглядов на мир и для обеспечения интересов жизни им представлялось основанное на опыте и опытом проверяемое рациональное знание, открывающее законы природы и дающее власть над ней.

И вот теперь выясняется, что наука как фундаментальный проект европейской цивилизации не смогла дать того, что обещала. Она дала много, и польза от нее несомненна (хотя и вред, и опасность все больше дают о себе знать), но она не дала человеку власти над природой. А обещала она именно власть, основанную на знании законов природы. Она обещала покончить со всякой мифологией, поставить мировоззрение на прочный фундамент

точных позитивных знаний, а в конечном итоге — поставить весь мир на службу человеку.

И вот теперь наука приходит к тому, что стабильных законов в мире нет, спонтанная активность материи не подчиняется ничему, а «детерминизм является ошибочной позицией» [13, с. 48]. Как поясняет С. П. Курдюмов, которого «можно считать основателем синергетического движения в России» [10], «полностью детерминированная с точки зрения традиционных представлений система тем не менее порождает индетерминированный, хаотический процесс» [9, с. 54].

Более того, не в шутку, а всерьез предлагается считать весь вещественный мир в прямом, а не в переносном смысле *живым*. И в логике очередному автору не откажешь: то, что мы видим в мире, —

либо самоорганизация, либо по Господней Воле. Мы заглядывали во Вселенную на глубину примерно пятнадцати миллиардов световых лет и не обнаружили ни одного научно достоверного факта присутствия Господней Воли. Конечно, это не может быть доказательством ее отсутствия вообще, но делает очень вероятным отсутствие ее вмешательства в историю нашего Мира на протяжении огромного промежутка времени. Этого достаточно, чтобы говорить о саморазвитии и самоорганизации Мира как о реальности [2].

А следующий шаг очевиден:

...признав вещественный мир самоорганизующейся системой, мы окончательно лишаемся всякой возможности найти различия между живыми и «мертвыми» элементами самоорганизующихся систем. Это означает, что вещественная самоорганизующаяся система является живой системой, а вещество больше не может считаться косной (мертвой) материей. Вещество это, вероятнее всего, самый низший, самый примитивный уровень жизни, но именно жизни со всеми ее атрибутами; вещество больше не безразличная груда материи, для которой мы обязаны придумывать законы природы, чтобы заставить ее двигаться, вещество активно и само их сочиняет в соответствии с потребностями своего бытия [2].

«Вещество сочиняет себе законы в соответствии с потребностями своего бытия», — к этой мифологии приходит, конечно, не наука, к этому приходит атеизм. А ведь для того чтобы увидеть проявления Господней Воли, Б. Я. Брухману вовсе не требовалось заглядывать «во Вселенную на глубину примерно пятнадцати миллиардов световых лет». Как подсказывает здравый смысл, «научно достоверного факта присутствия этой Воли» просто быть не может по определению, а как показывает многотысячелетний опыт всего человечества, неопровержимая достоверность богообщения для человека вполне доступна.

Для научного изучения свойств материального мира этот опыт богообщения, конечно, не имеет никакого практического значения. Но вот для построения мировоззренческих концепций он может служить ничуть не менее важным источником, чем научные знания и не менее важным ориентиром, чем нравственные или эстетические запросы духа.

Синергетический подход вовсе не обязательно должен быть связан с идеей самодостаточности мира. Синергетика вовсе не обязательно отрицает идею

творения мира, напротив, именно в свете идеи творения синергетика, на наш взгляд, раскрывается в своем истинном значении.

Для того чтобы мир *в целом* мог самоорганизовываться, он, согласно синергетической парадигме, должен быть открытой неравновесной системой. А потому органическим продолжением основных идей синергетики могло бы стать понимание мира как *открытой* системы, существующей в живой соотнесенности с Творцом и являющейся в своем внутреннем существе живой соотнесенностью уровней и форм сущего. Будучи соединена с идеей *творения*, синергетика образует действительно новую мировоззренческую парадигму. «Новую», впрочем, для современной западноевропейской цивилизации, на самом же деле — лежащую в основаниях традиционной европейской христианской культуры. Эта «креационная синергетика» есть, по существу, утверждение *соборности мира*.

Именно на основе принципа соборности может быть онтологически обосновано и развито то понимание мира, которое, собственно, и вдохновляет авторов синергетики. В этом понимании мир предстает как *свободное единство*, сочетающее в себе *устойчивость* и открытость к творческому *самообновлению*. Это понимание не замыкает мир в жесткую заданность развития и не опрокидывает его в непредсказуемую игру случая — здесь мир становится *онтологически обеспечен* в своем существовании и в то же время *открыт многовариантному* будущему. *Такое* понимание мира, собственно говоря, и пытаются развить сторонники синергетического подхода, но такое понимание мира невозможно вне идеи творения. Впрочем, как и верное понимание идеи творения глубже выясняется из сочетания ее с синергетикой.

Сотворенность мира не означает его пассивности и механистической безжизненности, творение обращено к Творцу, творение находится в живой связи с истоком своего бытия и через эту связь открыто для принципиального обновления своего бытия. Через эту живую связь каждой вещи тварного мира с первоисточком бытия как такового все вещи оказываются открыты также *и друг другу* — они не являются «монадами» Лейбница, «не имеющими окон», но напротив, образуют *согласие, мир*.

Сформулируем еще раз те выводы, которые по ходу изложения уже высказывались. Европейский эпистемологический проект имел целью «эмансипировать» мир от подчиненности Богу, понять его как автономное самодостаточное бытие, обеспечив, таким образом, его онтологическую свободу от всякой «власти свыше». В конечном счете речь шла об обеспечении онтологической автономии и свободы человека. И «диалектика», и «синергетика» (кавычки означают, что мы имеем здесь в виду не научные методы, а мировоззренческие концепции) являются высочайшими выражениями этого проекта. Однако, как выясняется, освобождение мира и человека от связи с Богом оказалось на деле «*освобождением от свободы*».

Отказавшись утверждать свое бытие на связи с живой, разумной и любящей Личностью Творца, человеческая личность оказалась даже не подчинена, а сведена (!) к «спонтанной активности вещества», которое «сочиняет себе законы в соответствии с потребностями своего бытия». Как выразил это Фрэнсис Крик — «величайший ученый и убежденный атеист»,

поразительная гипотеза состоит в том, что ваши радости и печали, ваши воспоминания и амбиции, ваше чувство собственного «Я» и свобода воли — все это фактически не более чем проявление деятельности огромного комплекса нервных клеток и связанных с ними молекул. Как выразила бы это Алиса из сказок Льюиса Кэрролла, вы просто мешок нейронов [6].

Будучи оторванными от своих органических религиозных основ, все идеи превращаются в собственную противоположность: научная трезвость оборачивается мифологическим мировоззрением, призывы к свободе и достоинству личности ведут к их уничтожению, а гуманизм приобретает все более человекоубийственный характер. Пора, на наш взгляд, признать мировоззренческое и жизненное фиаско рационалистической и атеистической цивилизации — это путь в никуда. Пора вернуться «в Отчий дом» из «страны далече» и вернуть наконец словам и мыслям их исконный смысл и силу.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Анисин А. Л. К различению «всеединства» и «соборности» как онтологических принципов // Омский научный вестник. — 2007. — № 2 (54). — С. 90–93.
2. Брухман Б. Я. Жизнь и самоорганизация (02.07.2014) // Сайт С. П. Курдюмова. — URL: <http://spkurdyumov.ru/philosophy/zhizn-i-samoorganizaciya/> (дата обращения: 24.04.2015).
3. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь / Репринт пятого издания, СПб., 1899 г. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. — 1370 с.
4. Витгенштейн Л. Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям» / Пер. с англ. В. А. Суровцева, В. В. Иткина. — Новосибирск: Сиб. универ. изд-во, 2008. — 253 с.
5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1–4. — М.: Русский язык, 1989. — Т. 2. И–О. — 779 с.
6. Дулуман Е. К. Фрэнсис Крик — величайший ученый и убежденный атеист // Свобода от религиозного фундаментализма. — Sotref.com, 2006–2010. — URL: [http://sotref.com/nauka\\_i\\_religija/kreacionizm/555-fryensis-krik-velichajshij-uchyonij-i-ubezhdyonnyj-ateist.html](http://sotref.com/nauka_i_religija/kreacionizm/555-fryensis-krik-velichajshij-uchyonij-i-ubezhdyonnyj-ateist.html) (дата обращения 24.04.2015).
7. Ерофеев В. «Мой очень жизненный путь...». — М.: Вагриус, 2003. — 624 с.
8. Климонтович Ю. Л. Динамический и статистический хаос. Критерии степени упорядоченности в процессах самоорганизации // Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления / Ред. колл. В. С. Степин, Ю. В. Сачков и др.; отв. ред. И. А. Акчурин, В. И. Аршинов. — М.: Арго, 1994. — С. 98–126.
9. Курдюмов С. П. Интервью // Вопросы философии. — 1991. — № 6. — С. 53–57.
10. Курдюмов, Сергей Павлович // Википедия. — URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Ку\\_р\\_д\\_ю\\_м\\_о\\_в,\\_С\\_е\\_р\\_г\\_е\\_й\\_П\\_а\\_в\\_л\\_о\\_в\\_и\\_ч](https://ru.wikipedia.org/wiki/Ку_р_д_ю_м_о_в,_С_е_р_г_е_й_П_а_в_л_о_в_и_ч) (дата обращения 24.04.2015).
11. Лермонтов М. Ю. Полное собрание стихотворений: В 2 т. — Л.: Сов. писатель. Ленингр. отд-ние, 1989. — Т. 2. Стихотворения и поэмы. — 1989. — 686 с.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. — М.: Политиздат, 1961. — Т. 20. — 828 с.

13. Пригожин И. *Философия нестабильности* // Вопросы философии. — 1991. — № 6. — С. 46–52.

14. Пригожин И., Стенгерс И. *Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой* / Пер. с англ. — 4-е изд., стереотип. — М.: Едиториал УРСС, 2003. — 312 с.

15. *Философия: Энциклопедический словарь* / Под ред. А. А. Ивина. — М.: Гардарики, 2006. — 1072 с.

## ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ ГИПОТЕЗА И ОСОБЕННОСТИ РОССИЙСКОЙ ПОСТСЕКУЛЯРНОСТИ\*\*

Статья посвящена проблеме обретения современной российской цивилизацией, к которой, по мнению авторов, применим постсекулярный концепт Ю. Хабермаса, новой идеологической идентичности. Рассматриваются особенности российской постсекулярности и связанные с ними опасности, которые могут быть актуализированы в результате непродуманных решений и действий властных структур в религиозно-идеологической сфере и, в частности, в культурно-конфессиональной государственной политике. Из всех сценариев развития: мультикультурного, умеренного неоклерикального, клерикально-националистического и интегристского — предпочтение отдается последнему. В его реализации большое значение отводится структурам гражданского общества, работающим на локальном уровне. В качестве примера такой структуры представлена РХГА, уже четверть века успешно осуществляющая свою деятельность в области образования.

**Ключевые слова:** религиозность, секуляризм, постсекулярность, либерализм, мультикультурализм, антиклерикализм, национализм.

*D. K. Bogatyrev, M. I. Shishova*

*The Post-Secular Hypothesis and the Particulars of the Russian Post-Secularization*

The article is about the problem of uncovering a new ideological identity by the modern Russian civilization, to which we can apply the post-secular concept of J. Habermas, according to the authors of the article. The article deals with the particulars of Russian post-secularity and the risks associated with them that may be actualized as the result of unreasoned decisions and actions of the authorities in the religious and ideological realm, particularly in the cultural and religious policy of the state. All the scenarios of the development: multicultural, moderate neo-clerical, clerico-nationalistic and integristic, the last one is the most preferable.

---

\* Дмитрий Кириллович Богатырёв — доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии.

Марина Ивановна Шишова — преподаватель Русской христианской гуманитарной академии, marina.shishova@gmail.com.

\*\* Статья выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 15-18-00 106 «Междисциплинарное исследование конфессиональных факторов формирования ценностной структуры российской цивилизации».

In its implementation a great significance is given to the structures of a civil society actualized locally. The Russian Christian Academy for the Humanities is an example of such a structure that has been successfully active for a quarter of a century.

**Keywords:** religiosity, secularism, post-secularity, liberalism, multiculturalism, anticlericalism, nationalism.

Российская цивилизация проходит в настоящее время очень важный отрезок своего жизненного пути. Фактически речь идет об обретении новой идеологической идентичности. Может быть, в силу особой метафизичности русской души, хотя в данной статье для углубления в этот вопрос нет места, российская цивилизация была успешной лишь при наличии определенных идеологических ориентиров. К наиболее известным можно отнести идеологию православного царства (Москва — Третий Рим, Русь — Новый Израиль), идеологию православной империи, которая легла в основу петербургского периода, и интернационально-атеистический коммунизм, обеспечивавший не только возможность построения СССР, но и многие его победы. Именно атеизм стал одной из причин краха СССР, на наш взгляд, он был системным пороком советского строя, исключавшим возможность внутреннего преобразования путем реформ. Распад СССР имел не только экономические (стагнация, истощение экономики гонкой вооружений) и геополитические причины, он был связан с глубочайшим кризисом социалистической и атеистической идеологии. Коммунистическая номенклатура дискредитировала социалистический идеал изнутри, а проповедовавший всей идеологической машиной материализм обесмысливал, опять-таки изнутри, жертвенность, без которой невозможно строить земной рай коммунизма. Можно сказать и так: в результате «холодной войны» либеральная идеология победила социалистическую, хотя вряд ли победу следует считать окончательной. Испытание свободой, которому подверглась постсоветская Россия, не поддается однозначной оценке. Были утрачены многие достижения социализма, купленные большой ценой. В определенном смысле можно говорить о деиндустриализации российской экономики. Приватизация, которую часто именуют грабительской, во многом действительно была таковой, выступая кривым зеркалом большевистской национализации. Тем не менее от важнейших итогов либеральных преобразований не собираются отказываться ни элита, ни большинство населения, в первую очередь средний класс.

Одной из главных идеологических составляющих постсоветской России стало религиозное возрождение, даже говорят о религиозном буме 1990-х гг. Религия не отмерла, как это проповедовали пророки диалектико-исторического материализма, поэтому изучение современного общества без учета религиозных факторов методологически ущербно. От петербургской и советской империи постсоветская Россия унаследовала полиэтничность, новым для отечественной истории является поликонфессиональность религиозной среды. До принятия христианства наша цивилизация была языческой, затем долгое время православно-христианской (с элементами полуязыческого двоеверия в массовом сознании, а на уровне государственной политики — с допуском в имперский период других исповеданий только как второ- или третьесортных феноме-



нов). В советское время все религии, а Православие в особенности, третируются, страна сохраняла моноидеологичность. В постсоветской России нет официальной (государственной или национальной) идеологии, все религии и конфессии признаются формально равными перед законом, но при этом выделяются «традиционные»: Православие (хотя оно на самом деле не религия, а конфессия), Ислам, Иудаизм и Буддизм. По сути к традиционным относятся религии мировые и авраамические, при этом православное христианство представляется в форме культуuroобразующей (титульной) религии.

Современную идеологическую ситуацию в России следует оценить как постимперскую, или неоимперскую. Все существовавшие в человеческой истории империи представляли собой этнически сложные образования, но с обязательным условием наличия титульного народа. Такова была Российская империя, основанная Петром Великим, таковой стала и советская империя, в которой Сталин проводил русскоцентричную культурную политику, отказавшись от куда более радикального интернационал-коммунизма ленинской гвардии. Русский язык в СССР стал языком межнационального общения, благодаря ему качественно вырос культурный уровень национальных республик (прибалтийских в меньшей степени). Однако суровость языка с коммунистической идеологией имела для русских печальные последствия. Постсоветская Россия возникла в результате распада советской империи и глубочайшего кризиса коммунистической идеологии. Если новая идеологическая идентичность не будет сформирована, распад может продолжиться уже внутри Российской Федерации, тем более что геополитическая обстановка вполне этому способствует. Вряд ли искомая идентичность может быть обретаена без учета религиозного фактора. Судя по всему, понимание этого имеется и внутри политической элиты. Однако поспешные и непродуманные движения в религиозно-идеологической сфере таят в себе опасность. Важнейшими из таковых нам представляются тотальный мультикультурализм, являющийся собой продолжение либеральной тенденции, и неоклерикализм, особенно если он будет замешан на националистических лозунгах. В первом случае атомизация социума ускорится, а наша цивилизация будет угасать инволюционно. Во втором, который можно оценить как неуклюжую попытку ответить на вызовы глобализации, не исключено генерирование межнациональных и межрелигиозных конфликтов, и распад может пойти не инволюционным, а революционным путем.

\* \* \*

Дабы анализ очерченной ситуации обрел глубину и концептуальную стройность, нам представляется целесообразным обратиться к постсекулярной гипотезе. Ее автор Юрген Хабермас сформулировал постсекулярный концепт, отталкиваясь от опыта стран Запада. На наш взгляд, понятие постсекулярного общества вполне приложимо и к российским реалиям (многие современные отечественные исследователи работают с этим концептом, упомянем здесь А. И. Кырлежева, А. Г. Морозова, А. В. Журавского, Д. А. Узланера). Требуется уточнение национальной специфики. Национально специфицированный постсекулярный концепт может помочь в обретении теоретической платформы

для выработки конфессиональной политики, адекватной реалиям постиндустриального общества и вызовам глобализации.

Понятие постсекулярного общества можно (допуская известную долю схематизма) раскрыть, опираясь на триадическую схему социального развития, которую К. Маркс извлек из диалектики Г. Гегеля. Развитие происходит не линейно, а «по спирали», по принципу «отрицания отрицания». Функцию «тезиса» в данном случае будут выполнять теократические общества. Функцию «анти-тезиса» — собственно секуляризация. Постсекулярное состояние выступает уже отрицанием отрицания, т. е. тем синтезом, в котором сохраняются (но уже в преобразованном виде) как клерикальные, так и секулярные тенденции.

Теократическая модель построения отношений между религией, обществом и государством характерна для эпохи Средних веков. Теократия обнаружима и в языческих по типу религиозности традиционных обществах, однако они представляют собой нечто вроде «естественной теократии», которая держится мифом и традицией. Средневековая теократия рукотворна, она строится на вере и стремлении преобразовать жизнь в соответствии с Откровением. Религия выполняет в социуме основную идеологическую нагрузку. Культуры средневекового типа моноидеологичны и монорелигиозны. Средневековые теократии агрессивны по отношению к инаковерию и инакомыслию. Борьба с ересями (внутренними оппонентами) и внешними врагами осуществляется как оружием критики, так и критикой оружием.

Религия в организме теократической культуры образует ее «сердце», которое хранит и культивирует ключевые архетипы, основополагающие ценности и высшие смыслы, сообщая их через дыхание (дух эпохи) и кровеносную систему (духовную жизнь) всему телу социальной организации. Теология и философия, выполняющие функции разума (головы), обеспечивают рациональную трансляцию важнейших категорий, ценностей и символов. Христианское средневековье формирует «внутреннего человека» — личность. Личность — прообраз новоевропейского индивидуума, полагающегося на собственные разум и силы. Средневековье, по крайней мере западное, формирует силы, которые его в конце концов и разрушили, — гуманизм и Реформацию. Восточное средневековье, теократия которого обычно противопоставляется западной как цезарепапистская папоцезаристской, погибло под воздействием внешних сил. Поэтому вопрос о его внутренней исчерпанности остается открытым. От Византии эстафету приняла Русь (Россия).

Секуляризация — семантически многослойное понятие. В узком гражданско- и церковно-правовом аспекте она представляет выход священнослужителя из сана, переход его в разряд «светских». В социально-экономическом значении — отчуждение имущества религиозных организаций, например, в России Петром I и Екатериной II. В широком культурологическом значении — в нашем случае основном — она являет собой утрату религией зон социокультурного воздействия, а в радикальном варианте — вытеснение ее на обочину общественной жизни. Противоположностью так истолкованной секуляризации выступает сакрализация — процесс наделения феноменов или отношений (предметы, царская власть и др.) трансцендентным таинственным смыслом, превращение их в объект религиозного почитания.

Как тенденция в латентной форме секуляризация имела место практически во всех культурах, будучи связанной с развитием рационального мышления, отмиранием традиций, возрастанием личного самосознания, приводящего к увеличению доли частного в составе общественного. В качестве классических «секуляристов» античности можно указать на древнегреческих софистов. «Неуважение к богам» инкриминировалось Сократу. Образ Бога, как он представлен у Платона и Аристотеля, в некотором смысле действительно разрушителен для традиции — языческой. Так и другое духовное движение «Осевого времени» — буддизм по-своему дезавуировало современную ему религиозную традицию, десакрализовав Священное брахманизма. Однако в результате указанных духовных изменений произошло обновление форм и содержания религиозной жизни, смена традиций и перераспределение зон религиозных влияний, но не маргинализация религии как таковой.

С радикальной секуляризацией мы сталкиваемся по сути неоднократно в истории человечества — в Новое время. Для традиционных обществ Древнего мира религия была чем-то совершенно естественным, сами боги выступали устроителями космоса, да и цивилизация переживалась как «часть природы», построенная к тому же при содействии и покровительстве богов; понятие об ее искусственности довольно позднее. Культуры средневекового типа стали возможны благодаря смене религиозной парадигмы. Монотеизм религий Откровения предполагает не только веру в единого личного Бога, но и служение Ему в земной жизни, которое должно способствовать установлению божественного порядка во всем: «да приидет Царствие Твое!» Отсюда — теократический способ организации социокультурной жизни, на языке светской философии и социологии именуемый «клерикальным». Клерикальная модель была подготовлена внутренней эволюцией эллинистической культуры к монотеизму в духовной сфере и к империи в области государственного строительства. Однако содержание стало новым: от следования традициям — к формированию нового миропорядка. Хотя термин «утопия» появляется в эпоху Возрождения, первой сбывшейся утопией стало создание и расцвет христианских теократий в Европе. В результате тысячелетнего развития христианской культуры сложился новый тип личности, куда в большей степени ориентированный на свободу. Освобождение (от предрассудков, традиций, социальных зависимостей) оказывается в самых радикальных вариантах новоевропейской культуры и освобождением от опеки Церкви и даже «от Бога». Происходит перекодировка культурной матрицы: теоцентрический персонализм сменяется антропоцентрическим индивидуализмом.

Этапы и одновременно движущие силы новоевропейской секуляризации: антиклерикализм, деизм, агностицизм и наконец атеизм и материализм.

Антиклерикализм (движение против симбиоза духовных структур и властей с мирскими: политическими, военными, экономическими) представляет собой внутренний момент истории христианства. В отличие от ислама и (в меньшей степени) иудаизма, в Новом Завете однозначный императив к построению теократии отсутствует. Более того, сам Спаситель отвечает представителю высшей по тем временам земной власти: «Царство Мое не от мира сего» (Ин 18: 36). Одно из искушений Христа в пустыне также связано с земной

властью (Мф 4: 8–10). Однако благодаря императору Константину, начавшему движение в эту сторону, христианство стало государственной религией, гонимые обрели право на гонения. «Константиновская эпоха» не исчерпывается непосредственным правлением императора Константина, причисленного к лику святых в ранге «равноапостольного». Константиновская эпоха — период сотрудничества разной степени интенсивности между церковью и светскими властями. Отдельные конфликты, неизбежные в борьбе за влияние, не отменяли общих принципов — до Французской революции в Европе не было, по крайней мере официально и формально, нехристианских властей. Культурная парадигма Нового времени формируется двумя силами: это гуманизм и Реформация. Каждая из них по-своему антиклерикальна, выступая против претензий католической церкви на светскую власть. Хотя Кальвин сам установил при появившейся возможности теократию в Женеве, это скорее реликт Средневековья, в целом же «штurm священных стен» (афоризм К. Г. Юнга), предпринятый реформаторами, стал важнейшим секуляризационным фактором.

В Новое время латентный антиклерикализм позднего Средневековья и Возрождения превращается в самостоятельную силу, сначала антицерковную, а потом, в своих радикальных проявлениях, и атеистическую. Одной из знаковых фигур является Вольтер, лидер французского Просвещения, которое составило гвардию секуляризации. Антиклерикализм Вольтера предельно заостренный — «раздавите гадину!». Но при этом Вольтер к атеизму и материализму не переходит, хотя возможность такого перехода уже обозначает: «Если бы Бога не было, Его следовало бы выдумать». Сомнение в очевидности бытия Бога, просальзывающее в этих словах, не перерастает в прямое богоотрицание, но аргументы в пользу религии носят социально-прагматический характер. Вольтер, как и многие просветители, сторонник деизма.

Деизм признает наличие Создателя (первопричины), но отрицает атрибут божественного Промысла, обезличивая Абсолют. В пантеизме Спинозы Бог, сущность которого мыслится как «природа порождающая», действует вечно, т. е. всегда, но при этом божественное присутствие в мире мыслится опять-таки обезличенно. От божественной субстанции, в которой личное начало стремится к нулю, один шаг до превращения Абсолюта даже не просто в субстанцию, а в материальную субстанцию. Это и сделали французские материалисты.

Специфический характер носит скептицизм Нового времени. Скепсис в отношении религии и бытия Божьего уже не находит серьезного противовеса в горячей вере, готовой пойти против разума. В Новое время разум обратился к сфере постижимого, к познанию природы. Успехи естествознания изменили картину мира. Критика разума с позиций самого разума, произведенная Кантом, лишь надломила гносеологический оптимизм эпохи Просвещения. Ценность и достоверность науки сомнению пока не подвергаются. Достижения классического естествознания, еще не подвергнутые внутренней критике со стороны представителей постпозитивизма, стали в Новое время опорой религиозных скептиков. Симбиоз антирелигиозного скептицизма и догматического материализма, наивно верящего во всемогущество научного познания и вытекающий из этого познания промышленно-технический прогресс, сформировали идеологию сциентизма. Сциентизм придал секуляризации

целостность, заполнив идеологическую нишу путеводителя в мире смыслов, функцию которого ранее исполняла религия. Даже философы, отстаивавшие идею Бога в качестве центральной для жизни духа и философского умозрения, в частности Шеллинг и Гегель, указывали на приоритетность именно научного познания Абсолюта. В секулярную эпоху возникают концепции отмирания религии: концепции Фейербаха, Маркса, позитивизм, позже фрейдизм. Пока эти пророчества не сбылись, однако предложенная ими критика религии имела куда более глубокий и аргументированный характер, нежели у просветителей.

Важнейшим социально-политическим результатом новоевропейской секуляризации выступила Французская революция. Общество и государство стали светскими не только де-факто, но и де-юре. В англо-американском мире, смоделированном Реформацией, секуляризация не носила столь религиозного характера. Апогеем секуляризации следует признать Первую мировую войну и порожденные ею революции. Вошли в войну государства, в которых христианство (или ислам в Османской империи) оставалось доминирующей религиозной традицией, пусть и номинально, а во Второй мировой войне, предопределенной результатами Первой, участвовали государства уже не просто светские, а идеологически противохристианские. В СССР религия не вытесняется, а уничтожается, причем не избирательно, как в императорском Риме или в гитлеровской Германии, а тотально. Последствия Второй мировой войны оказались столь ужасающими в духовно-нравственном смысле, что привели к появлению концепта «постхристианства», или постхристианской эры (общества, культуры). Однако христианство не закончилось, скорее даже испытало подъем во второй половине XX в. [1]. В начале XXI столетия пришло понимание того, что качественно изменился сам способ взаимодействия между религиями, обществом и государством. В научно-гуманитарном, философском и даже богословском дискурсе постхристианская проблематика вытесняется или модифицируется в свете идеи постсекулярности.

В теократических обществах идеологическую функцию выполняет религия. Секуляризация, вытесняя религию, порождает три базовые идеологии: либерализм, социализм и национализм. Каждая из них вытекает из некоего принципа, который имеет христианское происхождение, но в Новое время, будучи вырван из евангельского (богочеловеческого) контекста, этот принцип пересаживается на новую антропоцентричную (человеко-божескую) почву. Либерализм абсолютизирует свободу, социализм — равенство (справедливость), а национализм возводит в абсолют, весьма специфически перетолковывая понятие ближнего и любви к нему, принцип братства. Оторванные от своего религиозного истока, эти идеи становятся идеологическими фетишами Нового времени. Указанные идеологии пересекаются между собой, например национализм и либерализм в Англии, социализм и национализм в гитлеровской Германии. Они могут иметь религиозную окраску, но могут принимать и радикально антирелигиозную форму. Так, Маркс и Энгельс едко критиковали «христианский социализм» [7, с. 44]. Современный либерализм по большей части антирелигиозен, хотя американские неоконсерваторы успешно сочетают либеральные концепты экономики и политики с религиозным фундаментализмом.

Постсекулярная гипотеза постепенно становится достаточно распространенной объясняющей моделью, эвристические возможности которой превосходят, благодаря диалектическому синтезу, взятые по отдельности потенциалы как секулярной, так и постхристианской гипотез. Постсекулярность вовсе не означает завершения секуляризации. Напротив, она продолжается, хотя и в новых формах. При этом религии, вытесненные на периферию или даже обочину социо-культурной жизни, с достаточной активностью пытаются отвоевать утраченные позиции. Однако возвращения к клерикальному способу взаимодействия между обществом, религиозными организациями и государственными институтами не происходит. Во-первых, секуляризм произвел перекодировку культурной матрицы, поэтому занять центральное смысло- и ценностно-образующее место в культуре у религий и конфессиональных традиций, которые когда-то эту культуру породили (католицизм в романской Европе, православие в России), уже не получается. Во-вторых, глобализация формирует невиданную ранее в истории человечества ситуацию взаимодействия религиозных традиций в рамках одного культурного и правового поля. Речь уже не идет о подавлении более продвинутыми традициями духовно примитивных традиций (христианство или ислам по отношению к язычеству) — взаимодействовать приходится традициям с высокоразвитыми духовно-интеллектуальным и миссионерским потенциалами. Христианство, буддизм, ислам действительно начинают оправдывать свое название мировых религий, вступая в «борьбу за мировое господство». Но хотя элементов холодной и горячей войны избежать не удастся, речь следует вести, скорее, о конкуренции. В-третьих, внутренне изменились под длительным влиянием секуляризации сами религии. Сохранив некое твердое ядро вероучения и культа, оберегающее от утраты идентичности, они выстраивают социальное поведение по моделям, сформированным в индустриальном обществе, которое само в значительной степени было продуктом секуляризации. Религиозные организации действуют наподобие политических партий, сражающихся за электорат, или промышленных корпораций, которые борются за потребителя. Как следствие, в оборот вводятся понятия «рынок религиозных услуг», «имидж конфессий» и т. п. СМИ превращают традиционные святыни в бренды, а успехи религиозных лидеров оказываются напрямую связанными с их медийными образами. Важной чертой постсекулярного мира является интенсивная гибридизация религиозных течений. Речь идет уже не только о «новых религиозных движениях», рост которых характерен для второй половины XX в. Появляются харизматические католики, американское православие интегрирует пятидесятнические общины, имеют место и менее одиозные симбиозы и сращивания, любопытные для религиоведов и, казалось бы, невозможные с теологической точки зрения еще полвека назад.

В целом постсекулярная гипотеза является одним из важных элементов постмодернистского мировосприятия. Новое время представляет собой порожденную Ренессансом парадигмальную модернизацию христианской культуры, сложившейся в Средние века. Цивилизация Modernity — индустриальная, со светским государством (в идеале — республикой), секулярная. Для постмодерна характерен переход от индустриального к постиндустриальному

(информационному) обществу. Процессы глобализации, когда бюджеты транснациональных корпораций превосходят бюджеты национальных государств, в рамках которых собственно и была институализирована демократическая форма правления, восславленная идеологами Просвещения: Дж. Локком, Ш. Монтескье, А. де Токвилем, — порождают кризис либерально-демократической системы ценностей. Постсекулярность — религиозно-идеологическое измерение Постмодерна.

\* \* \*

Ю. Хабермас распространял влияние своей гипотезы на Западную Европу и Северную Америку — собирательный Запад. Это во многом справедливо, поскольку Восточная Европа, Азия или Латинская Америка не прошли полномасштабной секуляризации. Однако секуляризация не обошла стороной промышленно развитые регионы Азии и Латинской Америки. А в России в некоторых аспектах секуляризация была даже более радикальной, чем на Западе. С учетом глобальности современных процессов постсекулярная гипотеза может стать вполне рабочей и в отношении незападных культур. Необходимо вести речь об особенностях российской, в частности, постсекулярности. Мы выделили две из них. Одна связана со спецификой нашей теократии, а другая — нашей секуляризации. В первом случае речь пойдет о чрезвычайно мощном царственно-священном архетипе. Он византийского происхождения, но испытал настолько сильное ордынское влияние, что Н. Бердяев, склонный к афористичности и рискованным заявлениям, именовал Московское царство «христианизированным татарским царством» [2, с. 7]. Архетипы живут в подсознательных глубинах эмоционального духа, воздействуя не только и не столько на разум, сколько на эмоциональный интеллект, и с трудом поддаются полной рационализации. Как следствие, русский царь становится совершенно особой фигурой национальной мифологии. Он не просто помазанник Божий, ведь и европейские короли эпохи Средних веков получали сакральную санкцию от Церкви, а «икона Христа». Царь правит даже не по закону, а по совести, поэтому по большому счету излишни и парламент, и конституция. Следует заметить, что Русь практически не восприняла из Византии богатейшую рациональную культуру — как философскую, так и правовую. У нас, как и по большей части в Византии, противостояние светской и духовной властей никогда не перерастало в войну, что было характерно для Запада. Уже в секулярную эпоху в России не было ни Реформации, ни религиозных войн, но оборотной стороной этого стала несформированность культурных предпосылок для разделения властей и реальной многопартийности. Сильная президентская власть, самому институту которой доверяет большинство населения, — естественное порождение византийского архетипа.

Что касается второй особенности российской постсекулярности, начнем с того, что в России не было сильного религиозного фактора — Реформации. Начиная с Петра Великого секуляризация инициировалась сверху, но в то же время императорская власть, поскольку царь оставался фигурой сакральной, и тормозила секуляризационные процессы. Плотины были прорваны в 1917 г. До Великой Отечественной войны, когда Сталин существенно скорректиро-

вал религиозную политику, религия фактически уничтожалась. Н. С. Хрущев громкогласно обещал всему миру «показать последнего попа». Главным же отличием советской секуляризации от европейской был ее религиозно-мифологический и догматический характер. В России и в СССР не было серьезной рационально-скептической и экзистенциальной критики религии, русский коммунизм и обосновывавшая его «марксистско-ленинская философия» держались на наивной вере. Вере в возможность построения рая на земле (без Бога). Вере в особое историческое призвание русского народа, в результате чего, как это метко сформулировал Бердяев, «III Рим стал III Интернационалом» [2, с. 118]. Гражданская война была по ее идеологической подоплеке самой настоящей религиозной войной, этим объясняется и удивительная жестокость гонений на православную церковь, да и другие религии. Русский народ, в основной своей массе пойдя за большевиками, предал — будем называть вещи своими именами — Церковь. А предав мать, утратил и подлинно сыновние отношения с Отцом. Неудивительно, что на святое место водрузился идол «отца народов». Критика культа личности стала началом имманентной десакрализации религии русского коммунизма. Другим фактором внутренней десакрализации советского строя стала советская интеллигенция — результат и движущая сила индустриализации и культурной революции. Создав едва ли не лучшую в мире систему образования, СССР породил и собственного могильщика: наука и просвещение невозможны без критического мышления. Трансцендентным фактором десакрализации советского строя стал западный либерализм, рупором которого в СССР было радио «Свобода».

Внутренняя эволюция либерализма — тема отдельного исследования. Либеральная идеология ворвалась в пространство российской культуры в той фазе своего развития, когда ее отрыв от христианских корней уже стал необратимым. В России она довольно органично срослась с порожденными историческим материализмом представлениями о том, что экономика якобы определяет ключевые направления цивилизационного развития. Стоит провести приватизацию, и «невидимая рука рынка», придуманная А. Смитом, сама все расставит по своим местам. Догматический материализм советской эпохи, нацеленный на построение земного рая в будущем, сменился прагматическим материализмом, желанием взять от жизни максимум здесь и сейчас. Общество расслоилось, причем значительная часть порожденных приватизацией миллионов ориентирована прозападно либерально, а среди малообеспеченных слоев, во-первых, сильна ностальгия по социалистическому прошлому, а во-вторых, растут и крепнут националистические настроения (электорат КПРФ и ЛДПР соответственно). Либеральные настроения более сильны в крупных городах, среди хорошо образованных слоев населения.

В русле постсекулярной гипотезы необходимо дополнение анализа идеологических факторов религиозными. Современная Россия — это поликонфессиональная страна с очевидно выраженной (пока еще) религиозной доминантой. Однако Православие, о принадлежности к которому заявляет большинство россиян (по некоторым оценкам около 70% населения) [см. 8], является фактором в большей степени культурной самоидентификации, нежели собственно религиозной. Число доподлинно воцерковленных православных



не превышает 10%. В этом плане православный сегмент приближается по объему к совокупному протестантскому, самоидентификация внутри которого происходит почти исключительно по религиозному принципу (в силу отсутствия глубоких культурных традиций), и сопоставим с исламским. И ислам, и новый протестантизм (в первую очередь, пятидесятнические церкви) по динамике не уступают Православию, на которое в современных российских условиях работают и традиция, и религиозная политика государства.

Следует констатировать, что в России налицо основные характеристики постсекулярного общества: демаргинализация религий; продолжающаяся и обретающая новые формы секуляризация; межконфессиональная конкуренция в рамках единого правового и культурного пространства; быстрый рост и активная деятельность религиозных гибридов и мутантов. Византийский архетип предопределяет доброжелательное отношение власти к «традиционным религиям», среди которых особые преференции даются православному христианству. Религиозные и идеологические предпочтения накладываются друг на друга, образуя порой весьма причудливые комбинации. Так, разрыв с коммуно-атеистической идеологией произошел еще во времена Ельцина, и многие нынешние члены компартии, включая ее руководство, называют себя православными. Сейчас происходит размежевание с либерализмом (на фоне нарастающего конфликта с его родиной — англо-саксонской цивилизацией), при этом символическая линия огня проходит в области традиционных и высших духовных ценностей. В результате государство проводит протекционистскую культурную политику по отношению к Православию Московского Патриархата, где, в свою очередь, просматривается сильная тенденция к церковно-государственному симбиозу. Указанные обстоятельства формируют предпосылки нового клерикализма. Он может получать подпитку как со стороны национализма, так и (как бы это ни было парадоксально) социализма. Славянофильско-почвенническая тяга к национализации Православия всегда была сильна в России, а К. Н. Леонтьеву принадлежит пока еще не сбывшееся пророчество о том, что русский царь может возглавить социалистическое движение [6].

Постсекулярная гипотеза качественно расширяет горизонт осмысления современной российской ситуации, обозначая опасные тенденции. Не следует преувеличивать значение процесса демаргинализации религий, и Православия в частности. Секуляризация никуда не исчезла. Постсоветская Россия — плод советской системы: образование, массовая культура, бытовой уклад большинства населения носит абсолютно светский характер. Особенно отметим сферу образования, ведь она представляет собой репродуктивную систему социального организма: обучая сейчас, мы программируем свое будущее [4; 5]. В госсекторе, который охватывает большинство населения, серьезное религиозное воздействие невозможно по закону. Можно вспомнить, какую бурную полемику вызвало внедрение в младшей школе предмета «Основы религиозных культур и светской этики», хотя его воздействие на умы по большому счету ничтожно в сравнении с общим потоком информации, льющим в сознание учеников. Большинство структур частного сектора ориентировано на прагматические, западные и либеральные по происхождению образовательные

модели. Доля школ и вузов частного сектора, которые пытаются системно внедрять религиозно фундированные образовательные модели, ничтожно мала и не превышает одного процента учащейся аудитории. Такова же в общем потоке информации и доля религиозных СМИ, а эффективность их работы и деятельности опять-таки ниже государственного и частного секторов в силу ограниченности интеллектуальных и финансовых ресурсов.

Помимо инерции советского наследия есть и современные тенденции. По большому счету, подлинная — рационально-скептическая и экзистенциальная — критика религий у нас только начинается. Внутренний и внешний либерализм способствовал демифологизации коммунистической псевдорелигии. Ныне энергия «просвещенного рассудка» вполне может быть направлена на подлинные религии, пытающиеся вернуть себе утраченные позиции в центре социокультурной жизни. Кроме того, нельзя не учитывать межрелигиозную конкуренцию. Современная Россия — не Византия. Религиозные распри и даже войны, которые имели место в восточно-христианской империи, велись по поводу интерпретаций. Самого существа новозаветного откровения (Святая Троица, Богочеловечность Иисуса Христа, особая миссия Девы Марии) никто не оспаривал. Византия не знала секуляризации, а постсоветская Россия из нее выросла. Для атеиста или агностика указанное догматическое содержание представляет собой не более чем человеческую фантазию, а для представителей религий, которые преамбулой закона уважительно именуется «традиционными», — языческий элемент в христианстве. Для Византии симфония Церкви и государства была довольно органичной, а для постсоветской России может стать опасной утопией, реализация которой приведет к раздуванию конфликта между Православием (и поддерживающим его государством), с одной стороны, и прочими конфессиями и религиями — с другой.

Перед Россией стоит сложная, но выполнимая задача — пройти между Сциллой радикального мультикультуризма и Харибдой нового клерикализма. Мультикультуризм, ратующий за перенесение принципа формального равенства перед законом в область культурно-конфессиональной политики, приведет к размыванию цивилизационной идентичности. Откат в колею византийско-московского симбиоза Церкви и государства кажется заманчивым. Однако этого соблазна надо избежать. Речь не идет об отказе от протекционистской культурно-конфессиональной политики, это было бы весьма опрометчиво, но о выстраивании таковой с учетом реалий постсекулярного общества и критического анализа истории церковно-государственных отношений в России. Церковь и российское государство в силу обстоятельств оказываются естественными союзниками в противостоянии либеральной экспансии. Церковь — по причине экзистенциального и духовно-миссионерского плана: либеральный принцип выставления человека «мерюю всех вещей», исторически восходящий к древнегреческим софистам, сущностно противоположен богооткровенному характеру нравственных императивов и библейским представлениям о свободе человека. Государство, располагающееся в системе формообразований духа гораздо ближе к земному, нежели религия, руководствуется соображениями прагматическими и геополитическими. При этом ни государство, ни церковь не должны декларировать отрицания принципа свободы как такового, вы-

ступая лишь против расширительного его толкования, когда не ограниченная ни законом (нравственным или государственным), ни традицией свобода превращается в произвол или хаос. Обозначается точка пересечения интересов — традиционные ценности, культурные традиции и национальное законодательство. Другого столь же влиятельного союзника на идеологическом поприще у российского государства просто нет.

Положительная перспектива открывается при выводе сотрудничества за пределы узкой (и корыстной по природе) сферы политического. Использование Церкви как инструмента политической деятельности является главной характеристикой культурно-конфессиональной политики Сталина с начала Великой Отечественной войны. Она, пусть и с различными задачами, продолжилась до распада СССР: Церковь усилила свое присутствие в областях гражданской и экономической жизни, но была фактически отрезана от эстетической, философской, правовой областей культуры-творчества, конечно же — от образования, не говоря уже о государственном управлении. Петр Великий, превративший Церковь по сути в министерство вероисповедания, сузил возможности воздействия Церкви на образование, философию, искусство, право, но иерархи или обер-прокуроры оставались влиятельными фигурами государственной политики.

Современный уровень церковно-государственных отношений представляет собой, говоря схематично, нечто среднее между позднесоветским и поздненепетербургским периодами отечественной истории. Присутствие Церкви в областях эстетического, философского, правового творчества, образовательной и социальной деятельности остается незначительным. И дело не в препонах со стороны государства: собственных сил мало, а общество по-разному реагирует на религиозные интервенции, в массе своей оно, декларируя симпатию к Православию, к реальной евангелизации не расположено. Социально преобразующие возможности Церкви в постсоветской России обширнее, чем в петровской, но следует понимать, что перед нами общество, пережившее глубочайшую секуляризацию.

Без метафизики (системы ценностей) у России нет будущего, она обречена стать придатком конкурирующих с ней в экономической и политической сферах ценностно-фундированных цивилизаций. С учетом культурных традиций сохранить и обновить систему ценностей невозможно без участия Православной Церкви. С учетом роли государства в развитии российской цивилизации указанный процесс практически не имеет шансов на масштабную реализацию без его (государства) активного участия. Однако если сотрудничество замкнется в узкой сфере политического, в чем субъективно заинтересованы и государственная, и церковная бюрократии, мы будем иметь малоэффективное для современных условий повторение синодальной модели. Взаимодействие должно развиваться в более широком поле: Церковь — общество — государство.

Если под клерикализацией понимать прямое и непосредственное участие религиозных организаций или представителей клира в администрировании социальных процессов, то усилия, направленные к такой цели, бесперспективны в светском государстве. Речь идет о создании структур гражданского общества, в первую очередь в области социальной работы, социокультурной

деятельности, образования и просвещения, работающих на основе библейских ценностей. Такие организации могли бы оказывать институциональное воздействие на важнейшие области культурного бытия: семейную, гражданскую (сегменты малоимущих, пенсионеров, инвалидов, зависимых, малообеспеченных и др.), эстетическую, образовательную. Если говорить о человеческом факторе, то в первую очередь речь идет о мирянах, т. к. духовенство в своей массе само нуждается в светском социально-гуманитарном образовании, которое поможет ему найти общий язык с обществом. Начиная с петровских реформ русская церковь сосредотачивала свои усилия преимущественно в обрядово-литургической жизни, а в советский период все остальное ей было попросту запрещено. Сейчас ситуация другая, но выйти из привычной колеи нелегко. Однако в светском государстве это единственный эффективный путь проведения ре-евангелизации общества, о котором говорят иерархи РПЦ.

Другим важнейшим условием искомой ре-евангелизации является выстраивание отношений Православия с иными конфессиями и религиями. Протекционистская культурно-конфессиональная политика, проводимая российским государством по отношению к РПЦ, может иметь два извода — изоляционистский и интегринистский. В первом случае реализуется принцип «победитель забирает все» (или почти все). Иноконфессиональному «соизволяют» пребывать где-то рядом: от ислама никуда не деться и приходится терпеть, шансы буддизма и иудаизма на значительное социальное влияние, а тем паче перекодировку культурной матрицы, невысоки, а новых протестантов можно третируют (пусть и неофициально) в качестве сектантов. Очерченный вариант неоклерикализма вполне может состояться в случае его смычки с идеологией радикального национализма. При всматривании в перспективы такого альянса проступают контуры того самого «православного фашизма», о котором пишу либеральные СМИ. На наш взгляд, этот сценарий тупиковый (если он будет реализован в половинчатом виде) или катастрофический — в случае доведения до логического конца.

Интегринистский вариант исходит из возможности того, что Православие — в своей социо-культурной миссии — выступит центром притяжения большинства духовно здоровых сил российского общества. Предпосылки для этого имеются. Во-первых, культурная матрица к этому располагает в весьма значительной степени. Во-вторых, государство проводит (в том числе и в своих прагматических интересах) протекционистскую культурно-конфессиональную политику. В-третьих, между авраамическими и мировыми религиями имеется сфера (практически бесконфликтного в отличие от обрядов и догматов) взаимодействия — ценности. В-четвертых, уважительные и социально-партнерские отношения вполне могут быть выстроены с основной частью евангельских церквей: православие и протестантизм не наносили друг другу исторических травм (как католичество православию и протестанты с католиками друг другу), сферой разногласий выступают интерпретации, а в постсекулярную эпоху грани между конфессиональными традициями утрачивают строгие очертания.

Из всех сценариев: мультикультурного, умеренного неоклерикального, клерикально-националистического и интегринистского — последний самый сложный. Однако его реализация дает России шанс выйти на новую стадию

цивилизационного развития. Это был бы ответ в духе творческого консерватизма, о котором писали во многом различающиеся, но единые в своей любви к России и Православию мыслители: Н. Бердяев и прот. Г. Флоровский. Ответ собственному атеистическому прошлому и вызовам постхристианского либерализма.

Очерченный сценарий тем не менее отнюдь не утопичен. На локальном уровне, в области образования, подобный подход уже более четверти века довольно успешно реализуется в деятельности Русской христианской гуманитарной академии (РХГА). Понятно, что локальное вовсе не обязательно должно или может стать глобальным. Однако мы не видим причин, принципиально блокирующих подобные практики в российском обществе.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Христианство в XX в. // София-Логос. Словарь. — Киев: Дух і Літера, 2001. — С. 272–310.
2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990.
3. Бердяев Н. А. Мысли о консерватизме // Духовные основы русской революции. — СПб., 1998. — С. 320–330.
4. Бурлака Д. К. Ценностно-культурологическая педагогика: идея, воплощение, перспективы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2013. — Т. 14, вып. 2. — С. 27–38.
5. Бурлака Д. К. Воспитание к духовности в постсекулярном обществе // Петербургский образовательный форум — 2010: Модернизации образования и приоритеты развития. — СПб., 2010. — С. 30–41.
6. К. Н. Леонтьев — К. А. Губастову, 17 августа 1889 г. // Леонтьев К. Н. Избранные письма (1854–1891). — СПб., 1993. — С. 473.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. — URL: <http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Manifesto/manifesto.html>.
8. Синелина Ю. Ю. Как рассчитать социологический индекс воцерковленности // Журнал Московской Патриархии. — 2012. — № 8. — [http://e-vestnik.ru/interviews/sociology\\_vocercovlenie/](http://e-vestnik.ru/interviews/sociology_vocercovlenie/).
9. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество — что это такое?) // Русский журнал. 23.07.2008. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>.

## СТРУКТУРЫ РОССИЙСКОЙ ПОСТСЕКУЛЯРНОСТИ В ЖИЗНЕННОМ МИРЕ СОВРЕМЕННОКОВ

Во второй половине XX в. в связи с кризисом классических моделей секуляризации все чаще в социологической и религиоведческой литературе стал возникать термин «постсекулярный». Современное российское общество возникло в результате процессов секуляризации. В статье анализируются структуры жизненного мира наших современников, связанных с новой, постсекулярной ситуацией. В рамках проведенного анализа предлагается описание религиозных структур в жизненном мире наших соотечественников. Религия вновь вошла в структуру жизненного мира российского социума, и это необходимо учитывать при описании российской постсекулярности в религиоведческих, социологических и исторических исследованиях. Несмотря на этот факт, в настоящее время постсекулярность во многом означает, что российское общество не является ни атеистическим, ни религиозным.

**Ключевые слова:** секуляризация, религиозные структуры жизненного мира, постсекулярное общество.

*D. A. Tsyplakov*

*The Structures of Russian Post-secularism in the Life-world of Our Contemporaries*

Falsified secularization: this term of P. Berger describes the situation in the studies of religion at the second half of XX century due to the crisis of classical models of secularism. In these discussions the term «post-secular» emerged. Modern Russian society also is the result of secularization processes. The article analyzes the structure of the life-world of our contemporaries in a new post-secular situation. Here is a description of the proposed analysis of religious structures in the life-world of our compatriots. We must take this into account when describing Russian post-secularity, religious studies, sociological and historical studies. Religion again became a part of the life-world of the society in Russia. Despite this fact, now post-secular generally means that Russian society is neither atheistic nor religious.

**Keywords:** secularization, religious structures of life- world, post-secular society.

Обращаясь к жизненному миру наших современников, мы обращаемся к методологии, разработанной в феноменологической социологии. Родона-

---

\* Дмитрий Анатольевич Цыплаков — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Новосибирского государственного университета, Tsypl@ngs.ru.

чальником феноменологической социологии стал Альфред Шютц (1899–1959). Он основывался не только на идеях Э. Гуссерля, но и на фундаментальных подходах М. Вебера, привнося в свой анализ подходы философов прагматического направления: Джорджа Герберта Мида, Джона Дьюи, а также Уильяма Джеймса. Основные работы А. Шютца — «Смысловое строение социального мира» (1932), «Структуры жизненного мира» (1972) — отражают феноменологический подход к изучению социальной жизни.

Именно Шютц из понятия «жизненный мир» продуцировал свой анализ общества в целом. Поскольку очевидно существование многих миров феноменологического опыта (например, миры фантазий, научных теорий, результатов художественного творчества, религиозной веры, сновидений и др.), то существует и мир повседневности. Повседневность — еще одна сфера реальности, правда, имеющая специфические характерные черты. Главной характерной чертой этого мира является ощущение внешней реальности, независимой от наблюдателя, кроме того, повседневности свойственна особая направленность на жизнь, внимание к ней, забота о повседневности, т. е. это та область жизненной эмпирии, которую отдельный субъект разделяет с другими индивидами. Обобщенно говоря, повседневность — это объективный, и даже интересубъективный, жизненный мир, разделяемый с другими субъектами. Шютц пишет:

Попробуем определить способ, которым бодрствующий взрослый человек взирает на интересубъективный мир повседневной жизни, в котором он действует и на который воздействует как человек среди людей. Этот мир существовал до нашего рождения, воспринимался в опыте и интерпретациях других, наших предшественников, как упорядоченный. Теперь же он представлен нашему опыту и интерпретациям. Все интерпретации этого мира основаны на предшествующем опыте его восприятия, нашем собственном или переданном нам родителями или учителями; этот опыт как запас наличного знания («knowledge at hand») функционирует как схема референции [7, с. 10–11].

То есть ни один наш опыт не будет изолированным, осмысляемым по отдельности. Взаимоувязанность, взаимообоснованность опыта с нашим уникальным жизненным миром приводит к тому, что субъект придает специфический смысл окружающим его событиям, предметам, людям, их действиям. Изучение же жизненного мира, в свою очередь, помогает реконструировать социальную реальность. В том числе роль религии в социуме, как это сделал ученик Шютца П. Бергер [см.: 1]. Бергер же обратил внимание на то, что процесс секуляризации не смог элиминировать религию из социума [4, с. 8].

Во второй половине XX в. в связи с кризисом классических моделей секуляризации все чаще в социологической и религиозноведческой литературе стал возникать термин «постсекулярный». Кризис был связан в частности с тем, что, хотя в XX в. процессы секуляризации приобрели глобальный характер, религия не ушла окончательно из жизни социума. В данной статье, не претендующей на полноту исследования проблемы, предпринята попытка проанализировать структуры постсекулярного мира в жизненном мире россиян, выявить данные структуры в ходе глубинных интервью (метода, соответствующего задачам феноменологического анализа).

Российская секуляризация, первый этап которой пришелся на время петровских реформ, в основном проходила в сфере социальных институтов. В целом общим итогом петровской секуляризации были формирование светского общества по образцу западноевропейского и институционально-функциональная метаморфоза Церкви в обществе: из фундирующего начала русской цивилизации она становилась функцией идеологической поддержки самодержавной власти. Вместе с крушением самодержавия в марте 1917 г. в России возникли условия для второго этапа секуляризации. Вместе с тем на первом этапе не произошла окончательная дифференциация Церкви в отдельный социальный институт религии, характерная для индустриального социума. Не образовался секулярно мотивированный институт власти, и остальные социальные институты продолжали быть тесно связанными с религиозной мотивацией сословного общества.

Структура жизненного мира людей продолжала включать в себя вертикальную трансцендентность: Бога. Эта вертикальная трансцендентность иерархически структурировала социальное пространство от царя до простого земляника. «Если Бога нет, то какой же я после того капитан?», — так выразил эту мысль герой Достоевского. Г. Померанц пишет об этом так:

Имя Бога легко произносят богоборцы — Раскольников, Кириллов — или наивные персонажи, для которых просто нет многовековых споров, связанных с попытками определить, что за этим словом стоит. Армейский капитан, упомянутый в «Бесах», наверняка ни о каких богословских и философских вопросах не думал. Бог для него был просто царем небесным. И он в полной душевной простоте сказал: «Если Бога нет, то какой же я капитан!» Чего, мол, тогда стоит мой чин, мое место в иерархии, если самого царя сбросили! Но за этим осознанным смыслом Достоевский вкладывал в его слова и смутный глубинный онтологический смысл (хотя, конечно, без понимания слова «онтология»). Если Бога нет, поколеблена иерархия глубин, полноты, весомости бытия — как в оде Державина: я раб, я царь, я червь, я Бог. Если вовсе нет Бога, то нет и божественного, вечного в человеке. Без Бога Кириллов мог бы обойтись, но без божественного в самом себе он падал, как песчинка, в бездну смерти вместе с мышами и кошками, которые этих мышей ловят. И этого он перенести не мог [5].

То есть, как верно замечает Г. Померанц, субординация социальной жизни для человека, по крайней мере в том, досекуляризованном жизненном пространстве, которое в целом еще сохранилось в XIX в. в России, базировалась на абсолютном основании Высшего начала.

Но была и горизонтальная трансцендентность, трансцендентность эсхатологического чаяния Царства Божиего, имеющего наступить в конце времен. Эта трансцендентность ждала каждого человека в частности и все земное человечество в целом. Она исповедовалась на каждой Литургии в 11-м и 12-м членах Символа веры — «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» — и таким образом входила в жизненный мир как преодоление текущего времени и приобщение к вечности. «Царство Небесное» — это молитвенное пожелание на поминках по умершему тем самым входило в самую суть народного сознания, которое не было еще секуляризованным до конца. Ведь *saeculum* — век, время



«мира сего» (мира в смысле «земного мира») заканчивалось в жизненном мире народа вечностью Царства Небесного. Эта горизонтальная трансцендентность была основой для формирования футурологического видения русской цивилизации в целом, а само наличие этой трансцендентности препятствовало прививанию идей секуляризованного западного сознания на отечественной почве.

На втором этапе секуляризации после революции 1917 г. горизонтальная трансценденция была эффективно заменена в мировоззрении советских людей идеалом коммунистического будущего. Построение реального коммунистического общества встретилось с объективными трудностями: де-факто коммунизм превратился в трансцендентальный идеал, удаляющийся по мере приближения к нему реального советского общества. Это позволило заместить в сознании масс горизонтальную трансценденцию утопически трансцендентальной.

Вертикальная трансценденция не имела адекватного замещения в коммунистической идеологии. В процессе революции она была разрушена в сознании масс, наиболее стойкие носители веры уничтожались или подвергались маргинализации географической (ссылка, изоляция) или социальной (невозможность получить качественное образование, невозможность карьерного роста). Это приводило к массовой утрате веры молодежью и старшим поколением — вера в Бога рассматривалась как старорежимный пережиток. Но вертикальная трансценденция в мировоззрении народа требовала соответствующей замены.

На наш взгляд, вертикальная трансценденция в сознании советских людей была заменена культом личности. Однако продуманная до конца советская идеология создает в жизненном мире человека неразрешимые мировоззренческие провалы. Самым главным уязвимым местом советского мировоззрения были две указанные трансцендентальности: вертикальная (культ вождей) и горизонтальная (вера в коммунистическое будущее), без которых в массах советское мировоззрение теряло устойчивость. Насильственно проведенная советская секуляризация не смогла вытеснить из жизненного мира народа потребность в вертикальной и горизонтальной трансцендентности как фундирующих начал мировоззрения.

Вслед за разрушением репрессивного аппарата и с крахом советской идеологии возникли мировоззренческие предпосылки для процессов десекуляризации в постсоветском обществе.

Описывая специфику десекуляризации в России, которая началась в конце 80-х гг. XX в. и продолжается до сих пор, следует учесть, что общество в СССР периода «развитого социализма» стало фактически нерелигиозным. Однако «успехи» секуляризации на микроуровне оказались самыми неустойчивыми по причине потребности в фундирующих элементах мировоззрения, конфигурация которых оказалась тесно связанной с советским коммунистическим мифом в целом. В результате прекращения социального давления на традиционные религии произошел существенный рост религиозности на микроуровне в 90-е гг. XX в.

И хотя социальное пространство, в котором мы существуем, по Ч. Тейлору, есть пространство «имманентной рамки» [3, р. 543], но в обществе постоянно возникают попытки преодолеть эти рамочные ограничения. Как писал Хабермас, «утрата многих функций и индивидуализация религии не означают неиз-

бежности утраты ее значения ни в политической жизни и культуре общества, ни в личном образе жизни индивидуума» [6, с. 2]. Именно поэтому немецкий философ использовал понятие «постсекулярное общество». Введение этого термина, на наш взгляд, означает констатацию следующего факта: как сторонникам секуляризма, так и традиционным религиям предстоит адаптироваться к новой ситуации взаимного сосуществования в длительной исторической перспективе. Кроме того, введение в социальный дискурс понятия «постсекулярный» может означать также и переосмысление теоретических концепций секуляризации, как это делает, например, Х. Казанова [2].

Поэтому если применять к российскому обществу понятие «постсекулярное», то необходимо уточнить содержание этого термина применительно к его отечественной специфике и применительно к специфике Православной церкви.

Выявление характерных для современного российского социума структур, связанных с процессами секуляризации и десекуляризации как формирующих российскую постсекулярность, и стало основой для глубинных интервью, взятых в период с ноября 2014 по январь 2015 гг. Поскольку изучение структур жизненного мира должно основываться на изучении биографий, религиозных или секулярных биографий применительно к теме работы, то одной из главных тем интервью стала религиозная или секулярная биография респондентов.

Главная особенность российской секуляризации — формирование особенного жизненного мира: секулярной квазирелигии, замещавшей трансценденции внутреннего мира людей. Часть респондентов уже была в той или иной степени приобщена негласно к религии. Так, первый респондент отметил, что с детства был крещенным и знал это. Таким образом, респондент знал, что он «приобщен» к миру религии и тянулся к изучению религиозных текстов. В период вступления в сознательный возраст он молился и читал Священное Писание:

- ...В 14 лет я стал Богу молиться на ночь. Каждый день. Вопреки вот этому.
- *Вы читали какую-то молитву?*
- Сам придумал, сам читал. Более того, у меня появилось Евангелие. Я его читал и учил наизусть каждый день. Это было любопытно.

Таким образом, респондент хотя и констатирует наличие в общественном сознании идеологической квазирелигии, но относился он к ней в то время негативно:

- ...То же самое в партийной идеологии. Три эпохи, потом царство светлое коммунистическое. Это не может не вызывать отторжение... культурная доминанта того времени коммунизм, социализм совершенно не удовлетворяла.
- *Как Вы воспринимали фигуру Ленина? Уважительно?*
- Очень неуважительно.

Сам респондент, однако, не стал верующим, религиозным человеком. Он признает, что основная функция религии в обществе — давать утешение в ответе на экзистенциальные вопросы:

- А еще религия это опиум для народа.
- *Это у Вас пересказ Маркса?*
- Нет. В. В. Розанова читали? Институт церкви какую роль выполняет: человек всеми плюнутый, брошенный, старый, он одиноко стоит и завтра умирать. Его успокаивает, что завтра Церковь его похоронит. Ему есть к чему прислониться. В XIX–XX вв. когда рушится все — нам везет, что у нас попы есть: можно пойти поплакаться... Я крещеный, но неверующий.

Таким образом, корпускулярное общество в России, по мнению респондента, по-прежнему нуждается в религии как в средстве психологической поддержки, которую не может оказать «имманентная» психология, психология, не выходящая за рамки этого мира. Поэтому респондент не поддерживает значимое присутствие Церкви в социальной жизни:

- Она должна поддерживать культ в его неизменности. Давая возможность мне обращаться к Богу. Больше ничего. Что мне делать? Идти в церковь и просить Бога.
- *Присутствие Церкви в социальном пространстве недопустимо?*
- Не недопустимо, а не необходимо. Непродуктивно.

Таким образом, данный респондент не считает социальную активность Церкви противозаконной, но не видит в ней социальной пользы. Более того, он считает, что даже если Церковь займет в обществе весомую социальную позицию, то «от этого ничего не поменяется. Это не те функции, которые [она] должна отправлять».

Эту позицию можно определить как позицию «иногда верующего» агностика. Жизненный мир представителя такого мировоззрения не предполагает активного влияния религии на общество. Религию он воспринимает как разновидность магазина антиквариата, который нужен время от времени. Его основная функция — продавать товар надлежащего качества.

Следующий респондент сталкивается с религиозной проблематикой регулярно. В основном в процессе преподавания:

- *В каких случаях, по каким поводам вы размышляете на религиозные темы?*
- Я размышляю... в тех случаях, когда это связано с тяжелыми событиями, связанными со смертью друзей, близких. Часто и в случаях, когда это не связано с личными переживаниями, когда это связано с преподаванием курсов на фило-софском факультете: «античные истоки схоластики». В процессе подготовки приходится размышлять достаточно много.

По всей видимости, интерес к мировоззренческим вопросам у респондента был с детства, но не соотносился с официальной идеологией:

- *Вас раздражала идеология?*
- Да! Идеология. Очень сильно. <...> Марксизм... Особенно не хотелось представлять свое поведение социально детерминированным. Мне хотелось ощущать себя свободным, что моя воля принадлежит мне.

В связи с тем что главным в своем мировоззрении респондент считает свободу, ему было предложено ответить на вопрос об отношении к религии в связи с этим:

— *Чувствуете вы давление на свою свободу со стороны религии в современном обществе? Ассоциируется ли у Вас религия с несвободой?*

— Те чувства отрочества были яркими. Сейчас эмоций таких нет.

— *Ну а вообще какие понятия у Вас ассоциируются с термином «религия»?*

— Спасение — самое ключевое слово. Добро и зло. Вера. Если говорить о давлении, нет не ощущаю. Но многие знакомые говорят об увеличении веса Русской православной церкви. Их это раздражает. Но я это не ощущаю. Я не слишком активен в facebook в войнушках по этому поводу.

Как можно видеть из этого диалога, респондент спокойно относится к присутствию религии в публичной жизни. Данный респондент, как и предыдущий, главной функцией Церкви видит собственно религиозную:

— *Какие функции, на Ваш взгляд, выполняет или должна выполнять Церковь в современном обществе. Мы говорим о Православной церкви.*

— Я думаю, что Церковь важна и нужна. Есть масса психологических функций.

— *Утешение давать?*

— Все эти рассуждения о социальной роли Церкви — психологизаторство. Все это не имеет отношения. Спасение — это главное.

Следующий собеседник, доцент университета, сразу представился как человек неверующий, атеист. Советскую идеологию в детстве респондент воспринимал всерьез: «Я помню, как я радовался, когда меня приняли в пионеры». Но вступление в комсомол было уже формальным, идейно-эмоционального подъема у респондента не было, их место заняли политические убеждения, которым идеологические реалии советского времени уже не соответствовали. К культовым аспектам советской идеологии он оставался равнодушным:

— *Не было веры в коммунизм?*

— *(смех)* Не было никогда никакой веры.

— *А как же портреты Ленина? Партии, правительства?*

— Партии и правительства — точно нет.

Таким образом, левые убеждения влияют и на нынешнее отношение респондента к религии в социуме. Так он оценивает ситуацию:

Сейчас у меня пришло ощущение... что Церковь выполняет идеологическую работу... антикоммунизм, антисоветизм. Во всей продукции, связанной с пропагандой ретроспектива в антикоммунистическом, антисоветском ключе. Говорится: «людоедский атеизм». Ну тут... хочется ругаться. Я что ли людоед?

При этом респондента раздражает не отношение Церкви к прошлому, а то, как он видит ее нынешнюю роль: «То, что Церковь так относится к советской поре, это — позиция, я ее могу понять. Но то, что она не слабый элемент идеологической машины».

Респонденту представляется, что Церковь напрямую участвует в продвижении идеологии существующей власти в российском обществе. Его отношение к отдельным аспектам социального присутствия Церкви в обществе можно назвать неоднозначным:

— *Считаете ли Вы возможным присутствие религии в публичном пространстве?*

— Конечно. А как еще. Публичное пространство это пространство, где присутствуют всякие, разные.

— *Может ли президент (глава правительства, министр, губернатор, мэр) посетить, например, православную пасхальную или рождественскую службу?*

— Может.

— *Могут ли средства массовой информации отражать и транслировать это событие?*

— Вот тут сложнее. Запрета нет. Но я бы не желал, чтобы они это делали.

— *Если они это делают, это нарушение принципа светскости?*

— По моему, все-таки — нарушение...

— *Возможно ли введение в России налогообложения граждан на нужды традиционных религиозных объединений? Как в Германии, допустим.*

— Не знаю. По-разному. Но если отдаются культурные объекты и снова становятся церквями, если какие-то достояния культурные как образцы, они снова становятся предметами культа с вопросом, что будет дальше с их культурным статусом. Их доступности, их сохранности. Если на этой почве происходят изменения и еще налог, то тогда — против. При других условиях может быть — да.

— *То есть к реституции религиозных зданий Вы относитесь отрицательно?*

— Опасаюсь за культуру. Тревожно за культуру.

Как мы видим, этот респондент склонен проводить грань между религией и обществом на уровне культовой практики. Все, что относится к культовой практике и к вероучению, по его мнению, должно оставаться в рамках внутриконфессиональной жизни.

Схожих точек зрения придерживаются не только люди атеистических убеждений, но и люди религиозные. Вот мнение респондента, еще в 1990-е гг. ставшего членом лютеранского прихода:

— *Может ли религия формировать общественную мораль? Справится или позволительно?*

— Справится, да, позволительно — нет.

— *Это связано с тем, что современное общество не готово? Или это вообще не нужно?*

— Задача религии не... если говорить о христианстве, так как я это понимаю, не входит формирование общественной морали.

— *А контроль за соблюдением социального этикета (дресс-код)?*

— Тем более нет.

— *А может она участвовать в духовно-нравственном воспитании детей, школьников?*

— Может-то может. Но не думаю, что это стоит делать из соображений того, что нравственное воспитание не то, зачем нужна Церковь...

— *Теология может стать ВАКовской специальностью?*

— Мне бы этого очень хотелось бы.... Я думаю, что может, но не в ближайшее время.

— *Она соответствует идеалам научности?*

— Да...

— *Светская теология возможна?*

— Да. Как стартовая площадка к конфессиональной теологии.

Примечательно, что стремление к религии у респондента коррелирует с определенным участием в квазирелигиозном культе советского периода: «В совсем раннем детстве, которое я не помню, мне рассказывали, что я очень любил Ленина». Но затем подлинный интерес к религии возник по причине экзистенциальных вопросов:

У меня страх смерти появился достаточно поздно, это было по-моему в 9-м классе. Я помню, что это было очень неожиданно и для меня это стало каким-то жутким экзистенциальным опытом, я не знал, что с этим делать. И тогда я стал пытаться интересоваться какими-то религиозными вопросами, причем во всех направлениях. Начал с каких-то восточных религий. Не практиковать, а что-то читать.

Религия же, безусловно, давала ответ на эти вопросы.

Более определенно называет советскую идеологию квазирелигиозной следующий респондент. Его детство было обычным «советским» детством того времени. Но респондент искренне верил в идеологическую составляющую этого строя:

— Я был увлекающимся идеей. У меня была вся серия пионеры-герои. Я их читал.

— *То есть культ Ленина, советская идеология выполняли роль квазирелигии?*

— Это и была религия. Коммунизм это радикальная форма анабаптизма. «Слово сошло на землю, живет с нами». По сути это была реформация в революционной оболочке.

Таким образом, респондент считает, что в жизненном мире советских людей идеология была по сути религией. В настоящее время он положительно воспринимает нравственный аспект влияния Церкви на общество:

— *Социальный аспект жизни Церкви для Вас меньшее значение имеет? Ну вот церковные иерархи выступают со словом. По телевидению есть программа «Слово пастыря».*

— Да. Да. Я иногда слушаю.

— *Этот аспект Вам важен?*

— Я, конечно, воспринимаю положительно. Я приветствую это всячески. При нынешнем состоянии общества, молодежи. Это абсолютно необходимо.

— *А если руководитель государства, президент, премьер-министр пришли на службу, их снимают СМИ это не нарушение принципа светскости?*

— А почему? Что в этом такого. Нет, не нарушение.

Два следующих респондента являются православными, воцерковленными людьми. Первый респондент получил высшее духовное образование в Богословском институте, он интегрирован в церковную среду и, естественно, видит границы социального влияния Церкви более продвинутыми, чем предыдущие респонденты. Он считает, что была бы полезной для Церкви большая степень участия в социальной жизни:

— *Как Вы думаете, Русская православная церковь занимает подобающее ей место с нашим обществом? Или ее роль недооценена, или она может больше сделать для нашего общества?*

— Мне кажется, может сделать и больше.

Соответственно, респондент выступает за определенную модель светскости, в которой религия является полноценным элементом социальных отношений.

Второй воцерковленный респондент стал верующим уже в 1990-е гг., но не в России, а в русскоязычной среде Казахстана. В школе уже не было государственной советской идеологии. Это состояние можно описать как «идеологическая стерильность»: атеистическая инерция «неупоминания» о религии сохранялась, но советская идеология ушла:

- *В школе о религии ничего не говорили?*
- В школе ничего не говорили.
- *Какая-то идеология в школе присутствовала?*
- Когда учился я, уже никакой идеологии не присутствовало. Советской идеологии уже... хотя в октябрята я вступал.
- *То есть Вы были октябренком?*
- Был. Но дальше уже все это прекратилось.
- *Как это прекратилось, на официальном уровне или просто как-то ушло из жизни?*
- Я уже не могу сказать. Не помню. По-моему, просто ушло. То есть октябренком я стал, а дальше уже... Галстуки мы уже даже и не носили.

Воспоминаний детства, связанных с религией, он тоже не имел. Таким образом, религиозная «стерильность» в его окружении была типичной для советской эпохи. Мы видим еще один важный момент формирования постсекулярности социума в ответах этого респондента: образование человека, в особенности естественно-научное, уже не рассматривается как альтернатива религиозности. Между тем в советское время респонденты отмечали противоречие между статусом учителя, и даже советского школьника, и религиозностью. Можно привести характерные цитаты: «Я помню, я ходил в школу литовскую, в десятилетку. Нам показывали пальцем, что эта девочка верующая — она ходит в церковь», «классная руководительница меня отругала, сказала, что стыдно ей за меня, сказала “мы советские пионеры, туда не должны”». Постсекулярность формировала в центре естественно-научного образования (студгородок университета) возможности для усиления религиозности:

- *Что Вас толкнуло на посещение храма?*
- Я был студентом. Я начал знакомиться с этим. Когда я учился в школе, в классе со мною учился человек, который мне подарил молитвослов. Он в храм ходил все время по воскресеньям, и как-то икону мне мама купила при крещении.
- *В Вас это не вызывало отторжения?*
- Нет. Она мне написала две молитвы: Отче наш, Ангелу хранителю. Я читал иногда. Иногда забывал. Но потом, перед сессией иногда в церковь приходил, воду набирал крещенскую.
- *Регулярно не ходили?*
- Нет.

Свое воцерковление данный респондент начал уже после получения высшего образования. В настоящий момент он работает в церковных структурах. Что очень важно, респондент видит перспективы расширения Церкви

в социальную жизнь общества, но проводит четкую грань между Церковью и государственной политикой:

- *Русская православная церковь [занимает] заметное место в социальной жизни?*
- Думаю, да. Много верующих людей.
- *Через верующих людей?*
- Да.
- *В социальной сфере присутствует Русская православная церковь?*
- Сейчас я думаю присутствует. Недавно Патриарх в Думе выступал.
- *Вы это восприняли с удовлетворением?*
- Да.
- *Как Вы относитесь к тому, что в школах вводится предмет Духовно-нравственная культура и, в частности, преподают Основы Православной культуры?*
- Я считаю, что это хорошее начинание.
- *А можно в школах преподавать Закон Божий?*
- ...
- Те кто хотят, те родители, кто не против и ребенок не против — можно...
- *А Вы поддержали бы закон, по которому Православие стало бы государственной религией?*
- А термин «государственная религия» что подразумевает под собой?
- *Что у Православной церкви был бы официальный государственный статус, она бы выполняла некоторые государственные церемониальные функции. Вы бы отнеслись положительно, лояльно, нейтрально или отрицательно?*
- Я думаю, что Церковь должна быть отделена от государственной политики.
- *Она не должна быть в едином политическом поле?*
- Не должна быть.

Из ответов респондентов отчетливо видно, что присутствие религии и религиозных институтов в социуме рассматривается как естественное состояние общества. Религия выполняет экзистенциальную, фундирующую функцию. Также видны некоторые специфические черты постсекулярного сознания. Российская постсекулярность в жизненном мире современников может быть охарактеризована следующими чертами:

- в той или иной степени в жизненном мире существовали и существуют квазирелигиозные трансцендентали советской идеологии;
- советская идеология формировала мировоззренческий базис, но в 80-х гг. XX в. перестала адекватно выполнять функцию фундирования жизненного мира;
- в 90-е гг. в жизненном мире отчетливо фиксируются процессы десекуляризации, которые выражаются в участии в «ярмарке религий», поиске «религиозных корней», экзистенциальной опоры;
- преодолевается атеистическая религиозная «стерильность» жизненного мира, что выражается в снятии противоречия между наукой и религией, признании (в том числе относящими себя к атеизму) за религией права на присутствие в социальном пространстве;
- функции Церкви в современном социуме видятся респондентам существенно по-разному: от «удовлетворения религиозной потребности» для отдельных индивидов до фундирования экзистенции и социальности;



— те из респондентов, для кого Церковь стала основой социализации, видят возможность большего участия Церкви в жизни российского общества;

— представители светского общества сохраняют во многом постсоветскую структуру секулярного сознания и склонны в той или иной мере к ограничению социальной активной Церкви, и даже к геттоизации религии (в умеренных вариантах).

Таким образом, религия вновь вошла в структуру российского социума. Учет этого фактора необходим при описании российской постсекулярности в религиозных, социологических и исторических исследованиях. Несмотря на этот факт, в настоящее время постсекулярность во многом означает, что российское общество не является ни атеистическим, ни религиозным. На наш взгляд, термин «постсекулярный» в отношении современной российской ситуации должен означать прежде всего некоторую ситуацию выбора, «точку бифуркации» при переходе к новой модели общества. Именно с этим связана активизация дискуссий о роли религии в современной России.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Berger P. L. The social reality of religion. — London: Faber, 1969.
2. Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // The Hedgehog Review. — 2006. — Vol. 8, N 1–2 (Spring/Summer). — P. 7–22.
3. Taylor Ch. A Secular Age. — Massachusetts; London: Harvard University Press, 2007.
4. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 8–20.
5. Померанц Г. Божий след в творчестве Достоевского. — URL: <http://magazines.russ.ru/october/2007/9/po12.html>.
6. Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? // Российская философская газета. — 2008. — № 4 (18). — С. 1–3.
7. Шютц А. Методология социальных наук // Шютц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 1056 с.

## ХРИСТИАНСКИЕ ЛИ ЦЕННОСТИ РАВЕНСТВО И СВОБОДА?\*\*\*

Статья представляет рефлексию современной критики либерализма с религиозно-этических позиций. Обосновывается дифференцированный подход к составляющим либеральной идеи, исходящий из принципиально разных аксиологических позиций свободы и равенства в евангельской системе ценностей. Прослеживаются конфессиональные истоки современной политической культуры и тенденций ее развития. Анализируется взаимоотношение идеалов свободы и равенства. Отмечается историческая роль экзистенциализма в положительном раскрытии идеала свободы. Идентифицируются инвариантные в конфессиональном отношении черты христианской политики, обусловленные дуализмом Церкви и мира. Подчеркивается актуальность апологетики свободы как неотъемлемой задачи христианской миссии.

**Ключевые слова:** либерализм, равенство, свобода, Евангелие, христианство.

*F. N. Kozyrev*

*Equality and Freedom: Christian Values?*

Criticism of liberalism is reflected in the article from the standpoint of religious ethics. The differentiated approach is substantiated in the article to the constituents of the Liberal idea promoted through different axiological positions of freedom and equality in the context of Gospel. The author traces confessional roots of the modern political culture and of the ways of its development, analyzes correlation of the ideals of equality and freedom and demonstrates the historical role of existentialism in the positive unveiling of the ideal of freedom. Invariant confessional attributes of Christian politics are identified in the article, conditional with the dualism of the Church and the World. Finally, timeliness of the apologetics of Freedom is emphasized in the article as an integral task of the Christian mission.

**Keywords:** liberalism, equality, freedom, Gospel, Christianity.

---

\* Федор Николаевич Козырев — доктор педагогических наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии, [fedor.kozyreff@yandex.ru](mailto:fedor.kozyreff@yandex.ru).

\*\*\* Статья выполнена при финансовой поддержке Российского Научного Фонда в рамках работы по проекту № 15-18-00 106 «Междисциплинарное исследование конфессиональных факторов формирования ценностной структуры российской цивилизации».

## 1. Обморок либерализма

Помню с детства, как полушепотом рассказывалась в интеллигентской среде запретная история Новочеркасского расстрела 1962 г. Тогда силами армии и КГБ была расстреляна колонна вышедших на мирную демонстрацию рабочих. Погибли и получили ранения десятки человек. Помню негодование, которым отзывался в сердце этот рассказ тогда, и невольно примериваю его к веку нынешнему: а как отозвался бы он сегодня в сердцах молодых? И понимаю, что эта моя история умалилась до заурядного эпизода по меркам современных событий, когда с гражданским неповиновением в бывших советских республиках борются уже не пулеметами, а авианалетами, ракетами и бомбами с касетной и фосфорной начинкой, а тяжелые орудия бьют с позволения Европы по селам и городам, наполненным мирными жителями своей же страны. Этот исторический факт значим сам по себе, вне зависимости от идеологии, причин и последствий конфликтов. Он должен стоять в памяти поколений монументом, черной вехой нашего исторического пути, немым вопросом на евангельский лад: если та советская тьма позади была свет, то какова же тьма, которая ожидает нас впереди?

Размышления эти, наверное, были бы более уместны в статье с политическим, нежели теологическим уклоном, если бы не одно важное обстоятельство, раскрывающее новизну нашей исторической ситуации. Убивали и раньше, и даже больше, чем сейчас. И делалось это, как правило, и с яростной уверенностью в своей правоте, и в той невинной «святой простоте», что толкает всякую благочестивую душу принести свою охапочку хвороста к костру осужденного еретика. Но никогда прежде не было такого высокого уровня массового образования, никогда оно не было столь открыто и декларативно нацелено на развитие способности к взаимопониманию, терпимости, диалогу, и никогда не было столь исчерпывающих возможностей получения информации из разных источников. И столь мощные факторы дали практически нулевой эффект. Что это значит? Не являемся ли мы свидетелями банкротства той системы европейских гуманистических ценностей, которую со времен Французской революции выражают триадой свобода, равенство, братство?

Еще никогда, кажется, зло не обладало такой сильной информационной поддержкой. Еще никогда пропагандистские машины ведущих государств мира не были так похожи на четыре известных министерства Оруэлла — мира, изобилия, правды и любви [11]. Солженицынский призыв жить не по лжи выглядит сегодня старомодно, как черно-белые фильмы. Что есть ложь? — спросим мы в стиле Пилата, поглощая красочную смесь картинок, вытекающую из экранов подобно разноцветной ленте из шляпы фокусника. Понятия лжи и истины корректно еще, пожалуй, применить к пикселю — этому наименьшему логическому элементу изображения, — но уж никак не к целому изображению, составленному мириадами элементов. Ключевую черту психологии постмодерна иногда определяют как потерю вкуса к единству. Более важным психологическим новообразованием мне представляется разочарование в возможности отличить истину от лжи и прямо с ним связанное примирение с участью поверхностного существования. Нажимая на интерактивные мони-

торы гаджетов, человек информационного века стремительно несется по глади мира, подобно жуку-плавунцу, бегущему по поверхности воды, и чем легче ему удается скользить, тем меньше надежды прорвать поверхностное натяжение информационного поля и заглянуть вглубь.

И все же кое-какие знаки говорят о начале той тектонической работы, которая может привести к смещению несущих конструкций культуры. Один из таких показателей — мотивация экстремизма, уход от исторически более привычных мотивов социальной несправедливости и мести в область мотивов непосредственно религиозного, аксиологического и экзистенциального характера. Это значит, что отверженные и оскорбленные души хотят не просто перевернуть существующий порядок («кто был ничем...»), но жаждут жить в другом мире. Другой знак — падающая привлекательность таких основоположных европейских ценностей, как демократия, гуманизм и либерализм, уже в стане благополучных. Сто лет назад К. Леонтьев связал неизбежную катастрофу грядущих дней со страстью европейцев к «разлитию всемирного равенства и к распространению всемирной свободы», ведущей лишь к тому, чтобы «сделать жизнь человеческую на земном шаре совсем невозможной» [6, т. 1, с. 263]. Сегодня эту тесноту начинают чувствовать уже самые толстокожие. В созвучии с Леонтьевым Н. Бердяев писал в то же время, что слово либерализм «давно уже потеряло всякое обаяние, хотя происходит оно от прекрасного слова свобода» [1, с. 416]. Теперь, когда это слово вошло в арсенал площадной брани, о его былом обаянии уже смешно вспоминать.

Значит ли это, что идеалы свободы, равенства, братства отныне перестали быть путеводной звездой? Или же либерализм перестал служить своим вечным идеалам и выродился во что-то иное, сохранив по привычке старое имя? В общественных обсуждениях почти не отводится места этой дилемме, хотя за ее решением очевидно должно последовать и лучшее осознание сути наших тревог, и судьбоносный выбор направления ценностных преобразований. Что принесет с собой все ужесточающаяся критика либерализма? Возврат к христианским корням или отрыв от них? Торжество или крах свободы, справедливости, человеческого достоинства?

Многое, слишком многое в последние десятилетия заставляет скептически смотреть на перспективы идущих перемен. За какие-то два десятка лет поправлены и отменены права, с кровью завоевывавшиеся поколениями европейцев. Под видом обеспечения безопасности граждан введена тотальная слежка, под предлогом борьбы с незаконными махинациями отменена тайна банковского вклада, под эгидой борьбы с наркоманией отменяется шаг за шагом медицинская тайна. Разрастается практика уголовных преследований за неправильные слова и речи. Была бы техническая возможность — нет сомнения, сажали бы в тюрьму и за мысли. В каком-то приступе лихорадочного легализма в зону правового регулирования и вмешательства государства вводятся все новые и новые секторы человеческих отношений, которые прежде считались областью частной жизни, делом личного морального выбора, хорошего или дурного тона. С какого-то молчаливого и всеобщего согласия современная Европа фактически отказалась от принципа суверенитета государства, а под лозунгом гендерного равноправия, защиты женщин, детей и сексуальных меньшинств

утрачивается на глазах суверенитет семьи. И парадоксальным образом все эти новшества совершаются от лица либералов, во имя либеральной идеи, так что сама эта идея растущей непопулярностью своею оказывается шарниром в механизме, обеспечивающим самоподдерживающийся процесс духовного закабления человека.

Во всем этом есть зловещая закономерность: в массовых убийствах под разговоры о международном праве, в растущем единообразии жизни и стирании различий под разговоры о плюрализме, в возрождении старых и появлении новых форм рабства под разговоры о гуманизме, в потере свобод под лозунгами либерализма. Идеальный капкан, в котором оказалась либеральная политическая мысль, требует сосредоточения на узловых моментах ее становления, и прежде всего на вопросах ее религиозных оснований. В настоящей краткой статье удастся лишь затронуть эти узловые моменты. Более подробное их раскрытие читатель найдет в моем эссе «Обморок либерализма».

## 2. Революция «святых»

Частотный анализ встречаемости в Новом Завете понятий свободы и равенства приводит к интересному открытию, не оставляющему сомнений в том, что вопрос, вынесенный в заголовок настоящей статьи, нуждается в дифференцированном ответе.

К понятию свободы евангелисты и апостолы обращаются около 50 раз. Слово «брат» встречается в Новом Завете более 150 раз. Понятие равенства, если не считать его служебного грамматического использования в выражениях «равно как» (в значении «точно так же»), «сравнивать» (уподоблять), «несравненно» и т. п., употребляется не более восьми раз. При этом содержательное различие еще более внушительно.

Призыв к свободе составляет одну из центральных тем благовестия. Вот лишь несколько наиболее лаконичных цитат из посланий апостола Павла: «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос» (Гал 5: 1); «...сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8: 19–21); «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор 7: 23); «Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор 3: 17). Относительно идеала братства можно говорить о столь же прямом его установлении: «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья» (Мф 23: 8). В посланиях Иоанна высшая христианская заповедь любви сплетается в неразделимое единство с призывом к братству (см. особенно: 1 Ин 3), а в послании Павла два идеала соединяются в одном коротком, но емком: «К свободе призваны вы, братия» (Гал 5: 13).

Совсем не так обстоят дела с идеей равенства. Собственно призыва к уравниванию в Новом Завете просто нет, за исключением разве что одного места из апостола Павла, где он призывает коринфян к *равномерному* распределению благ (2 Кор 8: 13–15), да и то предупредив их прежде, что говорит им о равенстве, «как детям» (2 Кор 6: 13). Если же мы соберем те высказывания Нового Завета, в которых понятие равенства применяется к вопросам аксиологии, онтологии и эсхатологии, то таких высказываний окажется всего три.

Вот они: «Иисус сказал им... сподобившиеся достигнуть того века... **равны** Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк 20: 34–36); «И еще более искали убить Его Иудеи за то, что... Отцем Своим называл Бога, делая Себя **равным** Богу» (Ин 5: 17, 18); «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть **равным** Богу» (Фил. 2: 6,7).

Выборка поражает. Вместо ожидаемого разговора о равноправии людей Евангелие предлагает нам разговор о равенстве Человека и Бога, человек и Ангелов. Такое уравнивание разрушает саму идею меры и возможности сравнений и уж никак не содержит в себе призыва к равноправию. В нем содержится скачок нравственного сознания, приуроченным к которому служат многие другие места Писания, где раскрывается учение Спасителя об иерархичности Царства Небесного. «Так будут последние первыми, и первые последними» (Мф 20: 10–16). Эта революционная формула повторяется и в прямом пророчестве Иисуса о «пакибытии» Царства Божия, что зафиксировано всеми тремя синоптическими евангелистами (Мф 19: 30, Мк 10: 31, Лк 13: 30). О необычной иерархичности Царства Небесного недвусмысленно говорится и в других местах (см., например: Мф 11: 11; 20: 25–27).

Неравенство утверждалось в новозаветной общине и словом, и делом. Евангелисты сообщают нам о многоступенчатой иерархии, сложившейся в среде учеников Христа. Был круг семидесяти избранных для проповеди благодать вестей (Лк 10: 1), был более узкий круг двенадцати, с которыми Иисус разделил Тайную Вечерю (Мф 26: 20), были три наиболее приближенных к Иисусу ученика — Петр, Иоанн и Иаков — те, кого взял Он с собой на гору Гефсимани и кто сподобился прежде быть свидетелем Его преображения на Фаворе (Мф 17: 1; 26: 37). И, наконец, был среди них один — тот, «которого любил Иисус» (Ин 13: 23). Нигде в учении Христа нет и намека на идею равенства людей по рождению. Да, Он предупреждал иудеев, что одною принадлежностью к семени Авраама они не обеспечены праведностью (Ин 8: 33–59), но речь в Его обличениях шла вовсе не о равноправии, а лишь о недостатке для «подлинно иудеев» (ср.: Ин 1: 47) осуществления своих привилегий. Сами привилегии по рождению не только не отрицались, но утверждались порою с резкостью, немислимой по меркам современного этикета: «...Но Иисус сказал ей: дай прежде насытиться детям, ибо нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам...» (Мк 7: 25–29); «Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев» (Ин 4: 7, 19–22) и др. Утверждение богоизбранности потомков Израиля было воспринято учениками Христа и стало одним из цементирующих компонентов Нового Завета.

Итак, равенство, в отличие от свободы, решительно нельзя признать евангельским идеалом. При всем желании нельзя реконструктивно сказать от лица Павла и кого-либо другого из боговдохновенных писателей: «К равенству призваны вы, братья», не погрешив не только против духа, но и против буквы Писания. Как же удалось равенству угнездиться среди христианских ценностей настолько прочно, что среди просвещенных по-европейски людей с какого-то времени не стало и сомнения в том, что учение Христа есть учение свободы, равенства и братства? Здесь могут быть найдены причины и историческое, и этико-психологического, и политического характера. И в за-

висимости от выбранного подхода самозванное величие равенства предстанет как наваждение (прелесть), недоразумение или социальный проект.

Если уйти в самые высокие эмпирии, то можно заметить, что в содержании основных актов теодрамы — от сотворения мира до воскресения Иисуса Христа — равенство фигурирует дважды, и оба раза в связи с соблазном. Первый раз идея стать равными Богу была внушена прародителям в саду Эдема и привела к их изгнанию и смерти. Второй раз она тоже привела к смерти, но на этот раз одного человека, и эта смерть оказалась победой над смертью. Оба раза в этой схватке сатаны с Богом людям довелось сыграть незавидную роль: их духовная слепота приводила к трагедии. Обманутые первый раз, они крепко вызубрили урок: нельзя делать себя равными Богу. Это то, что твердили Иову его друзья, и то, за что века спустя из столь же благочестивых побуждений распяли Иисуса из Назарета. Раскайвшись в дерзновенном посягательстве прародителей на запретный плод, потомки Адама приняли как должное рабство Богу — и как следствие возможность порабощения себе подобных, — и когда сам Сын Божий призвал их к богосыновству, лишь немногие пошли за Ним, как немногие в свое время остались верными Моисею на пути к свободе. Но когда наконец завскаса свободы начала свое действие среди принявших Евангелие народов, с тою же предсказуемой последовательностью народы раскались в своем рабстве. Мысль о равенстве засияла в умах и стала тем основным идейным фоном, на котором разворачивается история последних столетий. И нет пока никаких причин считать, что на этот раз человечество окажется расторопнее умом и не доставит упорством в следовании новообретенной идее массу радости и веселья своему извечному врагу.

Если спуститься в область этики, то необходимо признать, что идея равенства кажется вполне сообразной требованию здорового нравственного и даже религиозного чувства. Психологически понятное и неизбежное до какой-то степени желание человека вычитывать из Откровения то, чего там нет, но что должно было бы быть, черпает в этой сообразности уверенность и силу. Но так же необходимо признать, что мы все же имеем здесь дело с недоразумением, ибо утверждая идею равенства, добрый человек чаще всего подразумевает под ней идею бесконечного достоинства всякой человеческой личности. И в этом с ним невозможно спорить, оставаясь на христианских началах. Но именно этой перспективой бесконечного достоинства и бесконечного роста вплоть до совлечения греховной природы и обожения («будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» — Мф 5: 48) собственно и устанавливается несовместимость с процедурой уравнивания, без которой равенство по определению невозможно. Бесконечное приобретает качество неизмеримости. В свете христианской экклезиологии неадекватность концепции равенства усугубляется еще и отсутствием того, с чем (кем) можно меряться. Всеединство Церкви — форма положительного единства. Церковь в этом смысле есть то самое греческое Единое, которое не подразумевает существования Другого. Внутри же Церкви уникальность позиции и предназначения каждого из членов, соработничество и сообщение их через причастность Христу делают идею сравнения бессмысленной и этически невообразимой: «Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны...

Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге» (1 Кор 12: 14–27).

Говоря о равенстве в политическом плане, необходимо различать две его идеи, чрезвычайно разные в нравственном отношении: идею равенства для избранных, формальным, но необходимым основанием которого служат привилегии, статус, кодекс чести и другие знаки отличия от *остальных*, и идею равенства для всех. Равенство для всех невозможно удержать философски, практическое же его применение (коммунизм) требует жесточайшего насилия над человеческой природой. К его осуществлению нельзя подойти без хотя бы малой толики шигалевщины: «Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза. Шекспир побивается камнями, вот Шигалевщина! Рабы должны быть равны» [4, с. 392]. Его утверждение в лучшем случае есть результат незаконного переноса в область временного бытия эсхатологических созерцаний идеального состояния творения, в худшем — сознательное надругательство над Творцом.

Более жизнеспособной, безусловно, является идея равенства, опирающегося на идею избранничества. Английское слово «пэр», которое значит буквально «ровня», но применяется к представителям верхней палаты парламента, прекрасно выражает эту идею. Избранными может быть узкий круг знатных и званых, а может быть широкий круг лиц, обладающих правами гражданства, подданства, принадлежности в самом общем смысле — к народу, стране, традиции, культуре. Но в любом случае равенство не может осуществляться прежде, чем очерчен круг лиц, на которых оно будет распространяться. И в этом заключается его диалектика: равенство избранных может строиться только на фундаменте исходного неравенства.

Разрушительная сила идеи равенства в современном мире обусловлена нечувствительной подменой одного ее типа другим. Гибридные формы равенства открывают широкие возможности для манипуляции сознанием и выработки новых форм колониализма и тоталитаризма. На самом деле Запад знает только равенство избранных. Религиозное переживание всеединства мало знакомо западному человеку, поэтому и такие его производные, как индийская ахимса или русская соборность, не могут пустить глубокие корни в западной культуре. Чувство сопричастности и солидарности возникает у западного человека вместе с чувством союзничества — будь то профессиональный, военно-политический, идейный или религиозный союз — и едва ли существует вне его. Западный человек прощает, благоволит, помогает и благословляет только тех, кто принадлежит одному с ним кругу избранных, уравненных принятием единых обязательств и правил игры. Восточный человек в силу космичности своего сознания способен распространять те же чувства и действия на существ, ведущих независимый от него образ жизни, поскольку он ощущает себя с ними вместе в одном духовном теле. Поэтому когда западного человека бросает из акосмизма в натурализм [7], его формы солидарности с природой принимают карикатурные формы. Можно было бы назвать карикатурой и его солидарность с другими народами и культурами, если бы последствия этой солидарности не были так трагичны.



В упомянутом месте из «Бесов», где Петруша Верховенский расписывает прелести шигалевской идеи, есть примечательная фраза: «Мы научились ремеслу, и мы честные люди, нам не надо ничего другого» — вот недавний ответ английских рабочих. Необходимо лишь необходимое, вот девиз земного шара отседа...» Эта фраза приводит нас к следующему важному кругу наблюдений, в котором идея равенства оказывается связанной напрямую с социальным проектом пуританизма.

Непревзойденный по пронизательности анализ исторической роли кальвинизма и пуританизма дает Майкл Уолцер в своей книге «Революция святых» [17]. Главный вклад Кальвина в историю религиозной, политической и этической мысли состоял, по мнению Уолцера, в освящении и благословении политической активности граждан как высшего проявления благочестия. Моральный кодекс революционера, практика политических собраний, движений и партий, технология агитации, идея конституции и сложный аппарат демократического управления с принципом разделения властей — все это прямые порождения теологии кальвинизма. Применительно же к нашей теме особый интерес представляет следующая линия его рассуждений.

В основе взаимоуважения и признания личного достоинства каждого из «людей доброй веры» у пуритан лежит идея «духовного равенства». Ею предполагается, что члены общины не равны в одаренности, но должны равным образом инспектироваться на предмет даров и призваний. Перед Богом же все призвания равны, так что даже сам завет между Богом и падшим человеком «предполагает своего рода равенство между нами» [17, с. 215]. Формальным равенством и формальной свободой членов общины обуславливается ценность заключаемых между ними соглашений: каждый может полагаться на честность намерений другой стороны, человека «доброй веры», добровольно вступившего в союз святых.

Идея равноправия произвела многочисленные последствия, среди которых здесь стоит заметить лишь то, что концепция «войны всех против всех» у Гоббса обосновывается не чем иным, как равенством по рождению, инициирующим соревнование людей. В этой логике структурированное неравенством общество оказывается менее склонным к внутренним раздорам. Можно предположить и то, что именно гибридной идее равенства мы обязаны навязыванием так называемыми развитыми народами своих нравственных норм другим народам. Не будь равноправия, «развитые» народы, пожалуй, и согласились бы оставить «отсталым» их верования и убеждения, как это водилось в предыдущие времена. Но коль скоро все люди равны, то и установления, и меры их соблюдения должны стать едины для всех. Здесь ярче всего проявляется несовместимость идей равенства и суверенитета, или, шире, равенства и свободы, как это с несомненностью вскрыл Н. Бердяев.

Уолцер так обобщает исторические плоды деятельности пуритан:

Они заменили старую иерархию коллективной дисциплины, скрепленной приказом и заветом; не естественным и неизбежным, но искусственным и целенаправленным новым порядком. Бог «связал» себя со своими святыми, но связь эта стала политической (или военной), в ней стало меньше отеческого чувства

и больше расчета... Магия священства исчезла, и всякая иерархичность была поставлена под сомнение. Договор и приказ превратили людей в инструменты, а призвание и служение заняли место родства и положения в обществе. Разрушение старого порядка, возможно, и освободило людей, но воля Бога и их собственная божественная совесть сделали их самыми несвободными из людей, живших до-селе [17, с. 170].

В книге Уолцера есть еще одно место, важное в контексте сделанных наблюдений о двух концепциях равенства. В главе, названной «Наступление на традиционное политическое устройство», Уолцер пишет:

Одно из общих мест политической истории состоит в том, что деспотизм часто расчищает путь демократии. Деспот разрушает структуру промежуточных звеньев власти и делает возможной политику, основанную на личных интересах. Он преодолевает феодальную зависимость, уничтожает высокоразвитую систему клановых и племенных уз, ведет наступление на региональный сепаратизм и систему местных привилегий. Он навязывает униформу и самый грубый вид равенства, выравнивая политическую вселенную. Весьма похожую роль играет Бог кальвинистов: само его существование представляет угрозу средневековому порядку и иерархии. Он устанавливает собственное всемогущество, нивелируя космос, разрушая промежуточные иерархии ангельских чинов, Непорочной Девы и святых, папы и епископов, и, наконец, самого короля [17, с. 151].

Плюралистическому космосу Средних веков, в котором, в соответствии с принципом иерархии реальных аналогий, звезды и ангелы на небе, папы и короли на земле образовывали единый гармонический порядок, кальвинизм противопоставил тоталитарный порядок абсолютной и непререкаемой власти одного над всеми.

И тиран, которому они все поклонились, опрокинул царства, вверг в упадок церкви, пошел на войну с непокорными ангелами и выдвинул требование, чтобы никто — ни епископ, ни папа, ни король — не смели возвышаться среди равных и выступать посредником между Ним и ими [17, с. 152].

Анализ англиканских богословских и политических сочинений времен Елизаветы показывает, как свидетельствует Уолцер, насколько устойчивые позиции вплоть до XVI в. занимала концепция «великой цепи», связующей Творца с последней пылинкой его творенья. Согласно ей неравенство, наблюдаемое среди людей, есть лишь одно из проявлений вселенского принципа, так что учреждение иерархий не есть произволение человека, но результат усмотрения и имитации естественного порядка вещей. И звезды, и ангелы, и животные созданы изначально неравными для того, чтобы осуществить полноту бытия, заполнить все звенья великой цепи. Необходимость разрушения этой картины естественного миропорядка возникла вместе с усилением представления о несправимом зле человеческой природы. И для кальвинистов, и для Гоббса, замечает Уолцер, противоядием злу и хаосу выступает самовластье тирана. И именно в этом пункте учение реформаторов входит в непреодолимое противоречие с концепцией великой цепи, поскольку последняя исключает возможность произвола. Для англиканских писателей прежней поры «не-

вероятное многообразие Божьих созданий» не предполагает столкновения интересов и волеизъявлений, и поэтому они не нуждаются в спасительной мощи монарха.

Это столкновение разрешается естественным образом в градации положений. Люди, занимающие разные положения в политическом организме, соотносятся между собой в категориях не команды и послушания, а почитания и авторитета. Иерархия зиждется на взаимном признании уникальности занимаемых позиций... Изменение природы политической реальности шло параллельно с изменением картины мира таким образом, что аналогическое мышление вскоре было полностью вытеснено. Произошедшие изменения в представлениях о Боге и его вселенной имели много источников. Кальвинизм был важнейшим из них [17, с. 159].

Современному сознанию, замороженному идеей равенства, трудно вернуться к иерархической картине мира и представить, какой была бы наша современная жизнь, не возникни эта идея. Но в круге размышлений о взаимосвязи равенства, свободы, порядка, множественности и единства равенство не выглядит органическим и неизбежным элементом мироустройства. Скорее можно согласиться с Бердяевым в том, что требование абсолютного равенства есть уничтожение богозданного порядка и как таковое есть устранение всякой органичности:

Неравенство религиозно оправдано неповторимо индивидуальной судьбой человеческой личности в вечности. Это не значит, конечно, что не должно облегчать и улучшать земной удел человека. Наоборот, это облегчение и улучшение есть исполнение заповеди любви. Но это значит, что нельзя бунтовать против первооснов божественного миропорядка, разрушать их и противопоставлять свой ограниченный и произвольный смысл божественному смыслу жизни. Неравенство есть основа всякого космического строя и лада, есть оправдание самого существования человеческой личности и источник всякого творческого движения в мире. Всякое рождение света во тьме есть возникновение неравенства. Всякое творческое движение есть возникновение неравенства, возвышение, выделение качеств из бескачественной массы. Само богорождение есть извечное неравенство. От неравенства родился и мир, космос. От неравенства родился и человек [1, с. 308].

И еще можно согласиться с ним в том, что стремление к равенству, разрушившее в начале XX столетия русский мир, не исчерпало этим свой разрушительный потенциал:

Всегда будет столкновение безудержного стремления к свободе с безудержным стремлением к равенству. Жажда равенства всегда будет самой страшной опасностью для человеческой свободы. Воля к равенству будет восставать против прав человека и против прав Бога. Все вы, позитивисты-либералы и позитивисты-социалисты, очень плохо понимаете всю трагичность этой проблемы. Свобода и равенство несовместимы. *Свобода есть прежде всего право на неравенство.* Равенство есть прежде всего посягательство на свободу, ограничение свободы [1, с. 424].

Эти слова звучат особенно грозно в ожидании более страшных, чем русская революция, духовных разорений, которые несет с собой просачивание идеи

равенства из области классовой борьбы в область интимных человеческих отношений, в область пола. Деградация человечества на пути полового нигилизма неизбежна. Для того чтобы ее остановить, необходимо переходить от безответственной дискредитации либерализма к ответственному и разборчивому владению своим христианским наследием. Свобода и равенство занимают в нем слишком разные ценностные позиции, чтобы сводить их в неразличимое целое.

### 3. Соль земли

Однако перейдем к свободе. Есть ли политические перспективы у евангельского императива свободы или, подобно идее равенства для всех, выполнение его следует перенести в измерение эсхатона? Начнем с того, что важнейшим достижением XX в. на пути положительного раскрытия идеи свободы стало экзистенциалистское переосмысление субъективности — тот «прорыв к трансцендентному» в человеке, как его назвала П. Гайденко [3], благодаря которому человек перешел из разряда сущностей в разряд носителей особого вида бытия, стал не «что», а «как» существования. Согласно этому новому взгляду Я — не сущность в ряду других сущностей. Я — это бытие (экзистенция), заведомо не сводимое ни к какой сущности, и даже категориально противостоящее любой сущности, как процесс движения противостоит движущемуся предмету. По словам Виктора Франкла, претворившего идеи Шелера, Хайдеггера и Ясперса в практику экзистенциального анализа, человек существует как своя собственная возможность, в пользу которой или против которой он может принять решение [13]. Глубинное и неуловимое *существование Я* дано Мне-как-самосознанию во временное владение и приумножение, подобно Эдемскому саду или талантам евангельской притчи. Последователь Франкла Альфред Лэнгле уподобляет это глубинное Я (*Person* в его терминологии) грунтовым водам. Самосознающее Я оказывается в его метафоре лишь «обрамлением источника, из которого вода попадает в “просвет бытия” (Хайдеггер)» [10]. Именно в этой распахнутости бытия, открывающейся в глубине личности, заключается антропологическое условие положительной реализации свободы. Так обогащенная религиозными откровениями новейшая философия человека сумела преодолеть основную антиномию свободы — противоположность трансценденции (экстаза) и самоидентичности (суверенитета) субъекта, — раскрыв свободу как пребывание личности в Духе, Который Сам есть источник и податель свободы.

Есть ли у христианства собственный политический проект, оптимально отвечающий этой новой, им же выпестованной антропологии? Многообразие политических доктрин, выработанных в разных концах христианского мира, заставляет воздержаться от прямого ответа. Здесь есть множество вариаций, не всегда повторяющих границы конфессиональных разделений. Кальвин и Лютер исходят в своих политических доктринах из общего представления о радикальной испорченности человеческой природы. Но Лютер делает из него пессимистический вывод о необходимости ухода святых из мира, а Кальвин — оптимистический вывод о долге святых преобразовать мир. Вера в возможность перековки человека сближает кальвинизм с коммунизмом, что неоднократно

подчеркивает и Уолцер. В православной политической культуре генеральная линия, связанная с симфонией властей, обогащается крайностями в виде тертуллиановского отвержения мира, близкого по пафосу к лютеранству, или константиновской модели «Христа внутри культуры», по Р. Нибуру [16], сближающего политически активное (иосифлянское в России) направление православия с кальвинизмом. Инвариантом остается не та или иная политическая модель, а общая и уникальная для христианства проблема, обусловленная несомненной *неотмирностью Церкви*.

Неотмирность эта, явленная как в прямом призыве к отмежеванию от внешнего общества («Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» — 1 Ин 2: 15), так и в максимализме нравственных требований (Мф 5: 48), ставит самым настоятельным образом вопрос о сосуществовании двух видов социальной реальности — Церкви и мира. Существование «зазора» между внутренней жизнью Церкви и жизнью мира составляет непреходящую черту христианской политики и социальной этики. Обмирщается ли Церковь в своем стремлении обнять и преобразить мир — ее неотмирная природа тотчас порождает новые члены тела, компенсирующие разлагающее действие мира удалением от него. Возникает монашество, возникает гора Афон. Удаляется ли слишком далеко Церковь от мира — евангельская закваска начинает бродить в миру, вызывая к жизни евангелические общины. Интересно, что протестантизму, при всем его стремлении к устранению указанного зазора, сделать этого так и не удалось. Заставив, по выражению Д. Бонхёффера, жизнь христианина и жизнь мира вступить в рукопашную между собой [2], Реформация привела к дроблению Церкви на множество несогласных между собою общин, и новый социальный порядок сам востребовал мирскую власть как гарант мира между общинами. В политическом плане удвоение социальной реальности составляет, по всей видимости, неизбывное и наиболее важное отличие христианства от ортопраксических религий.

Когда фарисеи, чувствовавшие близость их собственных воззрений тому, о чем учил Иисус, решили получить, наконец, четкое представление о Его политической программе и подошли к Нему с провокационным вопросом о подати кесарю, они услышали известный ответ: «Итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу». И, как продолжает Евангелие, «услышав это, они удивились и, оставив Его, ушли» (Мф 22: 17–22). В череде зафиксированных Евангелиями точек разрыва Христа с иудейской традицией эта точка разведения божественного и профанного имеет самое непосредственное отношение к интересующему нас вопросу. С этой фразой в христианское отношение к политике вливается тот здоровый заряд аполитичности, который не позволяет христианину уповать на политику как на средство осуществления правды Божией на земле. Ирония Христа уничтожает власть кесаря более радикальным образом, чем это мог бы сделать призыв к гражданскому неповиновению или восстанию. Вместо страха, трепета или ненависти кесарь, получающий подать, вызывает отныне смех, потому что он, мечтавший завладеть душами своих подданных, получает от них лишь свое же собственное горделивое изображение на монете. Это ловушка, ибо каждый акт выплаты подати становится теперь актом отвержения его даров и его власти. Когда социальная реальность разомкнута и сердце

подданных принадлежит Богу, кесарю, возомнившему себя божественным, остается царствовать в замкнутом мире своих амбиций и довольствоваться только материальной выгодой от подати, подобно библейскому змею-соблазнителю, обреченному питаться прахом. Первейшее основание христианской политики и есть такая *разомкнутость* социальной реальности в направлении божественной благодати, которая не позволяет государственной власти или общественному благу занимать высшее место в иерархии ценностей.

Появление в социальном пространстве невидимого духовного тела, имеющего сокрытый источник жизни в Боге, делает невозможным абсолютизацию политических норм и права. «Смерть Христа — суд над судом», как сказал Максим Исповедник [9, с. 115]. Здесь находится источник двух важных и взаимосвязанных черт христианской политики.

Во-первых, это стремление к минимуму регламентации и к расширению круга деяний, не подпадающих под юрисдикцию человеческого суда. Исторически эта тенденция находит выражение в провозглашении разного рода политических свобод и в исключении из числа уголовно наказуемых деяний некоторых «смертных грехов», таких как прелюбодеяние или религиозное кощунство. Назовем эту черту христианским анархизмом (или теократизмом, ибо последовательно учрежденная на религиозных началах анархия и есть теократия).

Во-вторых, коль скоро духовная жизнь, в отличие от материальной, неотчуждаема от субъективности и совершается, так сказать, по преимуществу в пространстве здесь-бытия каждого человека, христианское отношение к политике предполагает в качестве приоритета свободу ухода человека в частную жизнь и защиту последней от посягательств со стороны государственных и религиозных институтов. Эта черта в своих негативных последствиях часто ассоциируется с индивидуализмом, в положительных — с христианским гуманизмом.

Евангелие, между прочим, есть еще и повесть о том, как светская и религиозная власть, соединив два меча, вламываются ради блага отечества в частную жизнь граждан и убивают в ней самое святое, что есть на земле. Бог в этой драме оказывается на стороне тех, кого подозревают в мятеже, а зло воплощается в образе представителя высокого гражданского самосознания — того, кто доносит, кто открывает власти дверь в частную жизнь доверившихся ему людей. Мимо этого вызова, который Евангелие с его «благонадежностью для Царствия Божия» (Лк 9: 62) бросило политической благонадежности, нельзя пройти. Достоевский долгое время мучился вопросом о том, можно ли доносить властям на террористов, и рациональные доводы о безопасности и жизни людей не перевесили для него иррациональную, впитанную с Евангелием, неприязнь к Иуде. Для Льва Толстого этот вопрос не был столь труден. Он легко наделил пособников террора атрибутами истинных последователей Христа (Светлогуб в «Божеское и человеческое») и открыто выражал непримиримую ненависть к власти. Лесков лучше других уловил и вывел эту социально-политическую проблему в «Однодуме»: человек, «начитавшийся» Библии и дошедший даже до Евангелия, не может считаться благонадежным гражданином.

Казненный Бог навеки стал знаменем всех повстанцев, по словам Г. К. Честертона [8], и без этого знамени никакая христианская политическая платформа

не может оставаться верной своим началам. Здесь мы находим исчерпывающее объяснение тому, почему Христос уподобил своих учеников соли. Аналогия явно хромает, если иметь в виду эсхатологическую устремленность к воцерковлению и обожению всего мироздания, но не теряет своей образной силы, если говорить о реализации христианской политической программы ввиду присущего ей революционного элемента. Тот же Честертон сравнивал христианство с молнией и описывал его историческое бытие как череду вспышек-воскресений, следующих внезапно за периодами угасаний [15]. Этот импульсивный способ исторического бытия христианства прямо связан все с тем же максимализмом евангельского призыва. Царство Небесное берется приступами (Мф 11: 12), так что спокойный эволюционный путь развития — это не про него.

Революционный пафос может считаться христианским, только если он неразрывно связан с гуманизмом. В новозаветной иерархии ценностей жизнь отдельного человека поднимается в своей ценности над жизнью институтов, вернее сказать, возвращает себе это первенство, ибо всякий институт есть историческое порождение человека. «И сказал им: суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк 2: 27). Если учесть, что установление суббот входило в число десяти заповедей, с которых началась институализация религиозной жизни Израиля, понятно, что речь идет о самом серьезном переделе влияния между общиной и ее институтами, с одной стороны, и индивидом — с другой. В пределе этот пересмотр означает конец нормативности, который был предсказан Иеремией: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет... Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его» (Иер 31: 31–34). В осуществлении такой «онтологизации морали», при которой, по В. Франклу, добро и зло будут определяться не как нечто, что мы должны делать или, соответственно, делать нельзя, а как то, что способствует или препятствует реализации человеком его индивидуального призвания [14], в конечном счете, и заключается либеральный проект. В целях своих он совпадает с новозаветным учением, в котором свобода впервые в религиозной истории предстает не как изволение из рабства, плена или болезни, а как самостоятельная терминальная ценность.

История первых лет Церкви, описанная евангелистом Лукой, говорит нам о том, что именно учение о свободе стало тем разделяющим началом, которое грозился принести на землю Христос (Мф 10: 34). Послужившее поводом для разделения новшество Павла — освобождение крещеных язычников от Закона — было лишь одним из практических изводов новозаветного учения о свободе. От последователей Христа потребовалось еще и теологическое освоение Новой заповеди, которое, по верному замечанию Рикёра, вводило верующего в новый герменевтический круг [12]. В этом круге история ветхозаветной общины переосмысливалась в качестве прообраза евангельских событий и личного пути человека к спасению. И главный ее нарратив — Исход, толковавшийся иудеями как знак их избранности и возобновления завета, становился символом духовного освобождения во Христе.

Либерализм, понятый как служение духу свободы, неотделим от христианства, ибо он есть его порождение. Либерализм есть попытка воплотить в политическом бытии идеал, получивший предельное религиозное оправдание

в христианстве. Выдернуть из христианства призыв к свободе — значит вырвать из него сердце. Эту истину с непревзойденной глубиной и мастерством раскрыл Достоевский в легенде о Великом инквизиторе [6, с. 277]. Бердяев прав, называя ее вершиной творчества Достоевского. Когда нас иногда пытаются убедить, что высшим мерилom доброкачественности того или иного политического режима является демократия, хочется возразить, что высшим мерилom является счастье подданных. Но тогда вспоминается, что так говорил Великий инквизитор, и приходит понимание того, что высшей над счастьем ценностью является все же свобода как одновременно залог и растущий плод того богоподобия, к которому призван каждый без исключения человек. И коль скоро упадок, в котором оказалась сегодня апологетика свободы, имеет причину в ослаблении христианских оснований нашей цивилизации, путь к реабилитации либерализма лежит через усиление и обновление христианской миссии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Философия неравенства: письма к недругам по социальной философии // Бердяев Н. А. Собр. соч. — Париж: YMCA-Press, 1990. — Т. 4.
2. Бонхеффер Д. Хождение вслед. — М.: РГГУ, 2002.
3. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997.
4. Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 15 т. — Л.: Наука, 1990. — Т. 7.
5. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 15 т. — Л.: Наука, 1990. — Т. 9.
6. Зеньковский В. В. История русской философии: В 4 кн. — Л.: Эго, 1991.
7. Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. — 1930. — № 24. — С. 3–40.
8. Козырев Ф. Н. Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. — М.: Дом надежды, 2005.
9. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991.
10. Лэнгле А. Грандиозное одиночество: нарциссизм как антропологическо-экзистенциальный феномен // Московский психотерапевтический журнал. — 2002. — № 2. — С. 34–58.
11. Оруэлл Дж. 1984. — М.: Прогресс, 1989.
12. Рикёр П. Предисловие к Бульману // Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / Пер. И. Сергеевой. — М.: Медиум, 1995. — С. 116–136.
13. Франкл В. Десять тезисов о личности / Пер. Е. Патяевой под ред. Д. Леонтьева // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. — 2005. — № 2. — С. 4–13.
14. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990.
15. Честертон Г. К. Ортодоксия // Честертон Г. К. Вечный человек / Пер. Н. Л. Трауберг. — М.: Политиздат, 1991.
16. Niebuhr R. Christ and Culture. — New York: Harper & Row, 1951.
17. Walzer M. The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics. — New York: Athenium, 1970 (first published in 1965).



# ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ СЮЖЕТЫ

---

УДК 129

*Р. В. Светлов\**

## «ИОВ, ПЛОТИН, ПЛАТОН»\*\*

В статье рассматривается специфическая сторона античной аскезы: вопрос о забвении земного существования. Сопоставляются типы аскетического опыта, зафиксированные в библейской «Книге Иова», а также в античной платонической традиции. Сравнение дискурса моралистически-религиозного и философского показывает целый ряд созвучных моментов. Анализируются особенности антропологии Плотина и причины его отказа от «памяти о себе». Рассматривается структура человеческого существа, как она представлена в учении Плотина, виды памяти, присущие различным «уровням» души. Определяются предпосылки неоплатонических представлений о составной природе человека в текстах Платона. Обсуждается тема памяти и забвения о себе в платоновской философии.

**Ключевые слова:** Библистика, Книга Иова, память и забвение, платонизм, аскетика.

*R. V. Svetlov*  
*«Job, Plotinus, Plato»*

The article deals with a specific aspect of ancient asceticism: the question of oblivion about earthly existence. We compare the types of ascetic experience, contained in the biblical «Book of Job», as well as in the ancient Platonic tradition. A comparison of the moralistic-religious and philosophical discourses shows a number of coincident points. We analyze the features of Plotinus's anthropology, the reasons for its rejection of «self-memory», the structure of the human being, presented in the teaching of Plotinus, types of memory inherent in the different «levels» of the soul, the theme of individual memory in the philosophy of Plato.

**Keywords:** Bible Studies, The Book of Job, memory and oblivion, Platonism, asceticism.

Труднейшая для расшифровки «Книга Иова», которая толковалась и в теологическом, и в моралистическом, и в историко-правовом, и даже в юнги-

---

\* Роман Викторович Светлов — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, декан факультета философии, богословия, религиоведения Русской христианской гуманитарной академии.

\*\* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта: Информационный ресурс «Библейская текстология» (проект № 14-03-12 003).

анско-психоаналитическом ключе, демонстрирует нам персонажа, который пытается утвердить свое право вопрошать к Богу даже тогда, когда тот отдал его на полную расправу нечистому. Парадоксальность страданий Иова заключается в том, что он, по крайней мере формально, не заслужил их, будучи праведным и богобоязненным мужем — и на словах, и на деле. Эта праведность была проявлена в достатке и материальной благодати, успехе в делах и здоровье его тела — вплоть до некоего рокового момента. Но страдания, обрушенные на голову несчастного праведника (и на его хозяйство, и на его семью), перевернули все. Ибо страдающий оказывается парадоксальным образом виновен — в этом суть поэтической судебной тяжбы, которую устраивают с Иовом пришедшие к нему персоны и в которую оказывает «втянут» сам Господь. Беды умножаются, обвинения плодятся — ни то, ни другое в тексте «Книги Иова» не хочет обладать мерой. Сверх-мерность — признак нуминозного, близости высшего, трансцендентного, а потому рокового и ужасного начала (вспомним описание *mysterium tremendum* Рудольфом Отто в «Das Heilige»). Страдания указывают не на удаленность, а на присутствие высшего начала — потому-то страдалец и решает обратиться к нему свои речи.

«За что?» Иова не получает ответа на том уровне, который требует от этой книги рационально ориентированное сознание просвещенного европейца. Категория моральной ответственности, строго говоря, в «Книге Иова» отсутствует. Зато присутствует идея действенности и всемогущества, преодолевающего человеческое понятие нормы и порядка. К страдальцу Иову прикоснулся сам Всевышний — а разве не безмерно опасно такое прикосновение? И какие еще вопросы могут быть у Иова, который вынужден признать: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя, поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов 42: 5–6). Касание нуминозного ужасно, оно полностью уничтожает те уверенность и упорство, с которым Иов защищал свою невиновность. Разве может быть иначе? Разве нет необходимости оставить, забыть память о себе праведном, ибо кто может быть праведным — т. е. обладать правом утверждать свою праведность, свидетельствовать о ней — перед высшей силой?

Память о прошлом здоровье, счастье, достатке, о благополучии близких — все перемалывается «казусом Иова», особенно если мы учтем, что ни о каком воздаянии в будущей жизни или перерождениях в контексте этой книги не может идти и речи. Разве что мертвенный покой в земле — беспробудный сон без снов. Да еще надежда после того, как истлеет плоть Иова, увидеть Создателя, вставшего над его прахом, увидеть своими глазами [11, с. 143–144]. Только надежда, в отношении всего остального Иов ставится перед небытием: все его прошлое, вся его праведность — ничто, ибо не он является их источником. Недаром Бог вопрошает у него: «Где был ты, когда Я полагал основания земли?» (Иов 38: 4). Отсутствие Иова в «начале времен» не позволяет ему быть и тем, кто может удостоверить память о себе самом. А потому Бог «собирает» персону Иова, потерпевшего сокрушительное поражение, зато познавшего себя во всей своей полноте (точнее — пустоте, несамостоятельности), и делает это через жертвоприношения, где Иов неожиданно выступает в качестве молельщика за своих прошлых обвинителей. Временность прошлого благополучия стано-

вится временем (140 лет) новой, благословенной жизни недавнего страдальца. Умер Иов, «насыщенный днями» — не кажимостью жизни, но подлинной жизнью. И необходимой причиной смены временного на время, отмеренное самим Богом, становится отказ от себя и забвение всего «своего» — богатства, славы, благочестия и уверенности в своей безгрешности, своей семье и даже тела. За всем этим, как выясняется, не стоит ничего, кроме Промысла.

Уроки «Книги Иова» многие исследователи предлагают искать и в христианской мысли (вспомним тезис Августина о необходимости Бога как высшего условия нашей возможности знать и помнить себя), и в античной, прежде всего в моральной философии стоической школы. Однако мы будем говорить не о влияниях, а скорее о специфике (без которой невозможно установить глубину реальных влияний) «забвения о себе», насколько оно представлено в платонической традиции.

Сравнение кажется парадоксальным — религиозный дискурс мы сопоставляем с философским, авраамический с языческим, богооткровенный текст с философской аргументацией. Мы сделаем это сопоставление еще более странным, выбрав в качестве первоочередного объекта для эксперимента даже не Платона, но Плотина, мыслителя III в. н. э.

Однако принципиальная разница между авторами исследуемых нами текстов не может скрыть от нас принципиального их сходства с точки зрения одной из самых драматических проблем аскезы перед лицом Бога — необходимости сохранения или преодоления памяти о себе. Прежде всего зададимся вопросом — о ком именно следует (или не следует) забывать?

Все античные биографии, известные нам, даже если они являются панегириками и апологиями, не представляют собой какой-либо формы удостоверения утверждения в праве быть (в смысле, например, политико-юридическом, социально-психологическом, образовательном, сотериологическом). Тот, о ком идет речь в биографиях (начиная с «Агесилая» Ксенофонта и рассказов о Сократе его учеников), уже есть, наличен. Важно не его право быть, а реализация им той парадигмы, которую уготовила судьба, выразившаяся в его природе/породе. Таким образом, биография — это поучительный образ, урок, анекдот в конце концов. К биографии (как, вероятно, и к портретному изображению) в античности чаще всего относились так же, как Аристотель к истории и драме: историк говорит о сущем, а трагический поэт — о должном. И последний текст более важен, т. к. он сообщает нам об общем. С этой точки зрения поучительный анекдот интереснее истории о неповторимом поиске себя самого: анекдот — это общее, поиск — частное. Еще одним примером той же тенденции является известное предпочтение рассказа о каком-либо деятеле его зрительному образу (портрету). Ведь логос опять же направлен на общее, в отличие от неповторимости зрительного облика, к тому же он может охватить не только внешние черты, но и дела, каковые и являются сутью человеческой судьбы (Срв. энкомий Исократ «Эвагор»).

В такой ситуации «персональность» не исчезает, но «прописывается» она совершенно иначе, чем в Новое время. Чтобы четче проследить эту разницу, припомним известное место из жизнеописания Плотина, составленного Порфирием:

Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике, и из-за такого своего настроения всегда избегал рассказывать и о происхождении своем, и о родителях, и о родине. А позировать живописцу или скульптору было для него так противно, что однажды он сказал Амелию, когда тот попросил его дать снять с себя портрет: «Разве мало тебе этого подобия, в которое одела меня природа, что ты еще хочешь сделать подобие подобия и оставить его на долгие годы, словно в нем есть на что глядеть?» Так он и отказался, не пожелав по такой причине сидеть перед художником... (De vit. 1–3, пер. М. Л. Гаспарова).

Не-рассказ Плотина о себе тем не менее вызвал написание его биографии Порфирием, и даже создание его изображения — пусть по памяти, а не благодаря стандартным сеансам позирования перед художником. Раннему неоплатонизму требуется образ Учителя — как он требовался после смерти Сократа его друзьям и ученикам, и Порфирий эту проблему решил вполне адекватно своему времени.

Однако сам Плотин, не принимая во внимание негласные требования институционального оформления своей школы, отказывался помнить о себе индивидуально. Какой смысл в автобиографии, если большинство ее страниц будут посвящены временному, а не вечному? Следует задуматься, не противоречит ли этот отказ знаменитому месту из платоновского «Алкивиада I» (129b) об «αὐτὸ ταῦτό»? Ведь самопознание все равно должно дать мне ответ — кто я такой, кто есть то начало, что, если перефразировать одного гностика II в., вещает ко мне: «мое тело», «мое слово», «мой разум», «мой Бог». А возможно ли самопознание без памяти о себе?

О том что это начало не мыслилось в античности субстанционально, написано уже достаточно много [8, с. 59–67]. Именно эта не-субстанциональность Я отличала антропологию Платона и Аристотеля от средневековой, а античную гносеологию — от концепции трансцендентального субъекта. Отметим, что античная трактовка индивидуального начала, конечно же, отличается и от современной философии, обычно видящей за тем, что мы называем «самостью», некую систему словесных договоренностей и языковых игр. Однако она составляла проблему для философской мысли, что особенно хорошо видно по творчеству Плотина.

Открыто полемизируя с «материалистами» своего времени (т. е. с обыденным сознанием, «забывшем» о существовании души, а также со стоическими и эпикурейскими доктринами) и — скрыто — с христианским «холизмом», рассматривавшим душу и тело в единстве, Плотин в какой-то момент сталкивается с темой эйдоса индивидуальной души. Предшествующая традиция была решительно настроена против признания существования идей для частных сущностей. Алкиной, автор «Учебника платоновской философии», говорит однозначно: «...нет идей для... отдельного, например, для Сократа и Платона» (Didascalicos 9.2). Однако в трактате V. 7 Плотин, основываясь на том факте, что в любом человеке присутствует разумное начало, а следовательно, каждый из нас как-то причастен Уму, предполагает, что Сократ при жизни обладал собственным эйдосом. При новом воплощении души Сократа эйдос сменится: душа потенциально включает в себя вообще все логосы мироздания, а потому

в следующей инкарнации послужит воплощением других индивидуальных начал (эйдосов). Чтобы понять контекст рассуждения, отметим, что Плотин критикует в этом трактате стоическую концепцию космических циклов, которая подразумевает регулярное возрождение тех же самых существ, «верениц Сократов», что, по мнению основателя неоплатонизма, нелепо. Вопреки стойкам он утверждает, что создающий все Ум обладает потенциальной бесконечностью эйдосов, а потому ему не нужно повторять рождение одних и тех же сущностей.

Может быть, мы видим перед собой мысль о наших личностных природах, предвечно существующих в замысле Божиим? И, следовательно, Плотин является «субстанциалистским» толкователем «αὐτὸ τὰ αὐτό»?

Согласиться с этим нам мешает не только то обстоятельство, что в более поздних трактатах Плотин однозначно отказывается от наличия у индивидуального существа отдельного эйдоса (см., напр., VI.5.8), сохраняя верность «букве» платонической доктрины [10, с. 65]. Антропология Плотина не позволяет говорить о какой-либо субстанциальности, присущей индивидуальному человеку (сущности составной и не вечной) или индивидуальной душе (которая есть лишь энергия, деятельное проявление души всеобщей).

Ничего нет удивительного в том, что описание индивидуальных («частных») душ и форм их пребывания в теле у Плотина принципиально антимичны. Почти невозможно однозначно сказать, что собой представляет собой земная «самость», связанная с нашей «здешней» судьбой и всеми теми отношениями власти, подчинения, собственности, через которые эта природа себя осуществляет. Быть может, это та трудноуловимая «функция», которая называется Плотиним «мы» и которая пребывает «то в теле, то вне тела» (IV.7.13). Хотя она — душа, однако может, «оставив себя», «стать умом» и даже «воссоединиться с Единым» (VI.9.11) [10, с. 248]. В последнем случае она окончательно теряет то, что мы в наше время назвали бы «психическим самосознанием», хотя до некоторого момента сохраняет «как бы сознание» (V.8.11). Однако это — уже сознание не Платона, Сократа или Пифагора, но нечто невыразимое и сверхиндивидуальное, о чем Плотин пытается поведать нам в наиболее вдохновенных своих текстах (посвященных опыту подлинного мышления, а также сверхумного экстаза). То отражение самих себя, своих действий и претерпеваний в воображении, которое, по Плотину, является важнейшим началом нашей психики и с которым связана наша «психическая» память [9, с. 158–159], становится несущественным и ненужным. Более того, в момент «воссоединения» и это уходит, оставляя место преизобильной полноте, избавляющейся от иллюзии самостоятельного бытия нашего «эго».

Сложный, композитный состав человеческой природы в ее трактовке Плотиним неоднократно обсуждался исследователями. И. Берестов в свое время замечательно показал разницу между душой, которая, принадлежа к умопостигаемому миру, уже выделяет себя к индивидуальному существованию и осуществляет выбор, и душой воплощенной, выбор совершившей, а потому ограниченной в своей свободе [7, с. 227–307]. Но вопрос не только в разграничении модусов существования души, но и в том, насколько они противостоят и противоречат друг другу. Дуалист ли в своем понимании

индивидуальной души Плотин? Или же он дуалист в оценке отношений между душой и телом? В свое время Дж. Диллон назвал Плотина первым картезианцем [2, р. 19–31]. Это стало довольно распространенным штампом — ср. обсуждение этой темы в главах Кембриджского сборника, посвященного Плотину, подготовленных С. Рапп [5, р. 250–274] и Ст. Кларком [1, р. 276].

Пожалуй, нужно согласиться тем, что Плотин в своей антропологии все-таки был дуалистом — но не в картезианском стиле. Иначе мы должны будем считать картезианской, например, и стоическую традицию. Так, Эпиктет в своем «Руководстве» однозначно называет тело внешней по отношению к душе вещью, которая к тому же не находится в ее (души) власти (*Encheiridion*, I.1). Согласно Плотину тело также нечто принципиально иное, чем мыслящая бестелесная душа, однако тела без души не может быть вообще — ибо и «бездушные» камни есть лишь части космического целого, живого существа, управляемого Всецелой душой. Таким образом, душа, по Плотину, — это не исключительно человеческое достояние (а такова позиция картезианства).

Дуалистический разрыв проходит по другим «линиям». Во-первых, это сфера чувственных ощущений, которые показывают настоящую онтологическую пропасть между душой и телом [3, р. 146]. Во-вторых, он имеет этический характер. Хотя душа направлена одной из своих частей к телесной реальности и вынужденно заботится о ней, платиновская этика строится на принципе «бегства к Единому», а потому душевно-телесный дуализм в ней не снимается, но полагается как тягостная черта, характеризующая пребывания в теле, вызывающая стремление к экскарнации [4, р. 73].

Еще одна линия дуалистического разделения проявляется в наличии двух не сводимых друг к другу памятей (пребывающих в нас всегда, пока мы обладаем сознанием). Первая — психическая, связанная с историей нашего воплощения. Вторая — память-припоминание о высшей реальности, возникающая в тот момент, когда мы сосредоточены на мышлении. Это двойственное состояние (по Плотину — состояние амфибии, см. IV.8.4) вызывает у нас сбой внутреннего внимания. Та часть души, которая отвечает за связь с телом, создает своего рода резервуар памяти, который и пытается нести в будущую жизнь. Психическая память связана с той составляющей нашей природы, которую Плотин порой называет «иным человеком» (напр. VI.4.14). Он представляет собой результат некоторой «пред-деятельности» космической Души, которая привносит эйдос в материю («предначерчивает облик тел» — см. VI.7.7), чтобы приготовить воплощение души частной. Этот «иной человек» может быть соотнесен с низшим уровнем нашей души, отвечающим за общение с телом и управление им. Поскольку тело материально, мы не можем избавиться от беспорядочной и неустроенной природы, свойственной материи. Плотин сравнивает влияние тела с бунтом черни, который та устроила на народном собрании (VI.4.15). Чернь — это страсти, переполняющие нас из-за связанности с соматической стороной нашей природы. Поскольку жизнь частной души — это деятельность, а деятельность интенциональна, бунт страстей отвлекает наше внимание. Объясняя это в другом месте, Плотин использует излюбленный античный образ корабля:

Кормчий судна, попавшего в бурю, всецело занят заботой о спасении корабля; он забывает о самом себе и об опасности в любой момент утонуть вместе со своим судном. Так и души озадачены заботой о тех, кого они опекают, и в конце концов предмет попечения уносит их ниже и ниже, и они уже не в состоянии одолеть здешние чары... (IV 3. 17).

В отличие от души всеобщей мы (как человек, составное существо) пребываем в каком-то одном режиме — либо мы сосредоточены на теле и его потребностях, либо мыслим. Эти «режимы» Плотин объясняет как результат двойственности, обретенной при воплощении:

И вот, став двойным, человек не будет тем другим, каким был первоначально, но порой становится иным, последующим, который и привнес себя к первому, — и так происходит всегда, когда первый не действует и как бы не присутствует (VI.4.14).

Мы либо мыслим, либо переживаем — вот что хочет сказать нам Плотин. Достижение подлинного познания себя и высших сфер возможно лишь тогда, когда мы оставим ту запечатленную в воображении историю наших бед и побед «за спиной». Как говорит Плотин в первом трактате «О сомнениях души» (IV.3), подлинный человек сохраняет память о своем земном существовании лишь потенциально, включая память о друзьях, детях, жене, в то время как актуально он занят другим — мышлением. Плотин утверждает, что хорошая душа — та, которая способна забывать, забирая с собой после окончания жизни совсем немного, но подлинно ценное, обретенное на земном пути (а все ценное на земном пути имеет совсем не земную природу). Завершает данный трактат показательная фраза:

И Геракл [оказавшийся на небесах. — P. C.] мог бы рассказывать о делах своего мужества; однако теперь для него все это — мелочи. Он был перемещен в место, посвященное богам, он родился в умопостигаемом. Тамошнее ристание превосходит силу Геракла, так как это ристание мудрецов (Ennead. IV.3.32).

Достигнув сферы умопостигаемого, и Сократ перестает быть Сократом (IV.3.5), теряя свои чувственные черты и связанную с ними необходимость помнить о вчерашнем дне. Плотин говорит в трактате IV.4 и о промежуточной, астральной памяти, которой обладают души «задержавшиеся» при своем нисхождении в небесных сферах. Но это не память-карта о том пути, который должна пройти Венера или Солнце, а сама спонтанность и естественность движения по природе, для которой нет необходимости припоминать о том, кто я и где я. Про эту память мы вспоминаем, когда замороженно глядим на ночные небеса — и забываем о самих себе.

Таким образом, то, что мы сейчас именуем личностью, — это некая неустойчивая сердцевина *земного* человеческого существа, центр чувственного самосознания, обращенный то вовне, в самую гущу событий, которые претерпевает живое тело, то внутрь — к припоминанию о высшем человеке [ср. 6, с. 18–31]. Данная сердцевина возникает, когда формируется «амфибический» комплекс, состоящий из довольно сложно организованной души и «налипшего», т. е. тела и вызванных им страстей, который начинает собирать наши впечат-

ления и рациональные акты в нечто целое. При этом Я, не только собирает, но и дробит эту целостность из-за своей двойственной природы — соучастника и наблюдателя одновременно.

В трактате «Что есть животное, и что — человек?» приводится восходящее к Платону (Государство X 611d) сравнение души с морским богом Главком, которого можно увидеть, лишь оторвав налипшие на нем ракушки (I.1.12). Память и есть та сила, что «приклеивает» и возвращает к нам страсти, вызывающих новые страсти и прегрешения.

Итак, земной человек является агрегатом земной и небесной душ. Но и небесная душа, поскольку она мыслит, — не нечто индивидуальное. В потенции она — все души, а по сущности родственна Всекосмической душе. Можно воспользоваться образом Эпиктета, который писал, что мы направлены в нашу земную жизни примерно так, как моряк отправлен с корабля на берег, чтобы зачерпнуть питьевой воды (Encheiridion, VII). При первом же крике кормчего он должен вернуться назад, оставив на берегу все лишнее. Интересно, что Плотин использует тот же образ. В трактате «О заботящихся о нас демонах» он сравнивает космическую душу с кораблем, наполненным разнообразными пассажирами, с волнением ожидающими своей судьбы (III.4.6). Они отличаются друг от друга, но, в сущности, все они — единый экипаж корабля, лишь на время сходящий на сушу. (Очевидно, что образ корабля как символа полиса или мироздания был органичен античному человеку, прошедшему опыт колонизационной деятельности. Действительно в ряде случаев корабль, отправляющийся с колонистами в далекое плавание, и был всем их будущим полисом, т. е. социальным космосом.)

Осознание всего этого позволяет нам понять, что Плотин в своей жизни и творчестве приходит к тому же результату, к которому приводит Иова прикосновение Длани Божией. Нет ничего удивительного в том, что Плотин не давал делать с себя изображений, а в рассказе о прошлой своей жизни упоминал лишь о событиях, которые имели для него экзистенциальное значение — вроде события общения с Наставником (Аммонием Саккасом). Неповторимое на самом деле вполне повторимо: Сократ в «Теэтете» прекрасно показывает, что любой индивидуализирующий признак на самом деле имеет экстенсивный характер. Лишь «подсказки небес», т. е. события, которые вырывают нас из-под страстной власти индивидуальности, важны для Плотина, а потому его биография — это великое и поучительное молчание о себе. Эта аскеза памяти позволила ему преодолеть то пагубное забвение душ о своем происхождении и о божественном отце, на которое Плотин жалуется в первых строках трактата V.1. Он сам, без небесного вмешательства производил с собой ту же процедуру, которая имела место в случае Иова. Было ли в его жизни катастрофическое событие, подобное случившемуся с Иовом, — сказать трудно. Слишком малое он говорил о своем земном пути. Прошлое (все, чем он владел) гибло не на его глазах (как это происходило в случае Иова, как разваливалась при его жизни Римская империя), а в процессе депривации памяти, практики забывания себя, отказа от фиксации собственной земной биографии. Умолчание, повторим, позволяло обнаружить те немногие события, что свидетельствуют о подлинном существовании человеческой жизни. А на-



дежда стать «насытившимся днями» в случае Плотина была связана с другим модусом бытия — небесным.

Но если Плотин — мистик, имевший и даже продуцировавший мистический опыт, а его занятия философией мы можем истолковать как одну из практик, долженствующих привести к «воссоединению» с Первоначалом, то, быть может, Платон, основатель традиции, от имени которой говорил Плотин, был ближе к привычному нам пониманию «αὐτὸ ταὐτό»?

Вопрос здесь может быть поставлен следующим образом: сохраняет ли душа свою идеальную самотождественность в процессе реинкарнации? И не выступает ли она искомым «самим»? Визионерский миф из «Государства» подсказывает, что память о прошлых существованиях является уроком, на основании которого души выбирают именно те будущие судьбы, что вызваны их прошлым характером:

Стоило взглянуть, рассказывал Эр, на это зрелище, как разные души выбирали себе ту или иную жизнь. Смотреть на это было жалко, смешно и странно. Большею частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни. Душа, имевшая двадцатый жребий, выбрала жизнь льва: это была душа Аякса, сына Теламона, — она избегала стать человеком, памятуя об истории с присуждением доспехов. После него шла душа Агамемнона. Вследствие перенесенных страданий она тоже неприязненно относилась к человеческому роду и сменила свою жизнь на жизнь орла. Где-то далеко, среди самых последних, он увидел душу Ферсита, этого всеобщего посмешища: она облачалась в обезьяну (620b-c; здесь и далее фрагменты из «Государства» даются в пер. А. Н. Егунова).

Однако обратим внимание — первые перечисленные Эром персонажи отказываются от себя ради существования в теле животного, т. е. существования беспмятного. Их «логос» (как натуру-характер называть будет Плотин) сохраняет только звериный «типаж». Они как бы выпускают на свободу скрытых внутри них животных, о которых Платон пишет в IX книге того же диалога. О чем мы должны помнить, когда покидаем этот мир? Да и в состоянии ли мы обладать такой памятью, которая бы постоянно и неизменно держала бы нас в одной точке самосознания?

Аристотель в *De sensu et sensibilibus* утверждает:

Когда кто-либо воспринимает сам себя или иное в непрерывном времени, невозможно, чтобы тогда осталось незамеченным им то, что он существует, и если бы в непрерывном (времени) нашелся некий (промежуток), столь малый, что он был бы совершенно невоспринимаемым, очевидно, что тогда (в этом промежутке) для кого-либо осталось бы неизвестным, существует ли он сам, и видит ли он, и воспринимает ли он» (448a26–30, пер. М. А. Гарнцева).

Но, по мнению Аристотеля, в отличие от божественного ума, «ничто человеческое не способно действовать непрерывно» (*Ethica Nicomachea*. X, 4, 1175a4–5). Следовательно, едва ли возможна такая память, которая соединяла бы все наши существования в единое целое (каковой, по легенде, обладал Пифагор).

Тогда нам приходится согласиться с собеседниками платоновских «Законов», что следует стремиться не к сохранению себя таким, каковым мы

себе даны, но к преодолению себя: «Победа над самим собой есть первая и наилучшая из побед» (626e). Это преодоление является требованием и регулятивным принципом платоновского учения. Оно требует даже не раскаяния, а возвышения, выхода из пещеры. Нам остается только выяснить, что должна помнить душа, которая воздержится испить из реки Забвения перед следующей инкарнацией. Понятно, что в данном контексте речь идет не о метафизическом знании-припоминании. В таком случае, быть может, подразумеваются прошлые жизни? Но диалог «Менон» противоречит такой трактовке, да и старые счета, перенесенные из прошлых существований, могут привести лишь к «накручиванию» новой «кармы». В «Федоне» основной парадокс так же заключается в том, что ученики просят Сократа доказать бессмертие его неповторимой личности, а он говорит о бессмертии души в принципе. И собирается в ближайшие часы отойти к «иным богам, мудрым и добрым, а во-вторых, к умершим, которые лучше живых, тех, что здесь, на Земле» (Phaed. 63b). О возвращении Сократ, похоже, и не помышляет.

Следовательно память терпеливых, сдерживающих свою жажду душ из X книги «Государства» о другом — о бессмертии нашей природы, и о смертности той ее части, о которой души, готовящиеся к реинкарнации, предпочитают забыть. Наиболее разумно из всех душ, что довелось увидеть Эру, ведет себя Одиссей:

Случайно самой последней из всех выпал жребий идти выбирать душе Одиссея. Она помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец она насилу нашла ее, где-то валявшуюся: все ведь ею пренебрегли, но душа Одиссея, чуть ее увидела, сразу же избрала себе, сказав, что то же самое она сделала бы и в том случае, если бы ей выпал первый жребий («Государство», 620d-e).

Как Агамемнон после выбора перестает быть Агамемноном, так и Одиссей в новом рождении станет незаметным «человеком с улицы». «Психологическая» история человека важна лишь как опыт, персонажи из видения Эра не держатся за свою неповторимую индивидуальность.

Резюмируем: для Иова причиной девальвации памяти о «самом себе» стало прикосновение к нему Бога. Живший более чем тысячелетие спустя Плотин так же верит, что есть инстанция, которая пересиливает нашу индивидуальную память. Он опирается на собственный опыт «экстазиса», истолкованный в рамках платоновской доктрины. Что же касается Платона, то тут ситуация значительно сложнее. Платоновское понимание природы текучей человеческой индивидуальности связано с широким кругом тем — от космологии до его политического учения. Но смеем предположить, что и здесь имелся опыт «божественного прикосновения» — правда, не через теофанию, а благодаря общению с Сократом. И мы даже можем уточнить последний тезис — этим опытом стало поведение Сократа на суде и перед смертью. Таким же свидетельством в первые века после Рождества Христова станут странные для римских обывателей мученические смерти христиан.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Clark St. R. L. Plotinus: body and soul // Cambridge Companion to Plotinus. — Cambridge University Press, 2006. — P. 275–291.
2. Dillon J. Plotinus, the First Cartesian? // *Hermathena*. — N 149, Special Issue: The Heritage of Platonism (Winter 1990). — P. 19–31.
3. Emilsson E. K. Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study. — Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
4. Pontoppidan M. An ethics of exarnation. Body, soul and horror in the Enneades. — University of Copenhagen, 2014.
5. Rappe S. Self-knowledge and subjectivity // Cambridge Companion to Plotinus. — Cambridge University Press, 2006. — P. 250–274.
6. Адо П. Плотин или простота взгляда. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.
7. Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. — СПб., 2007.
8. Мельник С. Плотин об идеях единичных вещей. // *Логос*. — 1999. — № 6. — С. 59–67.
9. Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина. // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. — М.: Кругъ, 2013. — С. 147–160.
10. Рист Дж. Плотин: Путь к реальности. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.
11. Тантилевский И. Р. Оптимизм Экклесиаста // *Вопросы философии*. — 2014. — № 11. — С. 137–148.

**ПЛАТОНИКИ И АРИСТОТЕЛИКИ XIV В.:  
ПЯТЬ СОЧИНЕНИЙ Г. И. НЕДЕТОВСКОГО\*\***

В патрологии существуют диаметрально противоположные оценки значимости философского элемента в исихастских спорах в Византии XIV в. Между тем история исихазма в России дает некоторые свидетельства, касающиеся, в частности, идентификации сторон конфликта в качестве платоников или аристотеликов. В статье рассматривается творчество малоизвестного русского писателя и патролога XIX в. Григория Ивановича Недетовского. На основании анализа сочинений Недетовского и других русских патрологов делается вывод о неточности идентификации исихастов в качестве платоников либо аристотеликов. Однако выдвигается предположение, суть которого состоит в том, что некоторые явления русской культуры XIX в. могут вполне эффективно рассматриваться в этих терминах.

**Ключевые слова:** Григорий Иванович Недетовский, Отец Забытый, исихазм, исихастские споры, св. Григорий Палама, платонизм, русская культура XIX в.

*E. A. Makovetsky  
Platonists and Aristotelians of the XIV Century:  
Five Works of Grigoriy Nedetovskiy*

In the history of patrology there are diametrically opposite estimates of the importance of a philosophical element in the Hesychast controversy in Byzantium of the XIV century. Meanwhile in the history of the Hesychasm in Russia re some facts concerning the identification of the parties of the conflict as Platonists or Aristotelians. Five works of the little-known Russian writer and patrologist of the XIX century Grigoriy Ivanovich Nedetovskiy are considered in the article. On the basis of the analysis of some writings we come to the conclusion about the inaccuracy of the identification of an Hesychast position as the Platonism or Aristotelianism is drawn. However, the assumption is made that the phenomena of the Russian culture of the XIX century can be considered enough effectively in these terms.

**Keywords:** Grigoriy Ivanovich Nedetovskiy, Otets (Father) Zabytyi, Hesychasm, Hesychast controversy, St. Gregory Palamas, Platonism, Russian culture of the XIX century.

---

\* Евгений Анатольевич Маковецкий — доктор философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, evmak@yandex.ru.

\*\* Исследование выполнено при поддержке РГНФ: проект № 15-03-00 138, «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

Термины «платоники» и «аристотелики» настолько широки, а содержание их настолько зависит от контекста, что было бы слишком сложно и неоправданно использовать их для прояснения некоторых деталей, относящихся к истории русской патрологии. Тем не менее именно на них нам пришлось остановиться по следующим причинам. *Во-первых*, в этих координатах рассматривались исихастские споры в одном из самых влиятельных сочинений русской византистики XIX в., «Очерках по истории византийской образованности» (1891) Ф. И. Успенского (1845–1928). Успенский характеризует исихастские споры в качестве «нового эпизода борьбы аристотеликов с приверженцами Платона» [19, с. 311]. И в целом исследователь Синодика в Неделю Православия утверждает, что «в Синодике последовательно проходит одна и та же черта: борьба аристотелизма и платонизма» [19, с. 364]. *Во-вторых* и в главных, выбранная нами терминология представляет возможность понять исторический казус восприятия исихазма другим русским ученым и писателем — Г. И. Недетовским (1846–1922), ныне забытым. В 1872 г. в Трудах Киевской духовной академии вышло одно из первых в русской патрологии исследований, посвященных исихастским спорам [13]. Статья была написана молодым выпускником академии, она одновременно поражала своей обстоятельностью и обескураживала тем, что ее автор чрезвычайно критически отнесся к исихастским практикам. Попытка выяснить причины, по которым один из талантливых выпускников Православной академии столь низко оценивает древнейшую православную традицию, составляет главную цель нашей статьи. Мы предполагаем, что причины следует искать как в обстоятельствах русской пореформенной культуры, так и в обстоятельствах творческой биографии Г. И. Недетовского, который более не писал патрологических исследований, получил известность в качестве беллетриста (псевдоним — Отец Забытый) и прославился в качестве талантливого педагога.

## Платоники и аристотелики

Несмотря на то что избранные нами термины лишь весьма приблизительно характеризуют позиции сторон полемики о Свете Преображения, сказать, что они совершенно не отражают специфику спора, мы тоже не можем. Поверхностные следы аристотелизма в учении исихастов видит и один из самых глубоких критиков подхода, предложенного Ф. И. Успенским, арх. Василий (Кривошеин). В частности, пишет он, Палама широко использует такие аристотелевские термины, как, например, ἐνέργεια, προσόν (атрибут), σμυβεβηκός (акциденция), ἰδίωμα (свойство), категория и др. (что, добавим от себя, может говорить и о специфике византийского образования того времени).

Дальше чисто формального сходства, однако, дело не идет, — продолжает архиепископ Василий, — и по своему содержанию и основным тенденциям учение св. Григория Паламы несравненно ближе к платоновскому течению философской мысли. Духом платоновского реализма окрашена вся борьба св. Григория Паламы против номиналистического понимания Божественных энергий и свойств как простых понятий нашего ума. Возможно также провести параллель между платоновским учением об идеях и учением св. Григория Паламы о Божественных

энергиях (при всем их взаимном различии). Но все эти философские параллели условны, поэтому ошибочно мнение Ф. И. Успенского (Очерки по истории византийской образованности), видевшего в исихастских спорах продолжение полемики византийских аристотеликов и платоников [6, с. 204–205 прим.].

Тем не менее постараемся кратко представить доводы Ф. И. Успенского в пользу его позиции. На основании анализа статей Синодика, содержащих осуждение учения Иоанна Итала, автор «Очерков» реконструирует антицерковные элементы этого учения, которые и составляют суть «платонизма» XI века: «1) переселение душ, 2) платоновские идеи как реальные бытия, 3) предсуществование душ и творение мира из предвечной материи» [19, с. 151, см. также с. 173]. В целом теоретические построения Итала характеризуются, по мнению автора, «применением теории платоновского реализма» [19, с. 187]. В принципе сходное содержание «платонизма» характерно и для XIV в. Так, по мнению Успенского, цель диалога Никифора Григоры «Флорентий» состояла в следующем: «подорвать значение Аристотеля» [19, с. 260], неудачливым знатоком которого как раз и выступает в диалоге герой, олицетворяющий Варлаама. К началу века, в середине которого разворачиваются исихастские споры, во всяком случае в кругах гуманистов, «в Византии уже довольно строго поставлен был вопрос о недостаточности Аристотеля» [19, с. 263].

Если интерес Варлаама к богословским вопросам состоял «лишь в страстной любви к истине и желании определить отношение познающего ума к исследуемой причине всего сущего» [19, с. 278], то можно предположить, что «спор между Варлаамом и Паламой сводится к толкованию Аристотеля, решаемые в этом споре проблемы относятся к области философии» [19, с. 278]. Приведем здесь одно очень выразительное рассуждение:

По воззрению Варлаама, который является представителем довольно ясно выраженного рационализма, ум человеческий может постигать природу вещей, потому что представления ума тождественны с реальными вещами. Самым безошибочным средством к познанию сущего служит логика... Существует такая тесная связь между стремлением духа к истине и познанием высочайшей истины — Бога... что соединение с Богом тождественно с постижением истины... Но... может ли человек видеть существо Божие и утверждать его существование, как он может утверждать реальность видимых предметов? Здесь и оказалось существенное различие воззрений Варлаама и Паламы. По мнению первого, познание Бога не нуждается в чувственных органах, но сообщается как акт особенного просвещения тем, кто чист сердцем и исполняет заповеди Божии, это есть акт сообщения высшего знания... Палама же и афонские монахи, не признавая за логикой и вообще за внешней мудростью могущественного орудия к познанию причины всего сущего, ссылались на авторитет церковного предания и святоотеческих писаний, как на единственно надежный путь к познанию сущего [19, с. 279].

Выходит, что и Варлаам, и Палама неожиданно оказываются реалистами, или же реалистом (еще более неожиданно) был только Варлаам? Несмотря на некоторую неясность, стоит, видимо, признать, что отождествление реализма с платонизмом и номинализма с аристотелизмом является базой того историко-философского подхода, которым пользуется Успенский. Существуют и очевидные философские предпосылки для такого отождествления: «реализм»

платоновского учения об идеях и «номинализм» аристотелевского учения о двух сущностях. Если следовать мысли В. Кузена, как это делает Успенский [19, с. 177], и видеть в споре об универсалиях основной философский вопрос, то такое сближение вполне возможно. Вместе с тем следует признать, что применение этой философской дихотомии мало способствует пониманию сути исихастской полемики.

Намного больше терминологической ясности мы находим у прот. Иоанна (Мейендорфа). Евагрий Понтийский, впервые «синтезировав учение монахов о молитве» [11, с. 282], научил их тем не менее «пользоваться языком неоплатонизма, который, разумеется, был языком их времени и, следовательно, был неизбежен, но таил в себе опасность отклонения духовности пустыни в направлении, чуждом Евангелию» [11, с. 283]. Этот неоплатонический крен преодолевается влиянием другого основателя исихастской традиции — св. Макария Египетского. И суть отличия их учений заключалась, как пишет о. Иоанн, в антропологических представлениях: если у Евагрия они были неоплатоническими (тело — темница души), то у Евагрия они были библейскими: «человек — цельное существо и входит в общение с Богом как цельное существо» [11, с. 284]. Впрочем, в другом месте о. Иоанн указывает на условность такого разделения:

Наиболее существенным антропологическим аспектом греческой патристики, — сохранявшимся византийскими богословами на протяжении всего Средневековья, — было такое понимание человека, в соответствии с которым он не является независимым существом, а наоборот, вся его «человечность» раскрывается только в том случае, когда он живет «в Боге»... Для выражения этой идеи, — пишет далее о. Иоанн, — разные авторы прибегали к различным терминологиям: оригенистской, неоплатонической, библейской [20, р. 139].

Практически с самого зарождения в монашеской традиции эти два начала — неоплатоническое и библейское — сосуществуют, иногда дополняя друг друга, но по большей части соперничая: «Евагрий и Макарий определили все те основные элементы, которые мы находим в последующей духовной традиции восточного монашества» [11, с. 286]. По сути этот «платонический элемент» в христианстве был окончательно преодолен в том синтезе исихастской традиции, который был осуществлен св. Григорием Паламой:

В корне несовместимый с библейским понятием творения *из ничего* платонизм со времен Оригена был величайшим соблазном для восточнохристианской мысли. Окончательно он был побежден только Паламой, отвергшим всякую автономную реальность между Богом и тварью. Единственной такой реальностью является *сам Бог* в своем свободном снисхождении [11, с. 315].

В пространстве коллизии двух ведущих антропологических традиций — библейской и неоплатонической — о. Иоанн раскрывает содержание исихастских споров. Так, Варлаам, протестуя против «интеллектуального реализма» латинской церкви, занимая позицию «номиналистического агностицизма», сталкивается на Востоке с «мистическим реализмом восточного монашества» [11, с. 303] и, разумеется, нападает на него. В ходе полемики «реализм» монахов

и «номинализм» гуманистов все более проясняются и оттачиваются. В результате Церковь принимает то понимание сути отношения человека к Богу, которое формулирует Палама и которое условно можно называть реалистическим:

реалистическое учение о сверхъестественном познании, независимом от любого чувственного опыта, но дарованном в Иисусе Христе человеку в целом — душе и телу, — могущему уже здесь, на земле, достигнуть предвосхищения конечного обожения и видения Бога не своими силами, но благодатью Божией [11, с. 309].

Как видим, позиция Паламы, если смотреть на нее глазами философа, — антиплатоническая, однако при этом «реалистическая». Еще более явным «антиплатонизм» Паламы становится на примере той ошибки в рассуждениях Варлаама, на которую очень точно указывает о. Иоанн:

...критика Варлаамом исихастской молитвы основывается в действительности на спиритуалистической предпосылке (как и у многих современных критиков), предпосылке, отождествляющей сверхъестественное с нематериальным [11, с. 309].

Учение о бестелесном ( $\tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ), которое Успенский вслед за историками философии называет схоластикой, выдвигает проблему универсалий, решение которой является еще и главной философской задачей, и содержанием спора между номиналистами и реалистами [см. 19, с. 176 и далее]. Кто Палама с точки зрения спора об универсалиях? Вроде бы реалист, поскольку уверен, что в каждой из своих энергий нераздельно пребывает сам Бог. Однако бестелесное вовсе не является предметом его рассуждений: и человек — не одна только его душа, и Бог — превыше ограничений и определений.

Иными словами, если в историко-философском смысле платонизм в борьбе его школьных рецепций (предсуществование душ, дуализм души и тела, посредничество идей в творении мира) безусловно является неправославным учением и «исповедовать» его безусловно вредно, то в смысле чистой метафизики он, может быть, и не безвреден, но в значительной мере неизбежен как инструмент познания. Его положение такое же, как у силлогизмов: считать их единственным путем богопознания — неумно, а совсем отказываться от них — еще глупее. Различие между сверхъестественным и нематериальным, пожалуй, не поддается философскому разумению, а потому и философская разметка исихастских споров тоже достаточно приблизительна.

Возвращаясь, к анализу исихастских споров, который находим у о. Иоанна, заметим, что рассмотрение их сквозь призму двух монашеских традиций — идущих от Макария и Евагрия — лишь одна из систем координат. Автор предлагает и три других, тоже, разумеется, недостаточных для полного понимания явления, но способных в совокупности показать суть исихазма полнее и объемнее. Еще три культурных конфликта (ни хронологически, ни географически не связанных с исихазмом напрямую) дают о себе знать в рамках исихастских споров: 1) между гуманистами и монахами [11, с. 306], 2) между номиналистами и реалистами [11, с. 303], 3) между эссенциалистами и экзистенциалистами [11, с. 314]. И если три эти момента и в дополнение



к ним еще и соотношение монашеских традиций подгонять «для простоты» в схему разногласий между Платоном и Аристотелем, то мы ничего не поймем в сути рассматриваемых явлений средневековой культуры, получив, вдобавок, чудовищно аморфные образы аттических философов.

Однако, несмотря на очевидность предыдущего вывода, позиция Успенского оказывается оправданной при анализе специфики средневековой мысли по отношению к античной, и особенно при современной оценке православности мысли на средневековых Востоке и Западе. Эффективность использования дихотомии «платонизм — аристотелизм» демонстрирует, в частности, Д. Брэдшоу. По его мнению, Варлаам занимает ту позицию, которую для западного богословия делает общепринятой бл. Августин: теофания может быть либо явлением Божественной сущности, либо творением. «Варлаам стал первым, кто осознал принципиальную несовместимость августинова богословия Божественной сущности и исихастского богословия нетварного света» [5, с. 308], — утверждает американский философ. Если для совокупного Запада, следующего логике Августина, «главным способом откровения» оказывается «видение умом Бога как истины» [5, с. 299], то «для Востока высшая форма общения с божественным — это не умственный акт, а участие в жизни и деятельности» [5, с. 345]. Источником такого различия является «платонизм» Августина. «В своей метафизике он [Августин] связан с платоновскими диалогами среднего периода и отводит Богу ту роль, которую Платон отводил идеям. Платоническое понятие бытия как цельности приводит Августина к учению о божественной простоте...» [5, с. 348], — пишет Д. Брэдшоу.

### Платоник или исихаст?

Эта затянувшаяся экспозиция потребовалась нам для того, чтобы еще раз продемонстрировать в общем-то хорошо известную вещь: расстояние между Платоном и школьным платонизмом (равно как между Аристотелем и аристотелизмом) настолько значительно, что допускает такие колебания смысла отдельных определений, когда в результате мы можем достаточно обоснованно спорить относительно философской принадлежности, например, исихастов, почти совершенно не касаясь сути их учения. То, что исихасты могут оказаться и платониками и аристотеликами, разумеется, говорит не о них, а о «платонизме» и «аристотелизме», давно являющихся уже не философскими терминами, а скорее культурными парадигмами. И именно в этом своем нефилософском качестве «платонизм» будет нас интересовать далее. А в качестве культурной парадигмы платоник — это вовсе не всегда соперник аристотелика, а человек — безотносительно к определениям последнего — мечтательный, непрактический, идеалист.

Уточним последнее определение. Х. Л. Борхес, сопоставляя пять интерпретаций «Оды соловью» Джона Китса, удивляется, что ни один из их авторов не понимает простой вещи: «...в неразличимом соловье одной ночи он [поэт] почувствовал платоновского соловья идей» [4, с. 430]. А далее писатель объясняет, как это оказалось возможным:

Все мы, говорил Колридж, рождаемся последователями либо Аристотеля, либо Платона; об английском уме можно сказать, что он из Аристотелева потомства. Для него реальны не отвлеченные понятия, но только индивиды, не соловей как род, а лишь этот конкретный соловей. Естественно (и даже неизбежно), что в Англии «Оду соловью» попросту не поняли [4, с. 431].

Итак, платоники и аристотелики — это даже не реалисты и номиналисты (которых тоже упоминает писатель), но те, кто может видеть платоновского соловья идей, и те, кто вслушивается в трели поющего за окном соловья. «Аристотелик», конечно, не понимает Китса, зато как никто другой ценит индивидуальное и является образцом щепетильности, пишет Борхес.

Возможно, в Англии в первой четверти XIX в. различие между платониками и аристотеликами заключалось именно в этом, однако спустя столетия в России к этому пониманию, пожалуй, добавилась еще и оценка степени прогрессивности. Аристотелик — человек действия, а платоник — часто бесплодный мечтатель. И даже если сочувствие оказывается на стороне последнего, он все равно — в прошлом, будущее — за аристотеликами. Так, в этой (конечно, условной) парадигме можно понимать тургеневских Базарова и Кирсанова. Добавим сюда еще один важный момент: понимание нашей дихотомии не просто чрезвычайно изменилось за прошедшие после исихастских споров века, но, что еще важнее, ни русская, ни английская культуры (на уровне корпораций своих корифеев) уже не были христианскими, они были светскими, в них вопрос о Божественном откровении давно ушел из массовой литературы, а Бог оставался только именем и символом.

Именно в это время жил автор интересного и спорного исследования исихастской традиции, выполненного в стенах Киевской Духовной академии, Григорий Иванович Недетовский. Для оценки его патрологического сочинения («Варлаамитская ересь») мы обратимся к четырем его работам: повести «Миражи» и трем небольшим студенческим статьям, опубликованным в газете «Воскресное чтение», выпускаемой Киевской Духовной академией. Цель нашего анализа этих сочинений будет заключаться в том, чтобы понять, как и почему человек, получивший православное духовное образование, с большой настороженностью относится к исихастской традиции. Примеров такой «настороженности», взятых из «Варлаамитской ереси», мы приводить не будем, достаточно познакомиться со статьей Г. И. Недетовского, чтобы заметить это. А в качестве иллюстрации приведем следующее высказывание арх. Василия (Кривошеина):

Неправильное же понимание их [способов молитвы, принятых исихастами] смысла и значения, которое так часто встречается даже у православных исследователей, основано, главным образом, на том, что обыкновенно принимают за существенную сторону умной молитвы то, что в действительности является не более как вспомогательным средством [6, с. 132–133].

О конкретном фрагменте статьи Г. И. Недетовского, в котором описывается способ умной молитвы, архиепископ Василий пишет:

Недетовский даже не подозревает, что упоминаемый им Симеон Ксерокеркский есть не кто иной, как высокочтимый Православной Церковью пр. Симеон

Новый Богослов — один из величайших мистиков православного Востока... Любопытно, что «художественная» молитва изображается Недетовским как плод болезненно развитого воображения, между тем как в действительности отличительной ее чертой является недопущение каких-либо образов, фантазий и вообще «парения ума» [6, с. 132 прим.].

Мы полагаем, что ключ к пониманию психологического шока, испытанного Недетовским при теоретической встрече с исихазмом, лежит не в области разделения Церкви, потому что в таком случае нам пришлось бы доказывать или опровергать православие Недетовского, что нелепо; а в светской по характеру культуре его времени, воздухом которой дышали даже воспитанники духовных училищ. Мы полагаем, что влияние таких фундаментальных традиций, как исихазм, на русскую светскую культуру второй половины XIX в. было менее значительным, чем влияние того общекультурного направления, которое выразилось в противопоставлении платоников и аристотеликов. Действительно, влияние исихазма — христианское влияние, а использование дилеммы «платоники — аристотелики» может быть вполне светским; первое предполагает напряженную (даже подвижническую) жизнь, а для второго достаточно склада характера, общего жизненного настроения; первое предполагает занятие четкой позиции не только в богословском, но и просто в теоретическом смысле, а для второго, как мы видели, теоретическая жесткость необязательна. Короче говоря, намного легче быть платоником или аристотеликом, чем исихастом, но это вовсе не значит, что платоник или аристотелик — непременно дурной человек. Понижение уровня, с которого производится оценка, может быть основанием для критической оценки какого-то этапа культуры, но не должно становиться поводом для осуждения человека, жившего в этой культуре. Недетовский — это платоник в том смысле слова, который вкладывали в него Колридж и Борхес. К сожалению, нам не удается найти другого основания для того, чтобы понять, почему был обескуражен студент Духовной академии, познакомившийся с исихастской традицией.

Кроме прочего, возможность говорить о русском человеке второй половины XIX в. как о платонике кое-что проясняет и в самой русской культуре. С одной стороны, понятно, что исихастская традиция из отечественной культуры никогда не исчезала (вспомним значимые проявления исихастской традиции в XIX в.: слава Серафима Саровского, новое издание Добротолюбия Феофаном Затворником, расцвет русского монашества на Афоне, необычайная популярность исихастских «Откровенных рассказов странника» и т. д.), с другой стороны, исихазм оказывается чем-то безусловно устаревшим и непонятным для молодого человека, получающего духовное образование в XIX в. Мы можем совместить эти противоречащие факты только в таком представлении о русской культуре того времени, которое предполагает ее жесткую стратификацию: народная культура оставалась православной, а высокая культура стала совершенно светской. Однако кроме того, что эта схема достаточно условна (хотя и правдива), она еще и плохо действует в расширенном временном масштабе: страты сливаются и вновь распадаются, при этом единство национальной культуры тем не менее сохраняется и, как известно, христианство продолжает играть в ней ключевую роль. Мы полагаем, что если невозможно соединить

разрозненные явления национальной культуры с помощью терминологии исихастских споров (исихасты — варлаамиты), то можно использовать для этой цели ту, намного более размытую терминологию, которая уже давно применяется именно на уровне культурных парадигм (платоники — аристотелики). Далее, возможность измерять явления вроде бы совершенно не христианской, а светской «высокой» культуры с помощью схемы «платоники — аристотелики», возникшей и адаптированной для нужд богословия, говорит о том, что христианство — пусть в трудноузнаваемых и сильно деформированных формах — продолжало существовать во всех проявлениях русской культуры. Очевидно, что ценой всех этих деформаций становились коллизии в судьбах людей и в истории страны.

### Какую жизнь прожил Григорий Иванович Недетовский?

Без особого нажима, но среди множества своих сочинений («Всего произведений его не менее 100 печ. листов» — см. Автобиографию Г. И. Недетовского, написанную 1 сентября 1901 г. и отправленную Александру Николаевичу Сальникову [2, л. 5 об.]. В автобиографии Недетовский пишет о себе в третьем лице) автор выделяет именно «Миражи»: «Некоторые произведения Недетовского в свое время производили сенсацию. Так, напр<имер>, “Миражи”, по появлении которых в печати автор получил несколько благодарственных писем и телеграмм» [2, л. 6–6 об.]. Эту же книгу особенно выделяет писатель и критик А. А. Измайлов, автор статьи о Недетовском:

На Забытом лежала благословляющая рука Салтыкова. Он принял и в 1880 году напечатал в своем журнале на первом, почетном месте его «Миражи» [12] — большую повесть, в сущности, роман, остающийся по сей час лучшим произведением Недетовского. О «Миражах» тогда шумели, их сочувственно встретила критика. В читающем духовном мире повесть произвела нечто, похожее на переполох [8, с. 7].

Сюжет «Миражей» прост. Молодой выпускник духовной академии призван служить преподавателем в семинарию. Все, что описывает автор, — работа в семинарии, общение с преподавателями и студентами, влюбленность, женитьба, рождение ребенка, священство — представляется непрерывной чередой разочарований искреннего и наивного героя, Николая Рокова. Во всех своих начинаниях Роков — идеалист и романтик, он прекрасный учитель, друг и муж, подающий надежды ученый, но только при появлении настоящих трудностей в достижении своих целей он от них отказывается. Они так и остаются миражами. И так вплоть до смерти жены, которую Роков уже не смог перенести. Он умер молодым, несчастным, безусловно вызывающим сочувствие.

Обращает на себя внимание то, что «Миражи» — в значительной мере сочинение автобиографическое. Как и его герой Роков, Недетовский родился в семье дьякона. Его дед по матери, именем которого и назвали мальчика, был сельским священником. Отца он потерял рано: в пятилетнем возрасте. С 1856 г. будущий писатель учился в Калужском духовном училище, «жил хотя не в бурсе, но немало страдал от голода и моральных мук» [1, л. 5]. С училищем,

впрочем, у Недетовского связан и целый ряд хороших воспоминаний. Стоит обратить внимание еще на такой немаловажный факт: весьма значительную часть двух своих автобиографий Недетовский посвящает своим учителям. Воспоминаний об учителях нет у Рокова, но это очень хорошо характеризует Недетовского. Зато как Роков всю жизнь был привязан к другу юности Славскому, так и Недетовский в обеих автобиографиях с благодарностью вспоминает дружбу с В. И. Орловым.

Воспоминания о следующем периоде жизни (с 1867 г.) — учебе в Киевской Духовной академии — совершенно положительные и благодарные.

Более других профессоров академии влиял на меня — и своими лекциями и частными домашними беседами — профессор русской истории Филипп Алексеевич Терновский (преподававший церковную историю в Киевском университете). Этот в высшей степени симпатичный деятель возбудил и поддержал во мне склонность к писательству, открывая мне для сотрудничества редактируемый им журнальчик «Воскресное чтение», где и было помещено мною несколько очерков небеллетристического (подчеркнуто Недетовским. — Е. М.) характера [1, л. 7–8].

Мы попытались идентифицировать сочинения Недетовского в этом еженедельном журнале, издаваемом Киевской академией: известно, что он начал публиковаться здесь в 1869 г., что это были его первые публикации [см. 2, л. 4 об. — 5]. Год издания «Воскресных чтений» начинался со дня Пасхи, значит первые статьи нашего автора приходятся на 1869–1870 гг., это 33-й год издания журнала. Подавляющее большинство статей журнала либо подписано инициалами, либо не подписано вовсе. Редкие статьи подписывались полным именем. Три сочинения, изданных в интересующий нас период, подписаны узнаваемо: первое — «Г. Н-ский», а два следующих — «Г. Н.» [14; 16; 15]. С большой долей вероятности мы можем заключить, что эти три статьи (небеллетристического характера), опубликованные примерно с двухмесячным интервалом, были написаны студентом предпоследнего курса Духовной академии Григорием Недетовским.

По чему мы еще можем судить, что эти работы принадлежат нашему автору? Трудно не заметить тематической близости, схожести идейного содержания, даже стилистической близости этих работ и более поздних сочинений Недетовского. Скажем, оценка важности просвещения, данная во второй статье, перекликается с той оценкой, которую дает Недетовский исихазму в «Варлаамитской ереси». Сравним две цитаты:

...невежественный человек, благодаря своему невежеству, выдумывает себе множество совершенно лишних страданий, которыми и без того не бедна жизнь человеческая [16, с. 289];

и

Аскетизм был так развит на востоке, что там существовали особые аскетические правила, предписывающие иногда такие уродливые формы религиозных упражнений, что становится грустно при мысли, до каких странностей может довести человека воображение, развитое до болезненной односторонности [13, с. 329 прим.].

Или две другие:

...жизнь среди бедствий, почти не прерывающихся во все продолжение исторического существования русского народа, должна была оставить глубокий след в его духе и выразиться в его мирозерцании... В жизни русского народа влияние несчастного гнетущего прошлого сказывается тем, что русский человек вообще равнодушен к жизненным неудобствам, мало предприимчив и способен мириться со всяким, даже совсем почти невыносимым положением [15, с. 596];

и

...в описываемую нами эпоху смут и неурядиц в Византийской империи многим грекам было слишком тяжело в своем отечестве, и вот, как наши соотечественники-предки при подобных обстоятельствах «брели врозь» (по выражению челобитных XVII в.), и грекам приходилось «ἀπό λύπης» [«с горя» — пер. Г. Недетовского] брести, куда глаза глядят... [13, с. 341 прим.].

Наконец, типичной, но только не для «Варлаамитской ереси», а для беллетристики О. Забытого и жизни Григория Ивановича Недетовского является фраза об апостольской проповеди из самой первой его опубликованной работы:

...убеждая других, они были так тихи и так кротки в обхождении, что это обхождение их с людьми наставляемыми походило на ласки, которые обыкновенно слышатся в беседе добрых, любящих родителей с любимыми детьми, — или на ласки, замечаемые в отношениях кормилицы к детям [14, с. 65].

Эта тихая ласка, на присутствие которой в апостольской проповеди обращают внимание не все богословы, понималась, кажется, Недетовским как незаметное, но необходимое условие вообще человеческой жизни. Так же мечтал о женской ласке молодой Роков, так нуждаются в учительской ласке семинаристы и даже академики, так стремятся к человеческой ласке герои самых пронзительных рассказов О. Забытого (например «Сговорились» и «Шутник»). Мы можем предположить, что этой незаметной, но такой необходимой ласке находилось место и в жизни Недетовского-супруга, Недетовского-отца и Недетовского-учителя.

С сентября 1871 г. по ноябрь 1879 г. Недетовский был учителем Воронежской духовной семинарии.

А затем, выдержав при Харьковском университете экзамен на звание учителя гимназии по русскому языку и словесности, был назначен учителем этого предмета в Воронежское реальное училище. Здесь же я был потом инспектором. С 1900 г. и доселе <27 октября 1913 г.> я — директор Воронежской 2-ой гимназии [1, л. 8].

Как видим, общая канва жизни Недетовского и его героя совпадают вплоть до 1879 г., когда сочинитель целиком уходит в светское преподавание, а его герой становится священником и умирает. Есть еще одно интересное и вполне ожидаемое, совпадение: молодые люди женятся сразу после академии. Но есть интересное отличие: Недетовский «в 27 лет женился на вдове А. И. Левашовой, имевшей от первого брака пятерых детей» [10, с. 9]. И эта деталь, наряду с его преклонением перед дружбой и наставничеством, тоже очень отчетливо характеризует писателя.

В этом отношении судьба Недетовского — совсем не судьба человека из той культуры, в которой нет исихазма и веры в Божественные энергии. Ими-то — дружбой, заботой и любовью — Недетовский как раз и живет. В отличие от Рокова. Вроде бы Роков и любит, и дружит, но по-настоящему страшный удар, смерть жены, почти сразу прерывает жизнь и самого героя. Кажется, что ему не хватило такой веры, которая есть у исихастов: Бог присутствует в Своих энергиях, и в этом, в том числе, состоит Его забота о нас (ср. с высказыванием св. Григория Паламы: «Соразмерно сообщаемая тем, кто причаствует ей [энергии], она, соответственно способности воспринимающих [ее], посылает им меньшее или большее обоживающее осияние» [7, с. 127]). Любовь и дружба никогда не заканчиваются, никогда не начинаются, они могли бы быть источником силы и даже вечной жизни для Рокова, но он не смог поверить в них по-настоящему.

Наконец последнее. Почему Недетовский не упоминает в автобиографии своего выпускного сочинения? Почему он ни словом не обмолвился о «Варламитской ереси»? Расширим вопрос: почему он сделал все возможное, чтобы его забыли? Эта его тяга к забвению очень бросается в глаза. Вот что пишет один из немногих «прижизненных» исследователей его творчества, с мнениями которого Недетовский был знаком:

Есть в нашей литературе сейчас одно имя, трагичностью судьбы своей превосходящее, пожалуй, все померкшие и забвенные имена. По странной иронии судьбы, по какому-то как бы предведению своей будущей участи, этот писатель взял себе псевдоним, полно выражающий эту будущую участь. Псевдоним этот — «Забывтый»... Надо отдать справедливость писателю, — сам он, если не говорить о его таланте, сделал все для того, чтобы его забыли... Положительно хочется думать, что Недетовский *хотел* своего литературного забвения, — до такой степени Забывтый забыт [8, с. 7].

Или еще фрагмент из другой статьи критика, уже с намеком на ответ:

Недетовский-Забывтый, сумевший трагически поставить тот же вопрос [о драматических переживаниях человека, потерявшего веру] в двух превосходных повестях, действительно забыт так неблагодарно и несправедливо, что его книги за какие деньги не достать на книжном рынке [9, с. 6].

Предположение А. Измайлова состоит в том, что Недетовский стал Забытым, чтобы избежать давления, оказываемого на писателя сочинений из духовного быта:

Может быть, я очень ошибаюсь <...>, но со стороны кажется, что этот писатель настоящего таланта и превосходного знания среды некогда стоял на жутком распутье, сознавая необходимость избрать или путь известности, или путь спокойствия, несовместимый с известностью. Он согласился с Пушкиным, — «быть славным хорошо, спокойным — лучше вдвое». И Забытого забыли [8, с. 7].

Возможно, догадка критика верна: первые публикации Забытого появились еще во время работы Недетовского в семинарии. Но также верно и то, что очень скоро после перехода к светскому преподаванию писать Недетовский почти перестал. Вот что пишет о себе автор: «Больше всего Недетовский писал во вто-

рой половине 70-х годов и в первой половине 80-х, но писательская деятельность его не прекратилась и доселе» [2, л. 2]. В. Н. Болдырев указывает и объективную причину, по которой Недетовский в 80-е гг. стал писать значительно меньше, чем прежде: закрытие «Отечественных записок», с которыми Недетовский начал сотрудничать после ухода из «Вестника Европы» [см. 3, с. 97]. Младший современник Недетовского — Мигель де Унамуно — тоже писал о драматизме поиска и потери веры (см., например, его сочинение «Святой Мануэль Добрый, мученик» [17]). Мы можем предположить, что эта психологическая драма была вообще проблемой европейской культуры XIX в., если об этом так часто пишут и русские, и испанцы (и немцы в лице Ф. Ницше!). Значит, речь идет о какой-то общей христианской боли, переносить которую пришлось и нашему писателю, чье творчество, стиснутое между «Варлаамитской ересью» и «Миражами», — один сплошной трепет. Но вовсе не смертью заканчивается эта болезнь у Недетовского, а педагогикой. Как драматические переживания Недетовского имеют открытую и оптимистическую развязку, так и болезнь культуры, связанная с потерей христианства, *могла бы быть* не такой драматичной, какой она действительно была в России, Испании и Германии, и она еще *может быть* иной. «Все могло пойти по-другому... Ты должен в это верить», — так утешил умирающий губернатор Старк своего помощника из «Всей королевской рати» [18, с. 480]. Такую же *веру* внушают читателю труды и дни патролога, писателя и педагога Григория Ивановича Недетовского.

Подведем итог. Рассмотрение как минимум в пространстве четырех противоречий (две монашеские традиции, номиналисты — реалисты, гуманисты — монахи, эссенциалисты — экзистенциалисты) позволяет о. Иоанну (Мейендорфу) продемонстрировать содержание исихастских споров XIV в. Вероятно, подобная по сложности оптика необходима и нам для того, чтобы понять обстоятельство русской культуры XIX в., в которых искреннее непонимание исихастских практик легко соседствовало с деятельным исихазмом. Полагаем, что схема, в координатах которой возможна интерпретация психологического выбора, совершенного Г. И. Недетовским, может быть приблизительно следующей:

1. Сословность русской культуры (оппозиция высокая культура — народная культура, или светская культура — религиозная культура).

2. Обстоятельства духовного образования в России в XIX в. (оппозиция латинское влияние — греческие традиции).

3. Общекультурные движения (оппозиция западники — славянофилы).

Таким образом, если мы попытаемся понять статью молодого выпускника Академии исходя из тех обстоятельств, что он был представителем высокой светской культуры, получившим образование в духовной школе в то время, когда латинское влияние было еще вполне ощутимо, наконец, что он был западником; то, даже имея в виду всю условность этих ярлыков, мы, возможно, поймем реакцию Недетовского-ученого на события XIV в. несколько лучше.

Наконец, главное: для интерпретации обоих событий — ромейской культуры XIV в. и русской культуры XIX в. — весьма эффективным оказывается противопоставление платоников и аристотеликов. Каким бы размытым и искусственным оно ни было, но сам факт актуализации этого противопоставления для нужд христианского богословия позволяет надеяться на существование внутреннего



единства христианской культуры, по крайней мере на Востоке Европы, по меньшей мере на протяжении пяти веков, и в худшем случае — перед лицом исторических катастроф, ожидавших в недалеком будущем Римскую и Российскую империи.

## ЛИТЕРАТУРА

1. ИРЛИ. Архив С. А. Венгерова. — Ф. 377. — Оп. 7. — № 2546.
2. ИРЛИ. Собрание В. И. Яковлева. — Ф. 357. — Оп. 5. — № 78.
3. Болдырев В. Н. К изучению творчества Г. И. Недетовского (О. Забытого) // Русская литература. — 1971. — № 1. — С. 94–98.
4. Борхес Х. Л. Соловей Джона Китса // Борхес Х. Л. Собрание сочинений: В 4 т. / Сост., предисл. и примеч. Б. Дубина. — 2-е изд., испр. — СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2006. — Т. 2. — С. 429–432.
5. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянских культур, 2012.
6. Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение Св. Григория Паламы // Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды 1952–1983 гг. — Нижний Новгород, 1996.
7. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав / Пер. с греческого и примечания А. И. Сидорова. — Краснодар, 2006.
8. Измайлов А. А. Забытый // Русское слово. — 1911. — № 229. 6 (19) октября.
9. Измайлов А. Хихикающие и рыдающие. // Русское слово. — 1912. — № 290.
10. Кузнецов В. И. «...Служение своему народу» // О. Забытый. Рассказы, очерки, отрывок из повести / Вступ. статья, подготовка текстов, сост. и прим. Кузнецова В. И. — Воронеж, 1982. — С. 5–26.
11. Мейендорф Иоанн. Святой Григорий Палама и православная мистика / Пер. Л. А. Успенской // Мейендорф Иоанн. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. — М., 2003. — С. 277–336.
12. Недетовский Г. И. (О. Забытый). Миражи // Отечественные записки. — 1881. — № 9–11.
13. Недетовский Григ. Варлаамитская ересь // Труды Киевской Духовной академии. — Киев, 1872. — Февр. — С. 316–357.
14. Недетовский Григорий (Г. Н-ский). Святые Апостолы как проповедники слова Божия // Воскресное чтение. — 1869. — № 28, 26 окт. — С. 62–68.
15. Недетовский Григорий (Г. Н.). Добродетель терпения в жизни и пословицах русского народа // Воскресное чтение. — 1870. — № 48, 15 марта. — С. 593–600.
16. Недетовский Григорий (Г. Н.). Ученье — свет, а неученье — тьма (Опыт разработки народных пословиц) // Воскресное чтение. — 1869. — № 37, 28 дек. — С. 287–291.
17. Унамуно М. Святой Мануэль Добрый, мученик. // Унамуно М. Избранное: В 2 т. / Пер. с исп., сост. В. Столбов; вступ. статья, коммент. И. Тертерян. — Л.: Художественная литература, 1981. — Т. 2. — С. 93–128.
18. Уоррен Р. П. Вся королевская рать / Пер. с англ. В. П. Гольшева. — М.: Правда, 1988.
19. Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. — СПб., 1891.
20. Meyendorf J. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. — New-York, 1983.

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ИДЕОЛОГИЯ МОДЕРНА: ИСТОКИ НАУЧНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

Статья обращается к историографии французской традиции истории философии XVII в. — столетия, когда произошло подлинное рождение истории философии в ее современной модификации. Самоосмысление философии Нового времени в ее противопоставлении себя доктринам и интеллектуальным традициям других эпох и регионов, выработка оппозиции старые/новые, новый взгляд на оппозиции христиане/язычники и европейцы/неевропейцы становятся основными объектами авторского рассмотрения. Автор выдвигает тезис о непосредственном происхождении современной формы истории философии из духа и идеологии модерна.

**Ключевые слова:** историография, история философии, Новое время, модерн, рационализм, эклектизм.

*A. V. Dyakov*

*The History of Philosophy and the Ideology of Modern: Origin of the Science Discipline*

The article applies to the historiography of the XVII century French tradition of history of philosophy, when the true birth of history of philosophy in its contemporary modification took place. The main objects of the author's consideration are: the self-reflection of the Modern Age philosophy in its opposition to the doctrines and intellectual traditions of the other ages and regions, the elaboration of the opposition old/new, the new view on the oppositions Christian/Heathen and European/non-European. The author puts forward the theses about the direct origins of contemporary form of the history of philosophy from the spirit and ideology of Modern.

**Keywords:** historiography, history of philosophy, Modern Age, Modern, rationalism, eclecticism.

---

\* Александр Владимирович Дьяков — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, a\_diakoff@mail.ru.

Сократы, Платоны, Филостраты и прочие громкие имена древности смущают и веки веков будут смущать ваш мозг... Вы по-прежнему возвращаетесь к вашим книгам и к вашим великим людям, не оставившим, по вашему мнению, ничего нерассмотренным или неоткрытым.

*Л.-М. Дешан  
«Попытки войти в сношения  
с некоторыми из наших философов  
по вопросу об истине»*

Философия неизменно обращалась к своей собственной истории. Не нужно было дожидаться Ясперса с его утверждением о том, что философия есть история философии, чтобы увидеть, как настойчиво обращается философия к своему прошлому. Поэтому мы никого не удивим, если скажем, что всякая эпоха пишет свою собственную историю философии. Интересно другое: как та или иная эпоха определяет свою современность, а тем самым свое отношение к прошлому. Общие схемы едва ли помогут нам это понять. Общие схемы хороши сами по себе и позволяют достичь стройности и ясности мысли, так что исследователь не тонет в море фактов, а обретает твердую почву под ногами. Однако возможно это только внутри самого исследовательского дискурса, потому что всякая реальная историческая эпоха представляет собой бурлящий котел мнений и суждений, а нашему взору предстает как хаос текстов. Сколько бы ни сетовали авторы Нового времени на то, что древние философы не могли сойтись во мнении и обо всем судили всяк на свой лад, сами они принесли в мир еще большую разногласицу. А значит, как бы ни были удобны схемы, говорящие нам о том, что-де в Новое время происходило ниспровержение старого и утверждение нового, как бы хорошо ни укладывались они в рамки школярской картины истории, нужно помнить о том, что это всего лишь удобные схемы, и ничего более.

Дело совсем не в споре «физиков» и «лириков», и не в противостоянии людей свободомыслящих и догматиков. И тем не менее в полемическом пылу «новые» были склонны именно к такому словоупотреблению. Новому всегда приходится с трудом пробивать себе путь, преодолевая сопротивление старого. Так происходит всегда и во всякую эпоху. Новое всегда кажется определенным слоям общества лучше старого уже потому, что оно новое. А всякое отвержение старого представляется как «прогресс». Те же, кто не увлечен этим культом новизны, выглядят «реакционерами».

В реальности ситуация XVII столетия, конечно же, была намного сложнее. Были настоящие реакционеры, были и подлинные новаторы. Но были и те, кто пытался сделать себе имя, поражая современников критикой всего, что составляло интеллектуальную традицию, и те, кто видел в этой традиции опору подлинной философии и заслон от всякого рода авантюристов и шарлатанов от философии. Традиция явно была перегружена поистине колоссальным количеством схоластических спекуляций, самих по себе внутренне стройных, но ни в малейшей степени не удовлетворявших нужд новой эпохи. От всего этого следовало избавиться, но сделать это так, чтобы не отбросить заодно

и то, что составляло подлинную философию. В общем, пора было заново писать историю философии. И действительно, XVII в. был отмечен не только культом новизны, но и серьезным вниманием к мысли минувших веков, какое и не снилось средневековой схоластике, заинтересованной в незыблемой авторитетной опоре, а не во внимательном изучении этой опоры. В XVII столетии появляется много историй философии, позволяющих людям этого века вписать себя в традицию или, что почти то же самое, заявить о своем разрыве с ней.

Конечно, происходило ниспровержение старого и утверждение нового, как происходит это всегда и везде. Осталось только выяснить, где старое, а где новое. Или, если угодно, где старые, а где новые, ведь вопрос ставился именно так. И на первый, не всегда самый верный, взгляд, ответить на него проще простого: старые — приверженцы авторитета и цитирования древних авторов; новые — их противники. Как будто эти новые не опирались на авторитет текстов и не цитировали древних авторов, зачастую тех же самых. Ведь прилагательное «старые» указывает прежде всего не на обветшалость и несоответствие требованиям сегодняшнего дня, а на устойчивость традиции. Философии же без традиции не существует. Мы уже не раз имели случай сказать о том, что, как бы ни настаивали философы Нового времени на том, что пользуются лишь средствами собственного разума и читают лишь в книге природы, в действительности читали они и много других книг. Разумеется, старых, ведь в том, что касается круга чтения, XVII в. мало чем отличается от прежних столетий. Корпус античных текстов никуда не уходит, а, напротив, все увеличивается благодаря новым переводам и доступности печатных книг.

И вместе с тем появляется новая литература, отражающая растущий как снежный ком поток информации. Это литература, которой и впрямь не было у людей прошлых столетий. Она выражает новый опыт, новое знание, полученное не только и не столько из книг, но и из наблюдения и эксперимента. Правда, такую литературу далеко не все готовы признать философской, и в сочинениях того времени нередко встречается сентенция, с которой трудно не согласиться: физика — не философия, да и математика философии не замена. И здесь возникает дилемма, которую можно было бы назвать школьной, если бы ее не заметили уже современники Декарта и Ньютона: если мы утверждаем, что философия Нового времени порывает с традицией и принимает новые формы, мы должны признать, что она, философия, способна обращаться в науку; если же мы считаем философскую традицию непрерывной, мы должны будем признать, что философия и физика вовсе не одно и то же, а значит, правы те, кто уже в классическую эпоху упрекал новых философов в том, что они ушли от философии. Или, что то же самое: если мы принимаем мысль о способности философии трансформироваться в экспериментальную науку, мы примем и мысль о ее отрыве от традиции и приобретении ею принципиально нового характера; если же мы не готовы принять мысль о возможности превращения философии в науку, мы будем отстаивать непрерывность философской традиции. От того какой вариант мы изберем, будет зависеть не только наше предпочтение «новых» «старым» или наоборот, но и само представление о том, кто здесь философ, а кто не очень. Ведь и в наши времена не всякий готов признать вопрос об атмосферном давлении сугубо философским.

Парадокс: «новые» могут считаться философами, лишь порвав с традицией; но, порвав с традицией, они уже не могут считаться философами. Как же быть? А вот как: придумать новую традицию и вписать себя в нее. То есть написать такую историю философии, в которой наряду с той линией, что представляет традиция и которая и так всем известна, прочертить линию-двойника, представленную теми, кого можно считать непосредственными предшественниками «новых». Более того, эту вторую линию, обеспечивающую «новых» собственной историко-философской генеалогией, следует поставить выше первой. Эта находка, строго говоря, не была такой уж новой. Ведь христианская церковь в свое время проделала то же самое, отобрав среди языческих авторов «своих» и представив историю античной мысли как поступательное приближение к истине Откровения. Так же будет поступать, к примеру, марксизм, отбирающий себе «предтеч» в истории западной культуры.

Итак, истории философии, написанные в XVII столетии, можно разделить на две группы. К первой относятся те, авторы которых привержены старой традиции, а потому преимущественное внимание уделяют древней философии. Новых авторов они либо попросту не замечают, либо выводят как свидетельство общего упадка в философии. Ко второй относятся истории философии, авторы которых показывают превосходство «новых» над «старыми» и/или поступательное развитие новой философии из старой.

Конечно, прежде всего следует вспомнить об историко-философских штудиях Пьера Гасенди или о спорадическом обращении к истории философии картезианцев (да и самого Декарта). Но мы бы хотели поговорить о тех писателях, что прославились своими «историями философии», составившими, по замечанию автора замечательной работы по философской историографии во Франции, которой мы многим обязаны, Дж. Пиайа, отдельный литературный жанр<sup>1</sup>. Эти новые истории философии значительно отличались от прежних тем, что писались с точки зрения четкого разделения между «древними» и «новыми». А их авторы, в отличие от «эрудитов», писавших прежние истории философии, занимающиеся перечислением философских школ древности, были историками философии, стремившимися представить целостную картину развития философии и вписать в нее свой век.

Ораторианец Луи Томассен (1619–1695) был еще, по сути, типичным эрудитом, хорошо знавшим мертвые языки и писавшим как о греческой, так и о «варварской» философии. Он не был историком философии в собственном смысле, но постоянно обращался к истории философии в педагогических целях. Томассен считал классических античных поэтов первыми философами и теологами, повлиявшими на патристику. Он вообще не был склонен проводить резкие границы между христианами и язычниками, между «старыми» и «новыми» авторами. Он стремился примирить доктрины Декарта и Мальбранша с платонизмом и августинианством. Так что из картезианства он принимал лишь те

---

<sup>1</sup> «Панорама французской культуры во второй половине семнадцатого столетия, — пишет итальянский исследователь, — характеризуется наличием множества трудов, которые по разным причинам и с разной степенью основательности можно отнести к “всеобщим историям философии”» [17, с. 3].

идеи, что можно было примирить с августинианством. Будучи поразительным знатоком различных философских школ, Томассен тяготел к эклектизму, беря то там, то тут идеи, представлявшиеся ему разумными и не противоречащими учению Отцов церкви. Философия для него была отражением той мудрости, которой во всей полноте обладает Бог и которая присутствует в сотворенном им мире. Поэтому не имеет смысла противопоставлять религию и философии или «старых» и «новых»; философские доктрины обладают ценностью лишь в той мере, в какой им удастся приблизиться к этой непреходящей мудрости. «Мудрость предшествовала всем книгам и всем школам и дала им рождение» [20, с. 142]. Более того, по мысли Томассена, она присутствует во всякой человеческой деятельности, не исключая ручного труда.

Томассен склонен видеть в истории философии единство, а не разногласию отдельных философских школ. Платоники и аристотелики, считает он, расходятся лишь на словах, а не на деле; то же касается видимого расхождения между стоиками и платониками. В своих сочинениях он обращается преимущественно к древним авторам, находя между ними существенное единство, тогда как проблемы противопоставления «древних» и «новых» для него, по-видимому, вовсе не существуют.

Томассен, — пишет Дж. Пиайа, — предлагает своего рода «философию истории философии» с платоническим или августинианским основанием и приходит к вполне прозрачному утверждению понятия прогресса и историчности человеческой мысли, где объяснения сверхъестественного порядка (провидение) сопровождаются историческими и «натуральными» соображениями [17, с. 70].

Действительно, сочинения Томассена представляют собой весьма любопытный гибрид, где ссылки на божественное происхождение философии и человеческих знаний вообще сочетаются с вполне рациональной историей идей. Школярское мышление побуждает нас сказать что-нибудь об их переходном характере или о смешении старого и нового, однако следует признать, что «старые» истории философии таким образом не писались. Конечно, мысль о божественном происхождении всякой мудрости и о передаче ее человечеству через посредство библейских патриархов можно найти по крайней мере уже у популярного в Европе Иосифа Флавия. В сочетании этой мысли с идеей божественного провидения также мало оригинального. Однако в сочетании с доктриной прогресса, а не просто поэтапного откровения, эти идеи выступают лишь теперь.

За ним следовал другой ораторианец, Бернар Лами (1640–1715), личный друг Мальбранша, у которого он заимствовал различие между опирающейся исключительно на разум философией и основанной на авторитете и на книгах истории [см. 14]. Лами относится к книжному знанию со всем почтением и говорит, что чтение может служить приготовлением к занятиям философией. На двух или трех человек, познакомившихся с мнениями других философов и способных воспользоваться ими к своей пользе или научить других, приходится бесчисленное множество тех, кто блуждает наугад. Для таких людей существуют университеты, где запоминают суждения философов, что позволяет впоследствии заняться науками. А значит, «не следует пренебрегать историей

философии, которая говорит о том, кем были прославленные философы и в чем состояли их учения» [12, с. 237]. Лами четко различает историю философии в целом и историю отдельных философских школ: если прежние писатели брались излагать учения Эпикура (как это сделал Гассенди) или платоновской Академии (Марсилио Фичино), то теперь настало время написать историю философии начиная с Адама и заканчивая Галилео и Декартом. В устах Лами этот призыв означает: оставим историю отдельных школ и сект во имя свободы философствовать. Таким образом, история философии становится у него инструментом утверждения картезианского принципа.

Нетрудно заметить, что то, что мы сегодня назвали бы картезианским редукционизмом, представлялось Лами недостижимым прежде прогрессом: на свете было много отдельных философских школ, каждая из которых учила на свой лад, а вот теперь, обзрев их все и увидев односторонность и ограниченность каждой из них, мы выходим на столбовую дорогу прогресса человеческого знания, ибо отныне мы говорим от лица философии вообще, а не от лица одной из ее сект. От ошибок нас будут беречь строгое следование методу и стремление к систематичности в мышлении. История философии теперь — не какая-то доксография, а всеобъемлющий взгляд на человеческую мысль с ее способностями, недостатками и заблуждениями. Так рождается «критическая» история философии.

Жиль Менаж (1613–1692), которого Мольер вывел в своей пьесе «Ученые женщины» в образе педанта Вадюса, вовсе не был ярким сторонником картезианской доктрины отделения души от тела. Его вообще больше привлекала античная философия, о чем свидетельствует его обширный комментарий к Диогену Лаэртскому<sup>2</sup>. В подготовленную им редакцию текста вошло анонимное жизнеописание Аристотеля, а «История женщин-философов» Менажа была построена по той же схеме, что и книга Диогена, и представляет собой компиляцию сведений о знаменитых дамах, прославившихся своей мудростью, по большей части живших в эпоху античности.

Историю женщин-философов пытались написать и раньше. Так, Георг Хорн из университета Лейдена посвятил целую главу в своей «Historia philosophica» [9] женщинам. Не покидавший дамских салонов Менаж стремился заявить о постоянном присутствии женщин в истории философии, с античности и до его времени. Поэтому его книга, небольшая по объему и вполне способная стать главой в каком-нибудь более обширном сочинении, была выпущена как отдельное издание, а женщины-философы были заявлены в качестве самостоятельного предмета исторического рассмотрения. И сама книга, и ее тема имели быстрый успех и породили подражателей.

Впрочем, не стоит думать, будто история философии сразу же обрела тот сухой академический стиль, к которому мы так привыкли. Она принимала по большей части популярную форму, стремясь служить развлекательным чтением для образованной публики (которая, стоит об этом постоянно помнить, никогда не была особенно многочисленной). Однако и в этом жанре появлялись свои шедевры. К примеру, «Философский театр» Лорана Борделона

---

<sup>2</sup> Это издание сперва вышло в Англии, а уже потом во Франции [3].

(1653–1730), представлявший собой диалоги между знаменитыми философами в духе Лукиана, с приложением сведений об их жизни и учении. В этом театре выступают преимущественно античные философы, но есть пара средневековых (Аверроэс и Арнальдус де Вилланова), пара восточных (Зороастр и Конфуций), а также ряд «новых»: Парацельс, Корнелий Агриппа, Ж. Постель, Коперник, Тихо Браге, Галилео, Кампанелла, Гассенди и Декарт. Борделон опирался не только на сведения античных авторов, но и на суждения своих современников. Прежде всего на такого забытого ныне автора, как Франсуа де ла Мот ле Вайе (1588–1672), который был воспитателем юного Людовика XIV и написал, среди прочего, «Четыре диалога в подражание древним» (1671). Обращение к античным философам стало для него средством воспитания совершенного государя [см. 15]. Кроме того, источником вдохновения для Борделона служили сочинения иезуита Рене Рапена (1621–1687), который помимо работ о янсенизме написал «Размышления о поэтике Аристотеля и о творчестве поэтов древних и современных» (1674). И наконец, весьма вероятно, что Борделон вдохновлялся «Историей женщин-философов» Ж. Менажа (1613–1692) [13], поскольку во второе издание его «Театра» были включены диалоги между девятнадцатью женщинами-философами.

Эти тридцать напечатанных здесь диалогов, — пишет Борделон во введении, — следует рассматривать как естественные сцены, происходившие на Елисейских полях, или как беседы, происходившие между философами, а сюжет их разговоров или взаимный обмен репликами ничего не искажает в том, что они думали о том или ином предмете [1, с. 15].

Диалоги, которые ведут между собой античные авторы, для нас не слишком интересны. Любопытнее диалоги древних и новых философов — Тихо Браге с Аристотелем, Коперника с Демокритом, Теофраста с Декартом и т. п. Однако эти последние весьма коротки, и настоящего столкновения старого и нового в них не происходит. Основной же корпус текстов составляют диалоги античных мыслителей. Для писателя XVII в. их среда привычнее, чем еще не вполне устоявшиеся новые доктрины. Это подтверждает Франсуа де ла Мот Ле Вайе, считавший Сократа «отцом всех философов» и писавший о Сенеке, Юлиане Отступнике и «китайском Сократе» — Конфуции [11, с. 584–705].

Впрочем, различие между древними и новыми авторами было весьма актуально для того времени. Многие писатели предпринимали сравнительные исследования, руководствуясь то своим личным вкусом, то практическими потребностями, а то и политической конъюнктурой. Секретарь Академии наук Жан-Баптист дю Гамель (1624–1706) предпринял сравнение «натуральной» философии у греков, в схоластической традиции и у Декарта. Античные школы дю Гамель разделил на догматические, скептические и акаталептические. Рассуждая об истоках философии, он утверждал, что первую философию Бог внушил Адаму в самый момент его сотворения. От евреев философию переняли египтяне, а от тех — греки. Таким образом, дю Гамель не стремился к резкому размежеванию между старым и новым. Напротив, он стремился вписать новую философию в старую традицию. Любопытно, что он желал при-



мирить между собой не только философские доктрины атомистов и Декарта, но и воззрения древних и новых авторов на природу света и цвета, на происхождение растений и т. п., как он это делает в своих «*Astronomia physica*» и «*De meteoris*». «В действительности мое намерение состоит в том, чтобы подвергнуть испытанию теории многих философов и решить, какие из них представляются нам наиболее правдоподобными; сблизить самые различные позиции; наконец, по возможности примирить взгляды, не столь различные, какими они кажутся на первый взгляд. Ведь применение натуральной философии окажется более совершенным, если форма каждой школы выкажет все свои очертания, а не будет представлять в каком-то тусклом сиянии, как это обыкновенно происходит из-за желания противоречить: всякий, если он не дурак, поймет, что Платон, Аристотель и другие значительные философы не могли видеть все или ничего. Все они стремились к одной цели, хотя и шли разными путями» [4, с. 540–541]. Дю Гамель находит между старыми и новыми философами общность не только в доктринах, но даже в ошибках. Так, он считает, что картезианство и схоластика одинаково неверно трактовали проблему первоначал [4, с. 666].

Для этого автора разделение философов на старых и новых не имеет принципиального значения. Куда важнее для него другой критерий — опора на *principiis rerum naturalium*, основанный на трех когнитивных способностях (разум, воображение, ощущение). В зависимости от преобладающей опоры на ту или иную способность Дю Гамель выделяет четыре рода философов. Первый (Пифагор, Платон и вообще большинство античных философов) опирается на разум и устанавливает первые принципы вещей, которые невозможно выявить, пользуясь воображением или ощущением. Второй (Аристотель и его последователи) устанавливает принципы, которые так же недоступны ни чувствам, ни воображению, предаваясь философствованию в чистом виде. Третий (Демокрит, Эпикур, Декарт и др.) опирается на воображение и устанавливает «простейшие принципы тел». Наконец, четвертый (Фалес и др.) опирается исключительно на чувства. Как подчеркивает Дж. Пиайя, Дю Гамеля интересует не столько противопоставление древних и современных философов, сколько сравнение доктрин Платона и Аристотеля. По этому пути вскоре пойдет Р. Рапен.

Рене Рапен (1621–1687) питал склонность к древним авторам, полагая, что знакомство с их сочинениями развивает вкус и способность здраво рассуждать. Он и сам писал латинские стихи, заслужив прозвище «второго Феокрита». Поэтому и его «Размышления о философии древней и новой» (1676), а равно и «Сравнение Платона и Аристотеля» (1671) представляют собой скорее исторические сочинения, нежели теоретические трактаты. «Сравнение» содержит историю платонизма и аристотелизма, однако симпатии Рапена на стороне римлян, чья литература, на его взгляд, превосходит греческую. Рапен был убежден в том, что отстаивать античную философию (и в частности аристотелизм) — значит отстаивать христианство. В этом был свой резон, ведь в XVII в. критика аристотелизма была во многом критикой церковной доктрины. Так что и выступления Рапена против «новых» были направлены против атеистов и либертенов. Этот иезуит полагал, что нужно быть прежде христианином,

а уже потом философом и что философии нужно учиться именно затем, чтобы стать лучшим христианином.

Впрочем, для Рапена одно не существовало без другого: христианская религия представлялась ему всецело разумной, так что и в философии он видел не опасность для нее, а средство интеллектуального возвышения, позволяющее человеку усовершенствоваться духовно. Так что философия «новых», порождающая сомнения в бессмертии человеческой души и отвращающая человека от сомнения, едва ли может считаться разумной. Самая разумная философия, на взгляд Рапена, это философия Аристотеля, обеспечивающая религию терминологией и дающая метод для размышления. А приспособление аристотелевской философии к нуждам христианства — величайшее завоевание человеческого разума.

Конечно, апология аристотелизма во второй половине XVII в. теперь выглядит как потворство реакционным силам, однако самому Рапену дело могло представляться несколько иначе. Он понимал ограниченность схоластического аристотелизма и выступал за высвобождение способностей человеческого разума. Однако ему претило модное сомнение во всем и бесцельное ниспровержение традиции. Подлинная философия, говорил он, не сводится к химическому эксперименту или к геометрической операции, но требует метафизического основания, которое было у «древних» и которого зачастую недостает «новым». Поэтому лишь хорошее знакомство с античной философией, особенно с Платоном и Аристотелем, позволит развиваться подлинной философией.

Кальвинист Пьер де Виллеманди (1636–1703), которого высоко ценил П. Бейль, был замечательным историком философии, хотя зачастую преследовал цели не столько научные, сколько апологетические. Этот автор выделил в истории философии три периода: «нарождающаяся философия» (от Каина до «варварских» философий и «школы друидов»), «юная философия» (от античных законодателей до греческих и христианских мыслителей) и, наконец, «зрелая философия». В свою очередь, второй период разделяется на три малых периода: «героический» (начинающийся с древних законодателей, занимавшихся, согласно Виллеманди, алхимией, астрологией, натуральной магией и т. п.), «мифический» («баснословный» или «поэтический») и «философский», когда возникает множество школ. Эти школы подразделяются на три общие группы: догматические (перипатетики и стоики), акаталептические (Аркезилай и академики) и скептические (пирронисты). Эту схему Виллеманди заимствует у Секста Эмпирика, у которого ее взял Гассенди (Виллеманди ссылается на обоих). К тому же в географическом отношении он считает возможным говорить об ионийской и италийской школах.

«Современный» период в истории философии начинается с Аверроэса и в значительной мере отмечен развитием аристотелизма. Здесь Виллеманди выделяет три «догматические» философии, между которыми приходится делать выбор его времени: аристотелизм, эпикурейство и картезианство. Сам он терминологически и, быть может, методически ближе всего к картезианству, однако он не делает осознанного выбора в пользу этой доктрины. Он сравнивает все три «школы» и их основателей, стараясь относиться к ним непредвзято, а сам в конце концов склоняется к некому эклектизму: «Рассма-

тривая эти основания и прочие того же рода, нам надлежит, таким образом, обращаться как к древним, так и к новым школам, собирая от каждой из них цветы, чтобы сплести благоуханный венок философии. Таков в общем и будет наш способ философствовать» [21, с. 77]. Эклектизм у Виллеманди также оказывается «школой», основателем которой он по традиции считает Потамона Александрийского.

Понятие «зрелой» философии у Виллеманди шире понятия философии современной, что позволяет ему включить сюда всю средневековую схоластику. Вместе с тем он далек от столь привычной нам схемы, четко отделяющей Новое время от Средневековья и, соответственно, характерные для этих эпох типы философствования. И дело не столько в том, что хронологические понятия, которыми мы так привыкли пользоваться, еще не существовали, сколько в том, что Виллеманди не видел четкой границы между этими эпохами и соответствующими им интеллектуальными традициями — той самой границы, что была придумана позднее. Он видел другую границу, проходящую между приверженцами аристотелевской традиции и ее противниками, т. е. между представителями поздней схоластики и антиаристотеликами Гуманизма и Ренессанса.

Конечно, основной моделью при написании этих историй философии по-прежнему оставалась книга Диогена Лаэртского — текст блестящий, но бессистемный, наполненный занимательными подробностями из жизни знаменитых философов, но не представляющий никакой собственной концепции. Новацией можно считать лишь разделяемое большинством новых писателей убеждение в существовании некой «натуральной» философии, доступной для всех и позволяющей достичь истины, которая дождается своих открывателей. Отсюда берет начало все яснее проявляющееся противопоставление философии отдельных школ и «философии вообще». Впрочем, большинство авторов склонялось к эклектизму, не формулируя сколько-нибудь четкой позиции. С одной стороны, писатели постепенно усваивали картезианство, требовавшее ориентироваться на «книгу природы» и предполагавшее существование универсальной «натуральной» философии, с другой — философия никак не могла оторваться от своей собственной истории, нуждаясь в ней не только и, быть может, уже не столько как в авторитетной опоре, а как в средстве самоосмысления.

Историки философии, ориентировавшиеся на картезианство, сталкивались с историками философии, ориентировавшимися на аристотелизм. Пьер Годар в своем «*Lexicon philosophicum*» (1666) [7] по-прежнему называл Аристотеля величайшим «истолкователем природы» и не видел необходимости отказываться от него. П.-Д. Гюйе (1630–1721) в своем изданном посмертно «Философском трактате» также отстаивал взгляд на философию, не имеющий ничего общего с картезианством: «Когда я в ранней юности взялся изучать философию, я был весьма поражен непрекращающимися спорами философов, на которые уходят все силы; я прислушивался к великим обещаниям философии, которую мне так расхваливали, постижения истины и успокоения духа, вместо этого я вдруг оказался во мраке непроходимого невежества, а спорам не было видно конца. Когда же я, по обычаю своего века, взялся изучать фило-

софию Аристотеля, я был еще больше изумлен тем, что одна лишь философская школа могла породить столь великое многообразие суждений у греков, арабов, латинян, древних и новых» [10, с. 3–4]. Затем он обратился к модному учению Декарта, и оно показалось ему более приемлемым, поскольку опиралось лишь на несколько простых принципов. Однако несогласие философов между собой, критика, которой подверг Декарта Гассенди, и эпикуреизм последнего заставили Гюйе признать ограниченность всех школ и обратиться к истории философии в целом.

Габриэль Ноде пошел другим путем и в своей «Апологии» предложил циклическое видение истории, заявив о «незаметном упадке» перипатетической философии и о неизбежности победы новой философии, которая призвана «разрушить то грандиозное сооружение, которое возводили Аристотель и двенадцать тысяч его интерпретаторов на протяжении многих лет» [16, с. 331–332].

Но многие писатели шли еще дальше, стремясь ниспровергнуть устаревшие, как им представлялось, формы мысли раз и навсегда. Изрядную известность приобрели во Франции труды немецкого писателя Кристофера Геуманна (1681–1764), отличавшего философию от псевдофилософии, признаками которой он считал преобладание спекуляции над полезностью, апелляцию к авторитету, опору на традицию, а не на разум, примешивание к философии всевозможных предрассудков, темный язык и имморализм [8, с. 131–134]. Однако ниспровергали не только аристотелианскую схоластику. Боролись и с новыми учениями. Так, аббат Симон Фуке выступил против «догматизма» Мальбранша и для обоснования своих идей решил заново написать историю античных академиков. «Вульгарной» философии он противопоставил философию Платона и Академии. Платоновская Академия, считал он, не просто одна из многих философских школ. «Ее поистине можно назвать философией на все времена, поскольку, по здравом рассуждении, не будет неразумным приписать ей все лучшее, все самые достоверные результаты, которые только удавалось достичь в любом столетии» [5, с. 3–4]. Не стоит считать, что писатели вроде Фуке были реакционерами, выступавшими против новой философии и ратовавшими за старую. Превознесение Платона в противовес опустылевшему аристотелизму, характерное для ренессансной культуры, в XVII столетии все еще представлялось актуальным. А кроме того, обращение к языческим философам, не адаптированным к потребностям христианской церкви, уже было жестом освобождения, органично вписывавшимся в новую секуляризованную философию.

Как бы то ни было, едва ли возможно говорить о существовании в XVII в. осознанной критической истории философии. Ведь создателей, предпринимавших историко-философские штудии отдельных школ, а равно и тех, кто брался за всеобщие истории философии, не слишком занимала история философии в том смысле, какой придается этому словосочетанию сегодня. Какими бы прилежными архивариусами и собирателями редкостей они ни были, их больше занимала современность. Говоря об Эпикуре, подразумевали Гассенди и его атомизм; ругая манихейство, имели в виду Спинозизм и т. д. Такая история философии очень интересна, поскольку многое говорит о самосознании того времени, в которое она пишется. Не стоит лишь подходить к ней со строгими мерками сегодняшней усредненной, а оттого зачастую довольно скучной истории философии.

Жан де Лануа (1603–1678), взявшись писать историю аристотелизма, проследил историю возвышения этой доктрины начиная с эпохи патристики и до XVII столетия. При этом он старается сохранять нейтралитет в споре между приверженцами аристотелизма и его противниками. Согласно де Лануа развитие аристотелевской доктрины в Париже отмечено «событиями» — всего он насчитывает таких «событий» восемь. Таким образом, он ограничивается отдельными чертами, а не стремится ко всеобщей и всеохватной историографии.

Пьер Кост (1668–1747), друживший с Локком и по его протекции служивший домашним учителем у молодого лорда Шефтсбери, был прежде всего переводчиком. Благодаря ему самая широкая читающая публика во Франции могла познакомиться с некоторыми трудами английского гения (прежде всего «Мыслями о воспитании», «Опытом о человеческом разумении»), ставшего ключевой фигурой для произошедшей в XVIII столетии перемены в интеллектуальном климате Франции. Кроме того, Кост перевел «Опыт о свободе остроумия и чувстве юмора» Шефтсбери и «Оптику» Ньютона. В 1691 г. он анонимно выпустил свой «Полный курс философии», дополненный сочинением картезианца Пьера-Сильвана Режи [2]. Кост открыто стал на сторону «новых», заявив, что древних следует рассматривать как людей простодушных и склонных совершать ошибки. Таким образом, старинная философия несовершенна, а современная значительно превосходит ее. «Первая философия», согласно Косту, возникла на Востоке, однако всерьез он считает возможным говорить о философии начиная с греков, бывших подлинными ее основателями. Приняв традиционную классификацию античных философских школ, Кост утверждает, что весь период после угасания классической греческой философии и до возникновения философии современной господствует платонизм, а затем аристотелизм. Сегодня, настаивает Кост, философия достигла высшей степени совершенства. Это неудивительно, ведь с древних времен она накапливала знания и открытия. Удивляться стоит лишь тому, что в последние несколько столетий философы считали, что древние уже открыли все, так что теперь нужно лишь изучать сделанное ими. Чтобы развиваться, философия должна не опираться на авторитет древних авторов, как это она делала на протяжении многих веков, а пользоваться способностями человеческого разума. Вооруженный своим методом, Декарт открыл больше истин, нежели открылось в предшествующие ему столетия.

Эдмон Пюршо (1651–1734) счастливо сочетал традиционную схоластику, которая во второй половине XVII в. все еще господствовала в университетской среде, с новой философией. В своем «*Institutiones philosophicae*» [18; 19] Пюршо выделяет в истории философии три периода: догреческий, греко-римский и средневековый, и, наконец, современный. В древности выделяются две основные школы: догматики (разделяющиеся, в свою очередь, на ионийцев и италийцев) и академики. Эти последние, ведущие свое начало от Сократа, также со временем превратились в догматиков, образовав школы перипатетиков, стоиков и эпикурейцев. От арабов Европа переняла традицию «новых перипатетиков», или схоластику, господствовавшую до тех пор, пока Галилей не проложил новые пути для философии. Среди современных ему школ Пюршо особо выделяет картезианцев и гассендистов. Впрочем, Пюршо

не видит существенного различия между старой и новой философией. «Гассенди, Декарт, Гарвей, Мальпиги, Борелли и многие другие заново утвердили механическую философию, которую уже возделывали Демокрит и Эпикур, но которая была заброшена на несколько столетий, они же преобразовали ее во многих отношениях соответственно своим надобностям» [18, с. XIX–XX].

Рассмотрев эту блестящую плеяду историков философии, нельзя не упомянуть о том, что философия, пользовавшаяся в век Просвещения большой популярностью, становилась предметом, к которому обращались не только литераторы, но и люди, казалось бы, далекие от изящной словесности. Здесь прежде всего нужно вспомнить гениального инженера Анри Готье, который, помимо трактатов о строительстве дорог и мостов, составил книгу под названием «Библиотека философов и ученых, как древних, так и современных» [6].

В XVII в. рождается новая история философии — критическая. Пока что ее трудно разглядеть за полемикой традиционалистов и антитрадиционалистов. По своей форме она зачастую не слишком отличается от биографических сборников Диогена Лаэртского и Плутарха. И тем не менее даже ориентированные на античность авторы включают в свои сочинения «новых» философов и принимают их сравнение со «старыми». Так рождается квазихронологическая традиция деления истории философии на два периода. Другими словами, даже самые консервативные авторы признают появление новой интеллектуальной традиции, как бы они ее ни оценивали.

Этот процесс многое говорит исследователю об истории философии вообще. Мы можем видеть, как философское движение обзаводится собственной генеалогией и сколь важную роль при этом играет история философии. Философы первой половины XVII в., прежде всего Декарт, попытались вообще обойтись без генеалогии, заявив, что философия может заново начаться с чистого листа, порвав с традицией и обратившись к «книге природы». Во всяком случае, пафос этой новой философии был именно таков. Конечно, происходило это не от непомерной гордыни, а из-за необходимости расчистить место для нового строительства, избавившись от груза, не позволяющего интеллектуалам сказать что-либо отличное от того, что уже было зафиксировано в текстах авторитетных авторов. Такую расчистку строительной площадки производит всякое мощное интеллектуальное движение. Однако вскоре выяснилось, что если экспериментальная наука еще может более или менее обойтись без предшествующей традиции, то философии таковая необходима. С одной стороны, традиция легитимирует философию, обеспечивая ей необходимый статус интеллектуального достижения. С другой — философия нуждается в традиции, дающей ей категориальный аппарат, терминологию и то, что Декарт назвал методом. Но самое главное — философия понимает себя, сознает себя в своей особости или всеобщности лишь соотнося себя с собственной традицией. Так в очередной раз подтверждается тезис о том, что философия суть история философии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Bordelon L. Théâtre philosophique, sur lequel on represente par des Dialogues dans les Champes Elisées les philosophes anciens et modernes, et où l'on rapporte ensuite leurs opinions, leurs reparties, leurs sentences, et les plus remarquables actions de leur vie. — Paris: chez Claude Barbin et Jean Musier, 1692.

2. Cours entier de philosophie, ou système général selon les prinripes de M. Descartes, contenant la logique, la métaphysique, la physique, et la morale. Dernière édition, enrichie d'un très grand nombre de figures, et augmentée d'un Discours sur la philosophie ancienne et moderne, où l'on fait en abrégé l'histoire de cette science. — Amsterdam: aux dépens des Huguétan, 1691.

3. Diogenes Laertius, gr. & lat. cum commentario. — Londini, 1663.

4. Du Hamel J.-B. Operum philosophicorum tomus primus. — Nürnberg, 1681.

5. Foucher S. Dissertations sur la «Recherche de la vérité», contenant l'histoire et les principes de la philosophie des Académiciens, avec plusieurs réflexions sur les sentiments de M. Descartes. — Paris: J. Anisson, 1693.

6. Gautier H. Bibliothèque des philosophes et des sçavans tant anciens que modernes. — Paris: chez Andre Cailleau, 1723.

7. Godart P. Lexicon philosophicum. Item, accuratissima totius philosophiae summa. — Paris, 1666.

8. Hanegraaf W. Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. — Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

9. Horn G. Historia philosophica. — Leiden, 1655.

10. Huet P.-D. Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain. — Londres: chez Jean Nourse, 1723.

11. La Mothe Le Vayer F., de. De la vertu des payens / Œuvres. — Paris, 1662.

12. Lamy B. Entretiens sur les Science, dans lesquels on apprend comment l'on doit étudier les Science, et s'en servir pour se fair l'esprit juste, et le cœur droit. Éd. F. Girbal, P. Clair. — Paris, 1966.

13. Ménage G. Historia mulierum philosopharum. — Lugd, 1690.

14. Michel A. De Gerhard Vossius au P. Bernard Lamy. Rhétorique et cartésianisme au XVIIe siècle // «Ars rhetorica» antica e nuova. — Genova: Università di Genova, 1983.

15. Moreau I. La Mothe Le Vayer, ou comment transformer un ouvrage de commande sur la grâce en défense et illustration des philosophes de l'Antiquité réputés athées // «Parler librement». La linerté de parole au tournant de XVIe et XVIIe siècle / Éd. I. Moreau et G. Holtz. — Paris, 2005.

16. Naudé G. Apologie pour tous les grands personnages qui one esté faussement soupçonnez de magie. — Hague, 1653.

17. Piaia G. The Histories of Philosophy in France in the Age of Descartes // Models of the History of Philosophy (International Archives of the History of Ideas / Archives internationaux d'histoire des idées) / Eds. G. Piaia, G. Santinello. — New York: Springer, 2011. P. 3–92.

18. Pourchot E. Institutio philosophica ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparata: complectens logicam et metaphysicam. — Vol. I. — Paris: chez Goignard, 1700.

19. Pourchot E. Institutiones philosophiae ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae. — Vol. 2. — Paris: chez Ant. Boudet, 1711.

20. Thomassin L. La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrétienne et aux Écritures. — Paris: chez F. Muguet, 1685.

21. Villemandy P., de. Manuductio ad philosophiae Aristotelae, Epicureae et Cartesianae, parallelismum. — Amsterdam: Henry Wetsten, Henry Desbordes, 1685.

## СОКРАТ ВО ВТОРОЙ СОФИСТИКЕ: АПУЛЕЙ «МЕТАМОРФОЗЫ» I, VI–XIX

Интерес сфокусирован на I книге романа Апулея «Метаморфозы», которая, очевидно, скрывает в себе ключ к прочтению и толкованию произведения в целом. Имея в виду собственное признание Апулея в приверженности платоновской философии, а также учитывая принадлежность Апулея к традиции софистики, мы попробуем оценить, насколько серьезна философская (платоническая) ангажированность Апулея, чье имя уже давно называется среди имен платоников II века н. э. В частности, интерес представляет Сократ: не только как один из персонажей I книги, но, и это главное, как фигура, ключевая для интерпретации романа в целом.

**Ключевые слова:** греческая философия, традиция платонизма, интерпретации платоновской философии, Сократ, Вторая софистика, античный роман, латинская литература, Апулей.

*E. V. Alymova*

*Socrates in the Second Sophistic: Apuleius' Metamorphoses, I, VI–XIX*

We focus our interest on the First book of *The Metamorphoses* of Apuleius, which evidently contains the key to the understanding of the novel in general. Taking into account that Apuleius alleges his commitment to the Platonic philosophy and at the same time belongs to the Sophistic tradition we'll try to estimate how serious is his philosophic engagement. We propose to concentrate our attention on the figure of one of the protagonists of the First book named Socrates. We hold that this character is crucial to the whole plot of the novel.

**Keywords:** Greek Philosophy, Tradition of Platonism, Interpretation of Platonic Philosophy, Socrates, the Second Sophistic, Ancient Novel, Latin Literature, Apuleius.

Одно из весьма важных мест в ландшафте истории платонизма занимает Апулей из Мадавры. Причем благодаря не столько ряду философских сочинений, им написанных, сколько, каким бы странным это ни показалось, роману «Метаморфозы».

---

\* Елена Валентиновна Алымова — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, ealymova@yandex.ru.



Текст, зафиксированный письменно, молчит и, как говорил Платон в диалоге «Федр», не может постоять за себя самостоятельно и вынужден говорить голосом и языком толкователя, а толкователи, как известно, бывают разные. Но в виду отсутствия автора именно они вселяют жизнь в молчащий текст. Кто знает, как его интонировать? Какие смыслы извлекать? Серьезен ли Апулей настолько, что сочиняет роман воспитательный, цель которого — внушить читателю мысль о необходимости реформирования всего своего существа в свете правильно понятого блага? А может быть, слова Апулея, сказанные им в прологе к роману — *lector intende, laetaberis* («Читатель, слушай внимательно, и ты получишь удовольствие»), — стоит понимать буквально: перед нами образец развлекательной литературы, девизом которого могут служить слова одного из современных исследователей этого романа: развлечение, а не просвещение? [2, с. 259]. Адептов много как у одной, так и у другой точки зрения. И все приводят очень весомые аргументы. Однако чувство неудовлетворенности не исчезает. И тогда не остается ничего, кроме как от чужих аргументов перейти к внимательному чтению текста самого романа.

Итак, перед нами роман II века н. э., написанный, видимо, между 170 и 180 гг. Его автор называл себя *philosophus platonicus* (Apol. 10, 6; Flor. 15, 2). Это самоназвание обеспечило Апулею место во всех изложениях истории философии и, в частности, истории платонизма.

Структуру романа нельзя назвать случайной. Он состоит из одиннадцати книг. Центральное место в сюжете занимает новелла об Амуре и Психее (IV, 28 — VI, 24). Имена героев явно говорящие. При внимательном чтении нельзя не заметить постоянные отсылки к традиции. Все говорит за то, что перед нами образец *litteratura docta* (ученая литература). Роман Апулея в самых своих первых строчках обещает *permulcere aures* (Auresque ... permulceam (I, 1, 1–2)). Читатель ждет развлечений, удовольствия, но... Наивный читатель, буквально понимающий обращенные к нему слова и удобно расположившийся в ожидании обещанного удовольствия, рискует вместе с героем Луцием превратиться в осла, оказавшись жертвой магии слов.

*Litteratura docta* не только учила, сообщая знания энциклопедического характера, но и требовала читателя определенного склада — *lector doctus*. *Lector doctus* (ученый читатель) должен быть достаточно компетентным, чтобы суметь включиться в организованную автором интеллектуальную игру. Таким образом, *litteratura docta* требует как своей конститутивной части активного компетентного читателя.

Роман Апулея изобилует разного рода симуляциями. Обратим внимание на некоторые из них:

1. Вопросы возникают с самых первых слов романа. Не ясно, кто *Ego loquens*, кто тот, кто употребляет местоимение *я* в самом начале романа. Контекст употребления местоимения *ego* заставляет подумать о том, что дальнейший рассказ будет заключен в рамках диалога, к началу которого к тому же читатель опоздал, однако оказывается, что перед нами монолог — нарратив от первого лица, внутри которого — диалоги. Такая структура напоминает структуру некоторых диалогов Платона. Структура нарратива может быть представлена в следующей схеме: Апулей — автор книги, книга и есть рассказчик, рассказывающий нам историю от имени протагониста Луция, который в свою историю

вставляет рассказы других персонажей, давая их в прямой речи (уместно вспомнить структуру диалога «Пир»).

2. Движущая сила сюжета — любопытство (*curiositas*), желание Луция послушать истории о всяких необычных приключениях. Впрочем, любопытство свойственно не только ему одному — Психея тоже любопытна и тоже попадает по этой причине во всякие перипетии, что дает повод некоторым исследователям считать ее своеобразным двойником Луция.

Одним из персонажей первой книги является Сократ, который, рассуждая о причине своих несчастий, говорит: *uoluptatem gladiatorii spectaculi satis famigerabilis consector in has aerumnas incidi* («Поддавшись страстному желанию увидеть столь знаменитые гладиаторские игры, я угодил в эти несчастья» (Apuleius. *Metam.*, I, 7, 5–6). Перевод цитат из романа Апулея «Метаморфозы» наш. — Е. А.). В тексте часто встречаются слова со значением удивления, которое, как известно, есть начало всякого познания и философствования, однако удивление, которое испытывают герои романа, прежде всего Луций, свидетельствует об их любопытстве и стремлении проникнуть во всякую тайну, что, в принципе, лежит за пределами человеческого.

3. Апулей пародирует платоновские приемы ведения диалога, которые, в свою очередь, нужно всегда иметь в виду, читая самого Платона. Так, в диалоге «Государство» (394c sqq) Сократ различает три вида подражания: дифирамб (гимн), эпос и драма, считая последний самым неправильным, поскольку он не предполагает авторского голоса. При этом сам Платон подражает именно по третьему типу подражания, драматическому, но в свои философские драмы он вводит дифирамбы (например «Пир») или эпос (например «Тимей»).

Далее, в первой книге «Метаморфоз», очевидно, воспроизводится мизансцена диалога «Федр». Еще одна очевидность — аллюзия на «Пир», в последних словах которого утверждается, что поэт-трагик должен также быть и комедиографом. Замечательный финал для диалога, в котором Платон создал такого Сократа, каким мы его знаем.

Алкивиад в облики Диониса, появляющийся на пиру в честь Агафона, приносит прозаический дифирамб Сократу, что само по себе уже странно. Сократ как силен и сатир в одном лице должен был бы сопровождать Алкивиада-Диониса, быть в его свите, на деле же — все наоборот. Алкивиад говорит о том, что нужны труд и усилие, чтобы за уродливой внешностью обнаружить красоту (так и в отношении романа: нужно усилие, чтобы разобраться). Сократ — фигура маргинальная. Платоновский Алкивиад, сравнивая Сократа с силеном Марсием, отмечает необычный инструмент, посредством которого Сократу удается завораживать слушателей, — слова. И это при том, что *εἰ γὰρ ἔθελοι τις τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖεν ἄν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον (...)* ὄνους γὰρ κανθηλίου λέγει καὶ χαλκῆας τινὰς καὶ σκυτοτόμους καὶ βυρσοδέσφας, καὶ αἰεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἄν τῶν λόγων καταγελάσειεν («Если кто захочет услышать речи Сократа, то они, пожалуй, покажутся ему поначалу смешными (...) ведь говорит он о вьючных ослах, каких-то кузнецах, сапожниках и кожевниках, и потому кажется, что он все время говорит об одном и том же, так что всякий, кто не опытен и не умен, пожалуй, рассмеется, услышав эти речи» (Sympr. 221e

1–222а 1). Перевод наш. — Е. А.). Глаза обманывают нас: не то истина, что мы видим, а то, что, при определенном усилии, можем умозреть, а потому не надо слишком доверять им и, добавим, первому впечатлению, возникающему после прочтения текста: слова, словно цикады или Сирены, завораживают, нужно противостоять их чарам.

4. Пожалуй, последнее, о чем уместно сказать в нашем случае. Платон — автор «Апологии Сократа»: Сократа обвиняли в непочитании богов и развращении юношей, Апулей — автор «Апологии», в которой он защищает самого себя от обвинения в преступном использовании магических практик (можно предположить, слов), т. е. предстает в двух ролях одновременно: в роли Платона, и в роли Сократа.

Подводя итог, можно сказать: Апулей пародирует приемы платоновской, как он понимает ее, формы выражения мысли, чтобы отстранить ее. Но зачем? Наш ответ: для того, чтобы заставить читателя посмотреть на платоновскую и платоническую философию в новом ракурсе.

Роман «Метаморфозы» — это высказывание, понять которое — значит вписать его в некий ситуативный контекст, разумеется, отдавая себе отчет в том, что реконструировать эту ситуацию во всей событийности невозможно, мы все же кратко представим основные черты этой ситуации. Для II в. характерна мода на все греческое. С одной стороны, в условиях Римской империи носители греческой культуры пытались сохранить свою идентичность, с другой — среди негреков наметилась тенденция к осознанной рецепции греческой культуры. Греческое прошлое в силу того, что это прошлое, приобретало новые смыслы, превращалось в образец для *παίδεια*. Но принадлежать греческой культуре означало не только подражательно воспроизводить ее формы, но и разделять принципы, в понятие которых входило не просто образование, но и то, что, говоря современным языком, называется ценностями, приверженность которым позволяла человеку становиться *homo humanus*, чтобы быть им, следовало освоить некий канон классических текстов. *Homo humanus* осуществлял свою *humanitas* как *urbanitas*. Образование самого высокого ранга во II в. в основе своей было либо риторическим, либо философским, но весьма часто соединяло в себе риторику и философию. Сосуществование риторики и философии как двух столпов образовательной системы отличает интеллектуальную жизнь ранней империи. Ярким примером тому может служить союз Фронтон и его ученика Марка Аврелия. Фронтон призывал не просто заниматься диалектикой, но подражать красноречию Платона (*De eloquentia* 1. 15). Риторическая ангажированность философского дискурса видна и на примере сочинений Максима Тирского. Кроме того, надо учитывать и способ существования философии: философия в форме философской школы — это особый феномен. Быть философом значит принадлежать какой-то школе, а это, в свою очередь, значит разделять догматику этой школы, ее основоположения, и уметь аргументированно представить наставления, соответствующие этим основоположениям. Отсюда необходимость в риторической выучке. Самым читаемым в широкой среде был диалог Платона «Федр» [3]. Авторитет Платона непререкаем. Как результат — философия Платона становится общим местом.

Такая ситуация, в которой культивируются ставшими классическими образцы, увы, амбивалентна. Каноническое и классическое обречено на две формы

существования, одну — живую и способную порождать новые формы, не застывшую в своей незыблемой идентичности, способную в какой-то момент уступить место маргинальным формам, иначе говоря, активную, и другую — пассивную, позволяющую использовать себя в качестве непререкаемого авторитета. Судьба последней неизбежна — автоматизироваться и превратиться в кич. Увы, нужно признать: классика — первый претендент на то, чтобы стать кичем. Проиллюстрируем только что сказанное примером из области визуального искусства.

Почти все изображения греческих поэтов и мыслителей известны нам по римским копиям. Это означает, что реконструкция несохранившегося оригинала затруднена, так как самое пристальное и внимательное копирование не может создать текст или изображение, воспроизводящее оригинал во всех его деталях. Не может и все тут. Любое копирование, как и любой перевод, — это интерпретация. Создание римских копий осуществлялось в том или ином контексте и, что особенно важно, с теми или иными целями. Вопрос — зачем, остается важнейшим в процедуре *Kopienkritik*. Для какой цели создавались эти копии? Где они выставлялись? Скульптурные копии служили особым целям, отличным от целей, ради которых создавались оригиналы. Греки создавали скульптурные изображения и ставили их на агоре для прославления знаменитых граждан или посвящали в храмы. Причем вплоть до конца Эллинистического периода скульптурное изображение человека подразумевало его изображение в полный рост, греков интересовал человек в целом, и тело имело не меньшее значение, чем голова: оно должно было свидетельствовать о физическом и нравственном совершенстве. Скульптура служила воспитательным целям, а потому через частное должна была выражать общее. Римляне же в первую очередь интересовались скульптурными изображениями голов знаменитых греков. Причем цели, для которых создавались эти копии, были по большей части приватными. Часто заказчик предполагал разместить скульптуру у себя в доме или в саду. Одним — римским интеллектуалам, хотелось иметь молчаливого слушателя или собеседника, напоминавшего о величии греческой культуры. И тогда их интересовали качества копии, хотелось иметь скульптуру, воспроизводящую все детали оригинала. Другим — просто украсить свое жилище и продемонстрировать, что и они не лыком шиты. Такие не требовали точности, важен был сам факт присутствия изваяния, идентифицировать которое позволяла надпись с именем изображенного. Кроме того, на качество копий влияло мастерство скульптора, его отношение к заказу и, видимо, заказчику. Некоторые скульпторы позволяли себе вносить собственные дополнения в создаваемую ими копию. Также нельзя забывать и о вкусах, преобладавших в то или иное время. Однако большая часть римских копий греческих оригиналов представляет собой массовую продукцию, своего рода серийное производство. Бюсты и гермы с изображением греков выставлялись в садах и галереях и были просто элементом декора помещения. В условиях такого рода культуры потребления не стоит и рассчитывать на высокое качество воспроизведения. Греческий мир одних вдохновлял и питал, но таких было меньшинство, других — привлекал к себе как культурный код, что блестящим образом продемонстрировал Петроний в «Сатириконе», и превращался в избитое общее место. Всем хочется иметь авторитетное прошлое, с оглядкой на которое обретать свою культурную

идентичность и идентичность себя как культурного человека. Но такое потребление прошлого, конечно, девальвирует его ценность.

Первый скульптурный портрет Сократа появился, видимо, лет двадцать спустя после его смерти. Формированию этого общего места поспособствует в немалой, а может быть, и в самой решительной степени, Платон, вложивший в уста Алкивиада удивительное описание Сократа, в котором Сократ изображен амбивалентным существом: кажется одним, на деле — другой. И такой облик никогда не уступит своих позиций скульптурному изображению Сократа времен Ликурга (396–323), выполненному Лисиппом: это уже не силен, но воплощение философа, не маргинал, но образец для подражания.

Сократ оказывается протагонистом первой полноценной вставной новеллы в романе Апулея «Метаморфозы». Эта новелла занимает значительную часть этой книги, главы V–IX, т. е. четырнадцать из двадцати шести, и возникает как рассказ одного из попутчиков Луция в доказательство того, что чудеса бывают. А Луций любопытен.

Может возникнуть вопрос: τί πρὸς Πλάτωνα; τί πρὸς Σωκράτην.

И ответ будет таков. Во-первых, платоновский Сократ амбивалентен: за внешним обликом силена скрывается мудрец и само воплощение красоты. Эту амбивалентность нужно учитывать, она ключ к интерпретации романа Апулея, романа, который реализует принцип *simulatio/dissimulatio* (на поверхности не то, что на самом деле). Внимание читателя усиленно привлекается к тому облику или плану, который выражает внешнее, очевидное зрению. Игра подлинности и кажимости — это излюбленная тема софистов, еще древних (Апулей, не надо забывать об этом, принадлежит так называемой Второй софистике). Во-вторых, Сократ в «Метаморфозах» — это культурный топос, и Апулей убивает такого Сократа, убивает как общее место посредством такого ритуала (магических действий, которые совершили над ним колдуньи), который получил бы однозначное осуждение как со стороны настоящего Сократа, так и со стороны Платона, который полагал, что магия опасна, так как манипулирует невоспитанными и необразованными умами (стоит заметить, что Законы XII таблиц осуждали любые формы ведовства).

Ключевое событие этого романа, как нам кажется, — не трансформация главного героя, это текст, адресат которого — не любопытствующий читатель, следящий за развитием сюжета, читатель, который смотрит на все происходящее глазами осла, а *lector doctus*, который может, если приложит усилия, стать *doctior* (еще более ученым). Главную метаморфозу должен претерпеть именно читатель, на глазах которого происходит деконструкция общих мест и идеологий.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Apuleus. *Metamorphoseon Libri XI / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit* M. Zimmerman. — Oxford: University Press, 2012.
2. Harrison S. J. *Apuleius. A Latin Sophist.* — Oxford, 2000.
3. Trapp M. B. *Plato's «Phaedrus» in second-century Greek Literature // Russel D. A. (ed.) Antonine Literature.* — Oxford, 1990.

## АВТОР ИСТОЧНИКА «Y» В КНИГЕ БЫТИЯ КАК ПРОВОЗВЕСТНИК И ИДЕОЛОГ СОЗДАВАЕМОЙ ДАВИДОМ ИЗРАИЛЬСКОЙ ИМПЕРИИ\*\*

На основе анализа ряда пассажей из книги Бытия, относимых сторонниками «документальной гипотезы» к так называемому «источнику Y», а также нескольких других идеологически близких к нему текстов Пятикнижия, высказывается предположение, что автор данного «источника» выступил в начале царствования Давида в качестве провозвестника и идеолога создаваемой тем Израильской империи.

**Ключевые слова:** «документальная гипотеза», источник Y и его имперская идеология, Завещание Иакова (*Быт.*, гл. 49), государство Давида, раскопки в Хирбет-Кейафе.

*I. R. Tantlevskij*

*The Author of Source «Y» in Genesis as a Proclaimer and Ideologist  
of the emerging Israeli Empire being created by David*

On basis of the analysis of some passages from *Genesis*, which are attributed by the supporters of the «documentary hypothesis» to the so-called «source Y», as well as proceeding from several other texts of the Pentateuch closely connected to it from the ideological point of view, the present author supposes that the writer of this «source» acted as a proclaimer and ideologist of the emerging Israeli empire in the beginning of David's reign.

**Keywords:** «documentary hypothesis», the source Y and its imperial ideology, the Testament of Jacob (*Gen.*, 49), David's state, excavations in Khirbet Qeiyafa.

---

\* Тантлевский Игорь Романович — доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры Санкт-Петербургского государственного университета, директор Международного центра библеистики, гебраистики и иудаики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; tantigor@mail.wplus.net.

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00 062 «Формирование культуры в диаспоре (на примере еврейской, армянской и греческой диаспор)»).

Так называемый источник Яхвист (сокращенно обозначаемый как **Y** — по начальной букве Тетраграмматона — Имени Бога YHWH, засвидетельствованном в данном источнике с самого начала его повествования) является, согласно «документальной гипотезе», одним из четырех основных письменных источников Пятикнижия. Исследователи датируют источник **Y** в диапазоне приблизительно пятисот лет [см., например: 16, с. 9–27; 12, с. 48–50; 4, с. 11–98, 305–313 и др.]. Так, например, Г. фон Рад [15, с. 1–78] и его последователи [ср., например: 19, с. XXVII] рассматривали автора источника **Y** в качестве придворного историка эпохи «Соломонова просвещения», который работал около 950 г. до н. э. и стремился в своем сочинении обосновать «легитимизацию» объединенного Израильского царства. Ряд исследователей, начиная еще с Ю. Велльхаузена, полагают источник **Y** памятником иудейской придворной историографии допленного периода, т. е. датируют его IX–VII вв. до н. э. [ср.: 7, с. 12]. По мнению Х. Х. Шмида [17], источник **Y** не мог быть создан ранее VII в. до н. э., ибо его автор, как представляется этому исследователю, знал идеи пророков VIII–VII вв. до н. э., в то время как пророки не были знакомы с источником **Y**. Наиболее же поздние датировки данного документа относятся т. н. библейскими минималистами к периоду вавилонского плена (VI в. до н. э.), и даже к слеполенному периоду (V в. до н. э.); «дополнения» же и отдельные ревизии источника **Y** продолжались, с их точки зрения, вплоть до конца IV в. до н. э. [см., напр.: 20; 21; 22; ср.: 13; 14, с. 209–230]. Некоторые исследователи выделяют в источнике **Y** две параллельных традиции — **Y I** (первоначальный источник, называемый также: «номадическим»; «южным»; «светским») и **Y II** [см., напр.: 5, с. 258; 2, с. 403 и сл., 419 и сл.].

По подсчетам К. Левина [ор. cit.], около 82 процентов текста источника **Y** приходится на книгу Бытия. В этой связи отдельные исследователи ограничивают присутствие данного источника в Пятикнижии текстом кн. Бытия или даже только главами Быт. 1–36 [11, с. 249–330]. С другой стороны, по мнению Р. Е. Фридмана [9], текст источника **Y**, наоборот, выходит за пределы Пятикнижия, и его части можно обнаружить в книгах Иисуса Навина, Судей, 1 и 2 Самуила и 1 Царей (= 1–3 Царств).

Источник **Y**, используя как изустные, так и записанные предания и эпос (например, Книгу войн Господних; Числ 21: 14–15), помещает древнейшую историю Израила в широкий контекст общечеловеческой истории, начиная с антропогенеза (рассказ об Адаме и Еве). Произведение автора источника **Y** обнаруживает глубокий интерес к южному региону страны (территории колена Йехуды); в частности, именно он содержит основные материалы о патриархе Аврааме, обычно ассоциирующемся с Южным Ханааном. Этот источник утверждает традицию о двенадцати сыновьях Иакова-Израиля — эпонимах двенадцати колен (племен) Израиля, и репрезентирует прямое легитимное генеалогическое преемство по линии: Авраам — Исаак — Иаков-Израиль. В данном источнике эксплицитно выражен этический характер иудаистской монотеистической религии. Из всех других источников Пятикнижия он представляется наиболее «антропоцентричным», одновременно утверждая

неисповедимость Высшего Замысла и аподиктичность его реализации, веру и покорность Верховной Силе. В этом источнике личности, персонифицирующие народ Израиля, оказываются орудиями формирования мировой истории.

Думается, что автор источника Y в своем труде не обосновывает легитимность уже построенного государства Израиль примерно за два десятилетия до его распада (произошедшего около 931 г. до н. э.), как полагал Г. фон Рад и его последователи, — он, как нам представляется, работает примерно на полстолетия раньше, в самом конце XI — начале X в. до н. э., т. е. в начале царствования Давида (ок. 1009[1002/1]–971 гг. до н. э.), и является идеологом *становящейся* Израильской империи, вероятно, первой в мировой истории. (В исторической науке первой империей обычно называют Ассирийское царство, возникшее в IX в. до н. э.) Думается, что, во многом, автор не констатирует успехи государственного строительства и территориальных приобретений, а *вдохновляет* царя и его окружение, народ Израиля на эти будущие свершения, подобно тому, как через полтысячелетия, в период персидского владычества в Иудее, пророки Аггей и Захария будут вдохновлять в конце VI в. до н. э. вернувшихся из вавилонского плена иудеев не только восстановить Храм в Иерусалиме, но и возродить великое государство:

Скажи Зеруббавелу (потомок Давида. — *И. Т.*), наместнику Иудеи, так:

«Потрясу Я небо и землю;

и опрокину престолы царств,

и уничтожу силу царств у народов,

и опрокину колесницы и колесничих,

и падут кони и всадники их —

каждый — от меча брата своего.

В тот день, —

слово Господа воинств, —

Я возьму тебя, Зеруббавел, сын Шеалтиэла, раб Мой, —

слово Господа, —

и сделаю тебя подобным (перстню-)печатке (Моей);

ибо тебя избрал Я», —

слово Господа воинств (Агг 2: 21–23; см. также, напр.: Зах 3, 6, 8–9).

При этом автор источника Y использует древние обетования и традиции, в ряде случаев, вероятно, редактируя и коррелируя их со своей важнейшей установкой — вдохновить сограждан на построение в будущем великого государства. Ниже мы приводим как наши соображения касательно датировки создания источника Y, так и относительно его *Sitz im Leben* в целом.

## II

1. Акцентированное употребление автором источника Y — представителем южного колена, Йехуды, — в повествовании об Иосифе имени «Израиль» (вместо «Йаков», как в ряде параллельных мест в других источниках), на наш взгляд, однозначно указывает на период единого Израильского царства как на время создания его произведения. Ведь «Израиль» как общее обозначение северных колен (возможно, не всех, а только «клиентов» Эфраима) встречается



уже в надписи на Стеле фараона Мернептах (конец XIII в. до н. э.). В эпоху отдельных царств «Израиль» — это наименование Северного царства, наряду с названиями «Иосеф» и «Эфраим». Трудно себе представить, чтобы такой подход автора источника Y — представителя колена Йехуды — мог иметь место как до образования единого Израильского царства, так и после его распада.

Именно источник Y содержит рассказ об обретении Йаковом в борьбе с *ʿĕlōhîm* имени Израиль (Быт 32: 24–32 [25–33]), ставшего впоследствии обозначением народа и государства. (ср.: Быт 35: 10 [«P»].) Какова бы ни была первоначальная этимология данного имени [ср.: 1, с. 17–19], в эпоху государственного строительства, войн, территориальной экспансии каждый израильтянин легко мог увидеть в нем значение «Да сразит Бог», «Бог сразит/сражает» (*Йисрэ/а-Эл*) sc. врагов носителя этого имени, в данном случае — государства Израиль. Поскольку новое имя призвано было знаменовать собой важный поворот в жизнедеятельности его носителя, качественное изменение его функций (ср. традицию принятия восходящим на престол царем тронного имени [19, с. 127]), рассказ автора источника Y, возможно, имплицитно подразумевал наступление для Израиля новой эры в его борьбе за доминирование в Восточном Средиземноморье:

Не Йаков должно быть впредь имя твое, а Израиль (*yisrāʾēl*), ибо ты боролся (*sārītā*) с *ʿĕlōhîm* и людьми (*ʾānāšîm*), и превозмог (ср. синод. пер.: «...и <людей> одолевать будешь». — И. Т.) (Быт 32: 29 [28]).

2. В книге Бытия (15: 18–21) источник Y сообщает о том, что «Господь заключил Завет с Авраом (позднее названным Авраамом. — И. Т.), сказав:

Потомству твоему даю Я землю эту, от Египетской реки (*nāhār*) до Большой реки, реки Евфрат: кенеев, кенизеев, кадмонеев, хеттов, перизеев, рефаимов, амореев, ханаанеев, гирашеев и иевусеев.

Территорию от «Египетского потока (*naḥal*)» до Евфрата занимало/контролировало, согласно библейским историческим повествованиям, Израильское государство уже при царе Давиде [см., напр.: 2, с. 142 и сл.]. Исследователи обычно предлагают в данном пассаже эмендацию, читая вместо «Египетская река» (*nāhār*), т. е., Нил, «Египетский поток» (*naḥal*; поток, ручей, вади; ср., например: Числ 34: 5; И. Нав 15: 4, 47), имея в виду Вади эль-Ариш, отделяющий Ханаан от Синайского полуострова. Однако в рамках государственно-«имперской» идеологии (см. ниже) автора источника Y, вероятно, допустимо и ожидание им того, что территория Израиля будет включать и землю «Гошен» — регион «пастухов»-скотоводов (ср.: Быт 46: 34; 47: 1–6) — на востоке Нильской дельты, где израильтяне проживали в свое время несколько столетий (ср.: Быт 15: 13). Немного ранее (Быт 13: 10) автор источника Y выражает свое восхищение «землей Египта», упоминая о ней в параллелизме с «садом Господним». А в Быт 12: 10–20 он приводит рассказ о том, как Сара (букв. «правительница», «княгиня»; аккад. «царица») даже стала на время женой фараона.

Знаменательно, что приведенный в Быт 15: 18–21 список народов, которые будут подвластны потомкам Авраама, т. е. израильтянам, — это несколько расширенный по отношению к «стандартному» список тех, кто

проживал, главным образом, на территории собственно Ханаана (ср., например: Втор 7: 1; И. Нав 3: 10 и 24: 11) до прихода сюда израильтян. В частности, из Библии мы узнаем, что в начале своего правления Давид присоединяет к Израильскому царству ханаанейские города Шаронской и Изреэльской долин и Галилеи. В результате раскопок, проводившихся в Бет-Шеане, Мегиддо, Хацоре, был обнаружен густой слой пепла, который отделяет наслоения конца XI в. до н. э. от наслоений начала X в. до н. э., что интерпретируется как свидетельство разрушительной войны, сопровождавшейся уничтожением большей части зданий в данных городах. Но ни аммонитян, ни моавитян, ни эдомитян, ни арамеев Цовы и Дамаска и т. д., т. е. тех, кого громил и покорял Давид в течение последующих десятилетий своего царствования *за пределами* Израиля, в этом списке нет — точнее, может быть, *еще* нет: территория Израиля от Нила до Евфрата — это пока проект сподвижника Давида, автора источника Y (а земля «Гошен» не вошла в государство Давида).

3. Тексты Быт 12: 1–3 и 18:18 являются одним из самых убедительных свидетельств в пользу того, что источник Y составлялся/создавался/редактировался в эпоху единого Израильского царства, превращающегося в государство имперского типа. Во всяком случае, здесь автор этого источника, вероятно, предстает именно как идеолог государства такого типа:

Уходи из страны своей,  
из места рождения своего, из дома отца твоего,  
в землю, которую Я укажу тебе (ср. Аврам. — И. Т.).  
И Я сделаю тебя великой нацией (gôu),  
и благословлю тебя, и возвеличу имя твое —  
станешь благословением!  
Я благословлю тех, кто благословляет тебя,  
а проклинающего тебя — прокляну!  
Тобою благословятся  
все сообщества земли (*mišpēhōt hā- 'ādāmāh*)! (Быт 12: 1–3).

Исходя из того что первоначальными значениями слова *mišpāhāh* являются: «категория», «класс», «подразделение», Э. А. Спейзер справедливо, на наш взгляд, указывает, что «акцент здесь делается на политических сообществах» [19, с. 86]. Показателен также текст Быт 18: 18, где тот же источник приводит следующие слова Господа:

Авраам непременно станет нацией (gôu) великой и могучей (или «многочисленной»; ср. также: Быт 15: 1. — И. Т.), и благословятся им все народы земли (*gôyē hā- 'āreš*).

В отличие от слова *'am*, «народ», термин *gôu*, «нация», — по преимуществу политический и предполагает государственно-территориальное образование, этническое родство кланов, языковую общность [18, с. 157–163; см. далее, напр.: 8, с. 843–846; ср., однако: 10, с. 133–138 (в этом издании можно также найти подробную библиографию вопроса)]. Иными словами, согласно обетованиям, засвидетельствованным в Быт 12: 1–3 и 18: 18 (см. также: 22: 17–18, 26: 4, 28: 14; ср.: 15: 1), Израиль должен стать титульной нацией большого государственного образования, простиравшегося, согласно Быт 15: 18–21, от «от Египет-

ской реки до Большой реки, реки Евфрат». И генеалогия потомков Авраама, главная линия которой идет через Исаака к Израилю, а priori легитимизирует эту доктрину. (Так называемый Священнический источник впоследствии, развивая эту идею, коррелирует само имя Авраам с понятием «отец многих наций (*gôyim*)»; Быт 17: 5.)

4. Одной из загадок автора источника Y является то, что в своем рассказе о создании мира и первой пары людей — Мужчины/Адама и Женщины/Евы (Быт 2: 4b — 3: 24) — он систематически употребляет сочетание YHWH 'Ēlōhîm, т. е. в традиционной интерпретации: Господь Бог. Исключение составляет лишь диалог Змия и Женщины (Быт 3: 1–5), в котором оба собеседника используют только термин 'Ēlōhîm/ 'ēlōhîm (ср.: Быт 3: 5), что, вероятно, с точки зрения автора источника Y, объяснялось соображениями благочестия, а также боязнь собеседников произносить Имя Творца вслух в Саду Эдена. Обращает на себя внимание тот факт, что за пределами рассказа автора источника Y о созидании мироздания и человека сочетание YHWH 'Ēlōhîm в Пятикнижии более нигде не встречается — за исключением текста Исх 9: 30, где Моисей использует его один раз в своей речи, обращенной к фараону. По мнению исследователей, первоначально в источнике Y в Быт 2: 4b — 3: 24 употреблялся в соответствии с обычной практикой его автора только Тетраграмматон, а обозначение 'Ēlōhîm, Бог, было добавлено редактором для корреляции этого повествования с открывающим Пятикнижие рассказом Священнического источника о сотворении мира и человека, использующим термин 'Ēlōhîm (Быт 1: 1–2:4a). Высказывается также предположение, что слово 'Ēlōhîm выступает в Быт 2: 4b — 3:24 как детерминатив — «Бог» — при Тетраграмматоне [19, с. 15 и сл.]. Однако в таком случае возникают вопросы. Почему данное сочетание многократно используется только в этом рассказе? Нужен ли израильтянину «детерминатив» при Имени YHWH, чтобы понять, что речь идет о Боге?

При ответе на эти вопросы надо иметь в виду, что Быт 2: 4b — 3: 24 содержит рассказ о *вселенских* примордиальных событиях: космогенезе, антропогенезе и пребывании первой пары людей в Саду Эдена — до ее изгнания из него и познания Адамом Евы, т. е. до момента, предполагающего и знаменующего последующее разделение людей на семьи, роды, этносы. Можно допустить, что в данном тексте (возможно, первоначально предназначавшемся для самостоятельного функционирования) историк эпохи единого Израильского царства — автор источника Y — обращается не только к иудейско-израильскому читателю, почитателю YHWH-Господа, но и к международному — ко всем (будущим) неизраильским подданным государства; именно для последних он и «поясняет», что YHWH — это 'Ēlōhîm (слово, понятное тогда всем семитам и несемитам), Который является единственным Творцом «земли-и-неба» (Быт 2: 4b), т. е. Вселенной (ср. гендиадис «небо-и-земля» в Быт 1: 1, 2: 1 и 4a [Священнический источник]). Тем самым, возможно, автор источника Y готовит почву для единой религии (будущей) империи. Показательно в связи с этим, что единственное использование сочетания YHWH 'Ēlōhîm в Пятикнижии за пределами Быт 2: 4b — 3: 24 — в книге Исхода (9: 30) — засвидетельствовано при обращении именно к иноземцу — фараону, т. е., вероятно, употреблено

здесь, исходя из тех же соображений (если, конечно, это не просто единоразовое воспроизведение ставшего широко известным сочетания).

Выдвигаемая в документе Y идея моногенеза языка (Быт 11: 1–9; рассказ о вавилонском столпотворении), который, судя по предшествующим главам книги Бытия, был еврейским (Исайя называет язык евреев «ханаанейским» — Ис 19: 18), возможно, призвана обосновать легитимность языка евреев в будущей Израильской империи как единого государственного языка и средства межнационального общения.

### III

Сейчас невозможно сказать с определенностью, являлся ли автор источника Y составителем и редактором Завещания Яакова-Израиля (Быт 49: 1–27), но по ряду идеологических аспектов это поэтическое произведение в дошедшем до нас виде весьма близко к нему. Во всяком случае, историко-идеологический фон Благоговения Яаковом Йехуды (Быт 49: 8–12) позволяет говорить о том, что данный текст в существующей редакции составлен в эпоху единого Израильского царства при Давиде, а стих Быт 49: 10 («Не отойдет скипетр (*šēbet*) от Йехуды, и жезл (*mēhōqēq*) от ног его...»); см. подробно о возможных интерпретациях данного пассажа в: [3]) относится к самому Давиду, происходившему из колена Йехуды.

Йехуде в Завещании Яакова, по сути, отдается первенство среди колен Израиля (см.: Быт 49: 3–7); в Быт 49: 8–9 говорится о том, что Йехуду «будут восхвалять» братья его и пред ним «простираются ниц», а сам он трижды аллегорически сопоставляется со львом, являющимся символом царской власти (ср., напр.: Притч 19: 12; ср. также: Мих. 5: 8). В Быт 49: 20 упоминаются «яства царские». В то же время Йосеф, т. е. колена Эфраима и Менаше, входившие в состав единого царства Давида и составлявшие основу северян, также всячески восхваляются (Быт 49: 22–26), что вряд ли было бы возможно в период отдельных царств, Северного (Израиль) и Южного (Йехуда), но было политически важно для единого государства. Но Йехуда не только главное колено среди других колен Израиля — его «рука на затылке врагов» его (Быт 49: 8), «и ему — покорность народов» (Быт 49: 10), что может свидетельствовать о намерении установить контроль единого Израильского царства над другими государственными образованиями. (Совершенно иная корреляция между Йехудой и Йосефом зафиксирована в Благоговении Моисея; ср.: Быт 33: 7 и 13–17.)

Как нам представляется, есть один убедительный аргумент в пользу того, что составителем/редактором Завещания Яакова-Израиля был именно автор источника Y. Переход первородства к Йехуде обосновывается составителем Завещания тем, что первый сын Яакова-Израиля Реувен «осквернил» «ложе своего отца» (Быт 49: 4), а два других старших брата, Симон и Леви, отличаются неоправданной жестокостью (Быт 49: 5–7). В первом пассаже содержится явная реминисценция рассказа о том, как Реувен переспал с Билхой, наложницей своего отца, Израиля (Быт 35: 21–22), а во втором — аллюзия на бойню, учиненную в Шехеме Шимоном и Леви над беспомощным в тот момент вследствие только что совершенного обрезания мужским населением этого города, о чем

говорится в Быт 34: 24–31. Но оба рассказа принадлежат автору источника Y, и в Библии об этих событиях рассказывает *только* он.

Идеология строящейся империи Давида, вероятно, находит свое отражение и в оракулах моавитского провидца Бил'ама, сына Бе'ора (синод.: Валаам, сын Веора; историчность этой личности подтверждают фрагменты его сочинения, обнаруженные при раскопках в Телль Дейр Алла в Заиорданье). В речениях Бил'ама содержатся благословления Израилю и предрекается его великое будущее:

...Как прекрасны шатры твои, Йаков,  
жилища твои, Израиль!  
Как долины расстилаются они,  
как сады при реке,  
как алойные деревья, насажденные Господом,  
как кедры при водах.  
Прольется вода из ведер его,  
и семя его (будет) как великие воды;  
превзойдет Агага (царь амалекитян; здесь, вероятно, он олицетворяет  
врагов Израиля. — *И. Т.*) царь его,  
и возвысится царство его... (Числ 24: 5–7).

Бил'ам предсказывает победу израильтян над Моавом, Эдомом и другими землями и народами (Числ 22: 2–24: 25; Втор 23: 5–6; И. Нав 24: 9–10; Неем 13: 2). Согласно 2 Цар, 8 = 1 Пар, 18, эти территории будут покорены царем Давидом. Особое место в развитии идеологических представлений древних израильтян получает фрагмент из оракула Бил'ама (Числ 24: 17), относившийся к израильскому царю, *ex hypothesi* Давиду:

Вижу его — но не теперь;  
зрю его, но не близко.  
Проществует (Септуагинта, Пишитта, Вульгата  
читают *zārah*: «воссияет». — *И. Т.*) звезда от Йакова  
и восстанет скипетр (*šēbet*; или: «комета» (*šāḥiṭ*). — *И. Т.*) от Израиля.  
И раздробит виски Моава,  
и череп(а) всех сынов Шета;  
и Эдом окажется под владычеством,  
Сеир — враги его («скипетра»-главы Израиля. — *И. Т.*) —  
окажется под владычеством —  
когда Израиль проявит силу.  
И станет владычествовать (муж) от Йакова,  
и разрушит остаток город(ов).

#### IV

Сила многогранной личности Давида и его военно-политический гений оказывали колоссальное влияние не только на его современников, но и на потомков: именно это, вероятно, сыграло первостепенную роль в том, что основанная им династия — «дом Давида», несмотря на все перипетии истории и особенности его преемников, процарствовала около четырехсот лет; да и столетия спустя

евреи все еще продолжали ждать ее восстановления «сыном Давида». Для сравнения: в Северном царстве (Израиль), просуществовавшем около двухсот лет и окончательно разгромленном в 722 г. до н. э. ассирийцами, девятнадцать правивших там царей принадлежали к десяти различным родам или династиям.

Историчность личности царя Давида и широкую известность его могучей династии («дом Давида»), отрицаемые «минималистами», блестяще подтвердила обнаруженная в Тель Дане арамейская стела (фр. А и В 1–2), палеографически датируемая серединой — второй половиной IX в. до н. э. [см., напр.: 2, с. 145–145, 171–173]. Факт контроля царства Давида над Моавом, о котором сообщают библейские тексты, как представляется, находит отражение и в стеле моавитского царя Меша (середина IX в. до н. э.) [см., напр.: 2, с. 146–148].

Раскопки в Хирбет-Кейафе (в западной оконечности возвышенности верхней Шефелы, на границе Иудеи и Филистии) выявили появление хорошо укрепленного города на территории Йехуды, вероятно, в начале царствования Давида [см., напр.: 6]. Датировка времени существования этого иудейского города основывается на радиоуглеродном ( $C^{14}$ ) анализе обнаруженных здесь обгоревших масляных косточек; анализ указывает на то, что данный иудейский город (Ша'араим?) прекратил свое существование, скорее всего, не позднее 970 г. до н. э. Возник же он, как полагают, в конце XI или самом начале X в. до н. э. [см.: 6а]. Планировка и организация строительных процессов в городе должна была включать сложные аспекты деятельности, связанные с мобилизацией рабочей силы, применением инженерных навыков, снабжением продовольствием и наличием соответствующего бюджета, предполагающего сбор, хранение и распределение налоговых средств, наличие чиновников, складских помещений, дорог, тяглового скота и грамотности. Все это свидетельствует о формировании уже в первой половине правления Давида мощной организованной государственной структуры со всеми присущими ей атрибутами (наличие которой отрицали библейские «минималисты»).

Обнаружение крупного эпиграфического памятника в Хирбет-Кейафе (наряду с двумя короткими надписями на сосудах), а также надписи из Бет-Шемеша и Иерусалима свидетельствуют, что к концу XI и в X в. до н. э. грамотность в иудейском обществе (в т. ч. на периферии) была распространена шире, чем мы могли предполагать до сих пор, а писцы были способны записывать достаточно сложные тексты, в том числе, вероятно, и те, что легли в основу библейских повествований (ср., например, документы времен Давида, упоминаемые в 1–2 Пар: «Летописи/resp. Летопись царя Давида» (1 Пар 27: 24); «Записи (букв. «Речения» или «Деяния») Самуила-провидца», «Записи Натана-пророка» и «Записи Гада-прозорливца» (1 Пар 29: 29; 2 Пар 9: 29) и др.) Один из соратников Давида, по-видимому, был автором произведения, условно называемого «Историей царского двора» (см., особенно: 2 Цар, 9–20). Как представляется, при Давиде — вероятно, уже в начале его правления — работал также и автор источника Y, который, при ближайшем рассмотрении, оказывается не только одним из величайших писателей всех эпох и народов [ср., напр.: 19, с. XXVI и сл.] и первым известным нам историком, но и крупнейшим идеологом становящейся империи Давида — может быть, как уже было отмечено выше, первой империи в истории.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Тантлевский И. Р. Этимология термина «Израиль» в свете борьбы сторонников монотеистического культа Господа с ханаанейским культом духов предков // Вестник РХГА. — 2012. — Т. 13, № 3. — С. 17–19.
2. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. — СПб., 2013.
3. Тантлевский И. Р. Фрагмент Благословения Йакова Быт 49: 10 и его интерпретация в Кумране: имплицитная аллегория органа мужской силы в религиозно-политической декларации // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, № 4 (в печати).
4. Baden J. S. J, E, and the Redaction of the Pentateuch. — Tübingen, 2009.
5. Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. 3. neubearbeitete Aufl. — Tübingen, 1964.
6. Garfinkel Y., Ganor S. and Hasel M. Footsteps of King David in the Valley of Elah. — Tel Aviv, 2012.
- 6a. Garfinkel Y., Streit K., Ganor S., Reimer P. J. King David's City at Khirbet Qeiyafa: Results of the Second Radiocarbon Dating Project // Radiocarbon 57, 5. — 2015. — P. 881–890.
7. Gooder P. The Pentateuch: A Story of Beginnings. — New York, 2005.
8. Frevel C. Volk Gottes/Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. — Bd. 10. — Freiburg, 2001. — S. 843–846.
9. Friedman R. E. The Hidden Book In The Bible. — San Francisco, 1999.
10. Ijezie L. E. The Interpretation of the Hebrew Word *'ām* in (People) in Samuel — Kings. — Bern, 2007.
11. Kratz R. G. Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik. — Göttingen, 2000.
12. Kugler R., Hartin P. An Introduction to the Bible. — Cambridge, 2009.
13. Levin C. Der Jahwist. — Göttingen, 1993.
14. Levin C. The Yahwist: The Earliest Editor of the Pentateuch // Journal of Biblical Literature 126. — 2007. — P. 209–230.
15. Rad G. von. The Form-Critical Problem of the Hexateuch/The Problem of the Hexateuch and Other Essays/Trans. by E. W. T. Dicken. — Edinburgh, 1966.
16. Römer T. C. The Elusive Yahwist: A Short History of Research // A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation/ed. by T. B. Dozeman and K. Schmid. — Atlanta, 2006. — P. 9–27.
17. Schmid H. H. Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. — Zürich 1976.
18. Speiser E. A. «People» and «Nation» in Israel // Journal of Biblical Literature. — 1960. — Vol. 79. — P. 157–163.
19. Speiser E. A. Genesis // The Anchor Bible. — Vol. 1. — New York, 1963.
20. Van Seters J. J. Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis. — Louisville, 1992.
21. Van Seters J. The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus — Numbers. — Louisville, 1994.
22. Van Seters J. The Pentateuch: A Social-Science Commentary. — Sheffield, 1999.

## ПРОБЛЕМА ЗАКОНОМЕРНОСТЕЙ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ГЕГЕЛЯ

Статья посвящена проблеме существования объективных закономерностей развития истории в философском наследии Георга Фридриха Гегеля. Показано место философско-исторической концепции Гегеля в современной теории и философии истории, ее взаимосвязь с эпохой Просвещения и эпохой Романтизма. Гегель развил ряд важных идей данных эпох. Сама проблема решалась философом на нескольких уровнях, таких как разум, дух, свобода, где разум является центром, причиной и основой всего. Также им были раскрыты другие важные факторы развития истории, такие как климат, природа, этнос, в результате чего им был сделан вывод о том, что развитие истории происходит в Европе, а конкретнее в Средиземноморском регионе. В данной работе показаны противоречия системы Гегеля, что заставляет усомниться в стройности ряда его суждений. В заключение показаны возможные направления исследования концепции Гегеля в современных условиях.

**Ключевые слова:** Гегель, философия, история, разум, дух, свобода, народ.

*G. Yu. Glushchenko*

*The Problem of Historical Process in Hegel's Philosophy of History*

The article is dedicated to the problem of existence of objective regularities of the historical development in George Frederic Hegel's philosophical heritage. The place of the philosophico-historical concept of Hegel is shown in the modern theory and philosophy of history, its interrelation with the age of Enlightenment and age of Romanticism. He developed a number of important ideas of these ages. The problem was solved by the philosopher on several levels, such as reason, spirit, freedom where the reason is the center, the reason and the basis of all. Also it opened other such important factors of development of history as climate, nature, ethnos therefore it drew a conclusion that the development of history happens in Europe and specifically in the Mediterranean region. Also in this article we see the contradictions of Hegel's system that raises doubts about the harmony of some of his judgments. The possible directions of research of the concept of Hegel in modern conditions are shown in the conclusion.

**Key words:** Hegel, philosophy, history, reason, spirit, freedom, people.

---

\* Георгий Юрьевич Глущенко — аспирант кафедры философии Волгоградского государственного социально-педагогического университета, ffrodo9@gmail.com.



Одной из важнейших проблем на протяжении всего времени существования как самой дисциплины «история», так и философии истории, является проблема объективных закономерностей развития истории и исторического процесса. Историки и философы в разное время решали эту проблему по-разному. Во главу угла ставились материя, объект, Бог и другие концепты. На современном этапе развития гуманитарной науки мы можем наблюдать различные тенденции — с одной стороны, прежние идеи сохраняются, пусть и в снятом виде, с другой — благодаря тенденциям в современной философии мы можем наблюдать глобальный плюрализм, релятивизм и нигилизм, ведущие к отрицанию самого существования данной проблемы.

Однако такая точка зрения сейчас представляется ультрарадикальной. Поэтому для современной истории и философии важно обращение к традиции, опыту, идеям великих философов прошлого. Одним из наиболее значительных философов, взгляды и идеи которого указывают на признание им существования объективных (т. е. не зависящих от поступков отдельных людей) закономерностей исторического процесса, является Георг Фридрих Гегель, один из создателей современной философии и философии истории в частности. В данной статье анализируются его «Лекции по философии истории», в которых он показывает свой взгляд на исторический процесс, основные закономерности истории и решающий ее на нескольких уровнях.

Следует отметить, что, решая данную проблему, Гегель продолжает и развивает идеи эпохи Просвещения и эпохи Романтизма. От Просвещения ему досталась идея о том, что человек окончательно осознает себя свободным; эта эпоха показала возможность постижения начал, развития и прогресса, дала веру в мощь разума [4, с. 19–34; 1, с. 291–340]. Просветители верили, что все подчиняется единому познаваемому порядку, общество следует строить по закону разума, а человек способен проникать в строй универсума и созидать свою жизнь согласно его установкам [8, с. 130–138]. Анализируя работы Гегеля, можно видеть, что он развивал прежде всего следующие три идеи эпохи Просвещения:

1) Идея прогресса и вера в то что, человечество в разные периоды истории совершенствуется. Это мысль о том, что прошлое, настоящее и будущее связаны идеей непрерывного развития, идеей движения разума вперед, с постепенным освобождением от предрассудков [3, с. 126–155; 8, с. 123–130].

2) Идея культурно-исторических циклов (Вико, Гердер, Кондорсе), предполагающая разделение истории по эпохам, для которых характерно некое единое коллективное сознание, нравы, культура, которой обладает каждый народ, этап, стадия [8, с. 138–142; 3, с. 99–126, 126–155].

3) Концепция «философской истории», развитая Гегелем, подразумевающая критическое отношение к прошлой традиции, рациональное описание общего направления движения человеческой истории [8, с. 143]. Что позволило включить в исторический процесс неевропейские народы и сосредоточиться на обнаружении общих принципов.

Вместе с тем нельзя не сказать о влиянии на Гегеля философов-романтиков, понимавших движение истории как органический процесс. Явления рассматривались ими в становлении, развитии, расцвете и упадке [3, с. 155–179],

поэтому история — это изменение, дающее разнообразие; явления прошлого неповторимы и уникальны, каждому из них присущ определенный дух, определенная идея, они интерпретируются с точки зрения своих ценностей и культуры [8, с. 154–155].

Говоря о самой проблеме, которой посвящена настоящая статья, можно констатировать, что Гегель строит систему, рассматривая проблему исторических закономерностей на нескольких уровнях. Первым уровнем и движущим центром этой системы становится разум — субстанция и бесконечное содержание жизни для самого себя, ее бесконечная форма, по мнению Гегеля. Благодаря разуму действительность имеет свое бытие [2, с. 57–126], и поэтому субстанциональное основание истории может быть постижимо. Исходный пункт философии истории Гегеля состоит в том, что субстанциональное основание бытия — мышление, которое Гегель называет объективной идеей, духом [3, с. 179]. Разум охватывает весь всемирно-исторический процесс, поэтому ход всемирной истории разумен, и все, что совершается в ней, могло существовать ранее. Как в связи с этим отмечает К. М. Кантор, Гегель предлагает первопарадигму, которая в своем движении проходит различные, все более усложняющиеся стадии развития [5, с. 42–44].

Исторический процесс — это поступательное и стадияльное развитие разума в истории. Мир — проекция мышления, движение от абстрактного к конкретному. А. М. Каримский в связи с этим отмечает, что в философии истории Гегеля мышление относится к истории не только как к внешнему объекту, но и находится в ней. Если оно определяется сущим, история — материал для мышления [6, с. 85–97]. Если знание — продукт мысли, его объект рассматривается как внешний и научный материал — история конструируется мыслью *a priori*. Но перед историей постоянно встает вопрос: обуславливается ли она чем-либо конкретным (не только разумом)? И какие еще факторы могут играть важную роль, если сам Гегель делал упор на разум?

Коллингвуд отмечает, что история стала историей мысли, показывающей развитие разума, поэтому отныне она процесс логический [6, с. 109–118], а исторические переходы — логические, но переведенные в масштаб времени. Поэтому движение объективной идеи подчиняется законам диалектической логики, становится единственно существующей реальностью (духом). Разум становится тождественным миру, разумность истории — ее закономерность, распространяющаяся в виде принципов мышления, отраженных в законах [8, с. 211–227]. Этот целесообразный, направленный характер исторического развития означает, что разумность мира предполагает определенность всего (в том числе и моральную), разум управляется провидением, и цель его заключена в нем самом [6, с. 85–97].

Гегель показывает, что люди движутся к разуму с помощью него самого, он движет людьми на пути к себе. Более того, размышление о прошлом позволяет нам понять направление хода истории и неотвратимости ее явлений. Проблема заключается в том, что движение истории не всегда логично, а понимание этого движения — тем более (например, восприятие Мессии у иудеев и христиан). Так же можно привести в пример историю деревни Монтайя, описанную Ладюри, и работу Карло Гинзбурга «Сыр и черви. Картина мира

одного мельника, жившего в XVI в». В них показана история простых людей, земледельцев, которые живут по своим традициям и обычаям, не всегда разумным законам природы. Ладюри, кстати, убедительно доказывал, что жизнь деревни Монтайя за три века ничуть не изменилась. Также следует отметить, что, таким образом, Гегель фактически лишает индивидов свободы воли.

Для более ясного объяснения роли разума в истории Гегель вводит второй уровень рассмотрения проблемы исторических закономерностей — понятие движущегося духа. Он не дает четкого определения данного понятия, но указывает, что история является разумным обновлением мирового духа, природа которого одинакова и который проявляет свою природу в мировом бытии [2, с. 57–126], т. е. фактически мировой дух и разум есть некий зародыш, на котором зиждется все остальное. Поэтому мировой дух является субстанцией разума.

Гегель проводит интересную параллель между духом и теодицеей. Дух своей предопределенностью связан с религиозной истиной. Но религии и теодицее не хватает определенности, поэтому она невозможна в истории [2, с. 57–126]. Объяснить историю — значит объяснить страсти, помыслы людей, но в то же время Гегель, говоря о выяснении путей провидения и его проявлениями в истории, сводит все к общему принципу, плану, т. е. к разуму, к его теодицее. Здесь можно увидеть параллели с мировыми религиями (особенно с христианством и исламом), а также с миропониманием древнего грека, в котором ничего нового не происходит и все повторяется — вечное возвращение. Однако критики Гегеля отмечают противоречивость данного утверждения — ведь страсти людей могут не быть проявлениями общего плана истории и сами могут двигать историей.

Поэтому мировой исторический процесс есть движение духа, постоянное возвращение к себе, дух создает и познает себя в труде [2, с. 57–126]. Чем ближе дух к своему имманентному содержанию, тем более он свободен в себе и для себя. Коллингвуд считал, что в гегелевской философии история движется по спирали, неся при этом с собой нечто новое, в котором проявляется отличие этапов истории друг от друга [7, с. 109–118]. Таким образом, Гегель показывает сообразность и единство исторического процесса. Поэтому смысл истории транслируется через разумный дух, который может быть спроецирован в дух определенного народа, дух определенной стадии. Но народ может не быть воплощением этого духа и двигаться по своему усмотрению.

Цель Гегеля — обнаружить настоящее исходя из его прошлого, обнаружить дух в истории. По мнению Коллингвуда, Гегель показывает картину истории как космического процесса, в котором мир приходит к реализации самого себя в самосознании [7, с. 109–118]. Поэтому каждый этап истории — это стадия зрелости мирового духа, превосходящая предыдущую стадию [8, с. 211–227]. И здесь следует перейти к последнему уровню, последней части понимания проблемы развития истории Гегелем, и ее основной исторической тенденции, содержанию конечной цели мира — свободе, в которой собраны все свойства духа. История есть прогресс в развитии свободы, которая имеет необходимость осознать себя и стать действительной в историческом процессе [2, с. 57–126].

Гегелем было развито учение об этапах истории как развития свободы, переходе духа к каждой эпохе, к определенному народу — «лицу» этой эпохи. Гегель выделяет следующие этапы развития свободы: 1) Китай (детство); 2) Греция (юность); 3) Рим (зрелость); 4) Германия (взрослый этап жизни) [2, с. 57–126]. То есть мировой дух воплощается в духе народа, показывающем единство духа и связывающем все проявления жизни народа. Эти духи активны, воплощаются в определенных действиях, сменяют друг друга по завершении эпохи. Такое разнообразие форм делает развитие каждого народа уникальным, а зрелость свободы — показателем зрелости общества.

Гегель отчасти прав, рисуя данную схему, однако непонятно, как эстафета перешла от Китая к Греции и Риму, но остается вопрос — достигнута ли полная свобода на 4 этапе, свободны ли были люди в варварских монархиях? Так же следует сказать о том, что Гегель в конце своей работы связывает развитие народов в том числе и с развитием природы, он говорит, что ареной истории, несмотря на явление Китая, оказываются Греция и Италия, которые передают эстафету в центр и на север Европы. По этой причине все остальные народы, обладающие своей по-своему уникальной историей, являются неисторическими, так как они либо не осознали себя, либо географически не связаны с центром всемирной истории — Европой, и потому несвободны. Фактически он исключает большую часть народов Африки и Азии (и даже Америки) из всемирно-исторического процесса.

Цели духа скрыты в частных целях и страстях индивидуумов, они выявляются и осуществляются посредством деятельности. Субъект находит удовлетворение в деятельности, в труде [2, с. 57–126]. В отличие от просветителей, Гегель считал, что цели разума скрыты, поэтому человек о них либо вообще ничего не знает, либо лишь догадывается. Поэтому именно через индивидуумов обнаруживается деятельная природа духа. Люди осуществляют свои цели через деятельность, осуществляя, таким образом, цели истории и свободы [3, с. 179–212]. Однако Гегель не отмечает того, что подчас люди действуют исходя из собственных целей, которые не согласуются с разумом, а представляют собой проявления их страстей, не связанных с разумом. Таких примеров в истории масса — эмиграция пуритан в Северную Америку, поиски Эльдorado и пути в Америку. Безусловно, разум играл там свою роль, но следует сказать так же и о личном факторе, чья роль, пожалуй, была важнее, чем роль разума и объективных факторов.

Говоря об осуществлении целей истории, Гегель выделяет два типа людей [2, с. 57–126]: 1) основная масса населения, действующая стихийно; и 2) личности, цели которых совпадают с целью разума. Они не осознают свои цели, но чувствуют цель разума, делают ее своей. И действуют исходя из соотношения своих личных целей и цели разума. Они заменяют существующую целостность новой, сохраняя народ и его прошлое в снятом виде для последующего этапа развития. Дух становится сознательным в момент совпадения частного и всеобщего — в моменты перелома, перехода на другую стадию [2, с. 57–126]. Это действительно так, и самый яркий пример этого — переход от античности к христианству во всех его аспектах. Однако и здесь мы встаем перед проблемой не просто личности, но элиты (Отцы Церкви, неоплатоники и т. д.), попытавшейся осуществить некий синтез.

Конечной целью свободы является свобода в государстве [2, с. 57–126], в котором воплощаются законы разума. Это сознающая себя свобода, предполагающая созидание социального мира. Свобода состоит в том, чтобы выполнять свой долг, как велит государство. Поэтому государства — главные игроки истории [3, с. 179–212]. Изменение истории связано с государством, пространством, где разум правит миром, а право духа выше других прав. Карл Поппер полагал, что государство в этом случае имеет право на собственное понимание истины и заключает в себе претензии на мировое господство. Поэтому он считал Гегеля родоначальником тоталитаризма XX в. [9, с. 36–97].

Таким образом, проблема всеобщих закономерностей исторического процесса решается Гегелем на трех уровнях. Первым уровнем является разум — центр его системы, бесконечное содержание и форма жизни. Ход истории разумен, т. к. мышление, бытие исторично. Процесс истории логичен и представляет собой саморазвитие разума в движении к самому себе. Однако Гегель сам себе противоречит — он исключает из истории ряд народов, потому что они не пришли к разуму, в то время как на поверку они оказались народами с интересной историей,двигающимися своим особенным путем. Отчасти это объясняется тем, что история, по мнению Гегеля, совершается в Европе (Средиземноморский регион). Что, на наш взгляд, как минимум спорно, особенно учитывая то, что в последнее время на арену истории выходят страны Латинской Америки, Азии, Африки.

Гегель утверждает, что субстанциональное основание истории может быть постижимо, однако этот вопрос до сих пор окончательно не решен и занимает умы ведущих мыслителей так же, как и два столетия тому назад. Никто до сих пор не знает, что движет историей (например, представители школы Анналов убедительно показали, что людьми могут двигать определенные желания, традиции, миропонимание). Но согласившись с тем, что все, совершающееся в истории, существовало ранее, а ход истории разумен, следует отметить, что забвение прошлого возможно в результате смены поколений или эпох, его может принести с собой любая революция. Нельзя игнорировать и тот факт, что в истории важна роль случайности, возможно, она даже важнее, нежели роль разума. История может конструироваться не только мыслью, но и вполне земными делами, а ее движение может проходить в абсолютно любой плоскости. Важно и то, что ход истории не всегда рационально объясним.

Второй уровень по Гегелю — это деятельный дух, некая субстанция разума, постоянное возвращение к себе, несущее при этом что-то новое. Каждый этап истории — стадия зрелости духа. Он может быть осмыслен в категориях логики, благодаря чему разум оказывается тождествен миру, разумность истории предполагает определенность всего, отражаясь в законах истории и общества. Указывая, что история является разумным обновлением мирового духа, природа которого одинакова, Гегель не обращает внимания на внешние факторы. Точнее, располагает эти факторы вне истории (климат большинства территорий Земли). Гегель, сводя все фактически к теодицее, связанной с духом, с одной стороны, рождает массу противоречий, с другой — демонстрирует гипертрофированную веру в разум как Абсолют (наследие Просвещения), соединенную с верой романтиков в особенность каждого этапа истории.

Гегель отметил, что история движется по спирали, неся что-то новое, однако и в этом случае важно не забывать о забвении и возможном отрицании прошлого. То есть благодаря духу развитие каждого народа (как представителя этапа развития свободы) делается уникальным, но здесь возможно влияние стереотипов и традиций (так как дух охватывает все сферы жизни общества), что имеет и положительный, и отрицательный эффект; возможен также выбор иного пути развития. Не стоит забывать и о внешних условиях: прекращение развития духа на определенном этапе, влияние других народов, уничтожение народа. Поэтому утверждение о том, что развитие народа уникально, может быть отчасти верно.

Третий уровень — свобода как основная тенденция истории. В ней собраны все свойства духа, поэтому история есть прогресс в сознании свободы. Дух воплощается в народе, выразителе сменяющих друг друга этапов развития свободы. Люди осуществляют свои цели, способствуя достижениям целей разума. У личностей собственные цели совпадают с целями разума — они «чувствуют» их, они двигаются вперед сами и движут свои народы. Но абсолютная свобода достигается лишь в государстве. Так как нормы государства очищают человека (его естественное состояние — состояние бесправия), его свобода заключается в выполнении долга, а развитие истории есть развитие государств и обществ в поиске абсолютной и конечной свободы.

Однако здесь мы сталкиваемся, пожалуй, с главным противоречием гегелевской концепции философии истории. С одной стороны, Гегель прав в том, что цели истории скрыты и осуществляются через деятельность индивидуумов (в которой обнаруживается деятельная природа духа), поэтому индивидуумы осуществляют и цели истории. С другой стороны, осуществляя свои цели, люди не задумываются о том, несут ли их действия пользу или вред. Как правило, совершая определенные поступки, человек руководствуется соображениями личной выгоды, что противоречит общественному благу. Исторические личности могут осуществлять собственную деятельность лишь потому, что это выгодно лично им либо их социальной группе.

Идея абсолютной свободы в государстве противоречива. Критики Гегеля ставят ряд серьезных вопросов. Кто устанавливает «правила игры» в государстве? Ограничивает ли государство индивидуальную и общественную свободу? Кто устанавливает форму и содержание «общественного долга»? И как быть с теми, кто не желает его выполнять? На эти вопросы Гегель не дает ясных ответов. Также следует отметить, что на этапе соединения свободы и государства история, по Гегелю, фактически завершается. Данное утверждение вызывает очень много вопросов.

В заключение можно сказать, что, на первый взгляд, стройная гегелевская концепция философии истории несет в себе немало противоречий. Однако нельзя отрицать и того, что Гегель впервые выявил ряд фундаментальных исторических факторов, в частности, он отмечает роль личности в истории, роль климата и природы — особенно в истории народов, которые считаются неисторическими. На наш взгляд, очень интересно то, что он отмечает ключевую роль природы в том, что именно в Европе и в Средиземноморском регионе вершится история вообще. Именно здесь можно видеть зачатки идеи

«географического детерминизма» в объяснении исторического процесса, развитой Л. Н. Гумилевым в известной работе «Этногенез и биосфера земли». Но несмотря на противоречивый характер, концепция философии истории Г. В. Ф. Гегеля является единственной в своем роде, и присущие ей противоречия без сомнения послужат достаточным стимулом для ее дальнейшего философского осмысления и развития.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Барг М. А. Эпохи и идеи. Развитие историзма. — М.: Мысль, 1987. — 354 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб.: Наука, 1993. — С. 57–126.
3. Губин В. Д., Стрелков В. И. Власть истории. Очерки по истории философии истории. Курс лекций. — М.: РГГУ, 2007. — 330 с.
4. Губман Б. Л. Смысл Истории: очерки современных западных концепций. — М.: Наука, 1991. — 192 с.
5. Кантор К. М. Двойная спираль истории: историософия проектизма. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — Т. 1: Общие проблемы. — 904 с.
6. Каримский А. М. Философия истории Гегеля. — М.: Изд-во МГУ, 1988. — 270 с.
7. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. — М.: Наука, 1980. — 488 с.
8. Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. — М.: Изд-во Социально-экономической литературы, 1959. — 305 с.
9. Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. — М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. — Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. — 528 с.

## ОТТОРЖЕНИЕ «БЫТИЯ В СЕБЕ» В РОМАНЕ САРТРА «ТОШНОТА»

В статье рассматривается проблема соотношения философского и художественного компонентов в творчестве Сартра. Пристальное внимание автора сосредоточено на фундаментальной категории философии Сартра «бытие в себе». В ходе анализа классического романа Сартра «Тошнота» обнаруживается, что в пределах романа философ раскрывает художественными средствами такие возможности данной категории, которые не предусмотрены в его философских работах. Речь идет о возможности «бытия в себе» войти в пределы человеческого опыта в настоящем времени. В своих философских работах Сартр не отрицал извечного стремления человека к такому опыту, но считал его «тщетной страстью» и ассоциировал с феноменом веры. Автор в ходе анализа текста романа демонстрирует сходство описаний такого вхождения «бытия в себе» в пределы человеческого опыта с описаниями inferнального опыта в романе Ф. Сологуба «Мелкий бес».

**Ключевые слова:** «бытие в себе», «бытие для себя», небытие, ничто, отторжение, человеческая реальность, экзистенциальное отчаяние, героическое самоутверждение, inferнальное.

*O. S. Sunait*

*The Rejection of 'Being-Within-Self' in Sartre's Novel 'Nausea'*

This article deals with the problem of a relationship between the philosophical and the artistic components in Sartre's works. The article is focused on 'Being-Within-Self', which is the fundamental category of Sartre's philosophy. The analysis of Sartre's classical novel 'Nausea' reveals that the philosopher within the novel used extra-artistic means to uncover such possibilities of this category that are not covered in his philosophical works. The article comes to a question about the possibility of 'Being-Within-Self' to enter the beyond of human experience in the present tense. Sartre did not deny an everlasting human longing for such an experience but considered it to be 'a useless passion' and associated it with the phenomenon of faith. The analysis of the text of the novel allows us to see similarities between the descriptions of Sartre's 'Being-Within-Self' within the boundaries of human experience and the descriptions of the infernal experience in F. Sologub's novel 'The Petty Demon'.

**Keywords:** 'Being-Within-Self', 'Being-For-Itself', nonexistence, Nothing, rejection, human reality, existential despair, heroic self-affirmation, the Infernal.

---

\* Ольга Сергеевна Сунайт — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, [silinaolg@yandex.ru](mailto:silinaolg@yandex.ru).



Художественное творчество литературных классиков, насыщенное философскими смыслами, и художественные опыты философов, признанных в европейской традиции классиками философии, — далеко не одно и то же. Не случайно Хайдеггер называл философа Сартра скорее писателем, а вот писатель Набоков говорил о Сартре как о философе, который обращается еще и к ресурсам художественного творчества. В данном случае именно набоковское замечание особенно интересно. И тут следует добавить, что обращение философов к художественным экспериментам стало довольно распространенным явлением после Ницше. Эта мода далеко не случайна. Немецкий философ открыл, что в логически выстроенной мысли всегда есть нечто недоговоренное — то, что можно воплотить лишь художественными средствами. И вот в XX в. великий французский философ Жан Поль Сартр также воплощает в своих романах те нюансы и повороты мысли, которые ему было уже не выразить чисто философским способом. Попробуем здесь затронуть один из таких нюансов. Ведь для понимания философии Сартра это будет немаловажным примером.

Роман Сартра «Тошнота» написан в форме дневника. Главный герой, Антуан Рокантен, от лица которого ведется повествование, выглядит человеком одиноким, отстраненным от окружающей действительности, погруженным в свои мысли и наблюдения. И вот в его душевной жизни происходит перемена, которую он остро ощущает, но, что характерно, никак не может словесно выразить. Рокантен начинает по-новому смотреть на простые и, казалось бы, привычные вещи. Они притягивают и одновременно пугают его. Герой романа совершает простейшие действия: держит в руках камень, найденный на берегу моря, поднимает с земли измятый листок бумаги, всматривается в кружку пива, стоящую на столике в кафе. Каждое из этих незначительных действий превращается в событие, которое он интенсивно переживает. Антуана одолевают сомнения, и он подозревает в себе начало некоей психической болезни или, возможно, временный приступ безумия. Однако по мере осмысления Рокантенom происходящей с ним внутренней перемены он приходит к выводу, что это новое восприятие окружающего отнюдь не сумасшествие. Более того, подобный опыт можно было бы назвать озарением, для которого, однако, герой Сартра выбирает такое неожиданное определение, как «тошнота». Интересно, что основным мерилom, которое Антуан Рокантен применяет по отношению к внешнему миру, является самое что ни на есть телесное ощущение. Он чувствует нечто до крайности неприятное. Герой Сартра неизменно контактирует с внешней реальностью, тянется к ней, сосредотачивается на ее проявлениях, и в то же время эти образы приобретают в его сознании оттенок чего-то глубоко чуждого, далекого, инородного. Все существо Антуана Рокантена странным образом сопротивляется и отталкивает воспринимаемую им реальность. Внешние явления, поступающие в сознание героя, образуют некоторую «химическую реакцию», которая действует на него неприятно, странно, приводит в растерянность.

Но это еще не самое худшее: передо мной, раскинувшись с эдакой небрежностью, маячила некая мысль — обширная и тусклая. Трудно сказать, в чем она заключалась, но я не мог на нее глядеть: так она была мне омерзительна. И все это слилось для меня с запахом, который шел от бороды Мерсье [3, с. 10].

В данном отрывке Антуан Рокантен говорит уже не просто о внешних вещах, но о самой своей мысли как о чем-то внешнем. В подобном ракурсе мысль теряет свои основные качества, она перестает быть пониманием, сознательной реакцией на явления. Ведь всякий человеческий мыслительный процесс так или иначе выводит нас к субъекту, к реальности Я. Посредством тех или иных позиций мышления мы узнаем нечто существенное о том, кто их высказывает. Как правило, человек говорит: «Я думаю. Я считаю». В случае с героем Сартра мы наблюдаем нечто противоположное. Экзистенциальный опыт, который переживает Антуан Рокантен, приводит его к парадоксальному осознанию того, что положительные суждения о чем бы то ни было не помогают человеку самоопределиться, а, напротив, отдаляют его от самого себя.

Оттого что мысли мои не облакаются в слова, чаще всего они остаются хлопьями тумана. Они принимают смутные, причудливые формы, набегают одна на другую, и я тотчас их забываю. Эти парни меня восхищают: прихлебывая свой кофе, они рассказывают друг другу истории, четкие и правдоподобные. Спросите их, что они делали вчера, — они ничуть не смутятся, в двух словах они вам все объяснят. Я бы на их месте начал мямлить [3, с. 13].

Хотя, как видим, сартровский герой и говорит о том, что восхищается разговорчивыми парнями, между строк проглядывает его снисходительное отношение к ним. Мы понимаем, что на самом деле он отнюдь не уступает им, а скорее даже их превосходит. Неумение говорить становится в данном случае преимуществом. Способность рассказывать складные истории о своей жизни, по мнению Антуана Рокантена, погружает человека в иллюзии. Четко и увлекательно повествуя о тех или иных событиях, посетители кафе пребывают в ощущении своей устроенности в мире. Им кажется, что они-то уж точно живут в пространстве уюта и безопасности, где все необходимое пребывает на своих местах, а ненужные вещи всегда можно выбросить в мусорный бак. Но озарение, которое посещает сартровского героя, проливает свет на подобное существование, вскрывая его изъяны. В действительности для человека нет никаких гарантий. Все, что он имеет, — это его настоящее. Ведь когда мы рассказываем историю, мы уже с самого начала подразумеваем ее конец. Более того, этот уже известный нам конец подспудно и определяет весь ход рассказываемой истории. Такое повествование хоть и хорошо и убедительно звучит, но не имеет ничего общего с реальностью. В действительности, оказываясь в той или иной ситуации, мы никогда не знаем чем она завершится. Мы захвачены ею, наши мысли и чувства направлены на окружающие нас предметы. То, что последует за этим вот моментом, неизвестно. Продолжение может быть совершенно неожиданным. Но когда, спустя время, мы передаем кому-либо ряд прожитых событий, заключая в этой цепочке определенный смысл, мы пытаемся наделить реальность той идеей, которая изначально нами не подразумевалась, а следовательно, говорим неправду. Исходя из подобных убеждений, герой Сартра старается не продумывать до конца соображения, приходящие к нему в голову, и позволяет им «оставаться хлопьями тумана». Гораздо важнее для него непосредственно предаться плотной ткани происходящего в нем и вокруг него. Именно поэтому физические ощущения — запахи,

вкус, осязание — становятся более достоверным фактором, подтверждающим подлинность его существования. Антуан Рокантен входит в прямое взаимодействие с действительностью, минуя старый, давно проверенный способ, когда в первую очередь необходимо было осознать причину и цель происходящего. В результате этой перемены его существование становится более шатким, лишается твердой опоры, которую мы создаем себе с помощью постоянного толкования событий прошлого и выбора направления каждого следующего шага.

Непрестанно наблюдая за собой и другими, герой Сартра отринул все, что казалось ему недостаточно достоверным; всевозможные идеи и ценности. Он оставил себе лишь то, что является неотъемлемой данностью, что присуще всем и всему и не зависит от нашего отношения, — это существование. Мы можем даже не любить, не хотеть, ни во что не ставить подобное преимущество, но мы не способны отрицать его. Именно это является для нашего героя основным критерием подлинности и объективности его открытия. Простой факт существования оказывается бесконечно значительнее и полнее любых целей и теорий, которые мы предписываем нашей жизни.

Чистое «есть» — это такое мерило, которое полностью уравнивает, а следовательно, и обесценивает все вещи. Дерево, здание, моя рука — все это в равной степени есть. И это озарение постепенно опустошает Рокантена. В его «есть» гораздо больше проявляется себя реальность «нет». Нет индивидуальности, нет красок, форм, нет воли. Его Я проявляется в желании: «Я не хочу, чтобы это было». Я противопоставляется существованию. Между мной и бытием возникает пропасть — ничто. В бытии вещей, напротив, нет никаких пустот. Но человеку не дана эта непрерывность бытия. В своем философском труде «Бытие и ничто» Сартр вводит такие обозначения, как «бытие в себе» и «бытие для себя». «Бытие в себе» — это сплошной, нерасчлененный поток, который обнаруживается в вещах. Человеку могло бы быть присуще «бытие в себе» только в том случае, если бы он не имел способности что-либо осознавать. Сознание переводит реальность в «бытие для себя», прерывая, таким образом, бытие и образуя ничто. Следуя за мыслью Сартра, мы можем сделать вывод, что Я содержит в себе своего рода «дыру», в которую проваливается мир бытия. Но вся парадоксальность Сартра состоит в том, что эта «дыра», это человеческое ничто обладает большей жизненностью, нежели само в себе цельное и плотное «бытие в себе».

Любой человек всегда и повсюду ставит разного рода вопросы:

...вопрос, исходящий от вопрошающего, который сам мотивируется в своем бытии как вопрошающий, отрывается от бытия. Он является, стало быть, по определению человеческим процессом. Человек, представляется, следовательно, по крайней мере, в этом случае, бытием, которое осуществляет возникновение Ничто в мире, поскольку он сам поражен небытием с этой целью [2, с. 89].

Итак, все, что творит, все, что делает человек, имеет форму вопрошания, и это вопрошание является привилегией сугубо человеческой. И оно было бы невозможно без этой великой «дыры» в человеке, без ничто. Многие объединяет человека с миром животных, камней, растений. В предельном смысле человека объединяет со всем этим нечеловеческим миром — бытие. Но, человеческое

в человеке, его вопрошание, опрашивание мира проистекает из ничто. Поэтому Сартр без всяких обиняков заявлял, что в каждом из нас, людей, — дыра величиной с Бога.

Но Сартр далек от оптимизма и утверждающего посыла человека веры. «Дыру величиной с Бога», по-Сартру, нечем заполнить. Человек, достигая предела своих возможностей, испытывает «тошноту». В ней он вопреки всем своим желаниям и привязанностям, с сартровских позиций, становится максимально честным по отношению к себе и к миру. Антуан Рокантен, ощутив «тошноту», осознает свое неизбежное одиночество, оказывается изгоем. «Бытие для себя» может порождать разные реакции у человека: от восторга до враждебности. Но «бытие в себе», которое неожиданно показывает себя в самых обыденных вещах, вызывает глубинное отторжение, т. е. «тошноту».

Парадоксально, но, по Сартру, человек в своем фундаментальном проекте стремится стать «бытием в себе» и «бытием для себя» одновременно, т. е. «стать Богом», говоря языком Сартра. Пусть он и полагает это невозможным, «тщетной страстью». Рокантена «бытие в себе» отталкивает, вызывает отторжение, «тошноту». А почему же именно «тошноту»? Потому лишь, что реальность человека в понимании Сартра несет в себе ничто, и это человеческое ничто не способно ассимилировать «бытие в себе». Как демонстрирует Сартр в романе «Тошнота», привлекая художественные средства, бытие в себе — это смерть для человеческой реальности.

И здесь Сартр находит иную возможность интенсивной и подлинной жизни для человека. Это возможность героического самоутверждения. Конечно, познав подлинность существования, Антуан Рокантен увидел в окружающем его мире и в себе самом абсурдность и случайность. Существование не зависит от воли и личного выбора. Оно непрестанно засасывает и навязывает себя человеку. Но способность сделать выбор и понести за него ответственность — это единственное, что вырывает человека из слепого потока жизни и дает ему опору. Антуан Рокантен прозревает пустоту, покоящуюся в глубине всеобщего движения. Но это его более не страшит. Теперь эта пустота не является синонимом смерти, напротив, она всецело проникнута жизнью. В то время как бытие в себе выступает в качестве силы, не сулящей человеку ничего, кроме смерти. Тут есть противоречие, которое в мире Сартра нуждается в героическом разрешении. Вопрос только, какой из путей героического самоутверждения выберет человек. Этот выбор, разумеется, произволен.

В самом конце романа Сартр находит возможность героического выхода в человеческой способности уйти из порочного круга существования, увековечив себя в музыке или литературе. Мы, читатели Сартра, вправе спросить: почему так, а не иначе? Но это дело вкуса. Антуан Рокантен, наверно, как и сам Жан Поль Сартр, особенно ценил музыку и литературу. И Рокантена так же пугали и отталкивали вера и Бог.

В конечном счете философия Сартра предоставляет лишь две возможности выхода из ситуации экзистенциального отчаяния: героическое самоутверждение или утверждение человека в вере. Поскольку на веру Сартр не решается, остается один путь — героическое самоутверждение. А уж каким будет этот героизм, в каком жизненном обличье он проявит себя — это вопрос произвола.

Потому-то Сартру и нужно прибегнуть к форме художественного слова и ему нужен персонаж вроде Антуана Рокантена, который выбирает свой путь в мире героического самоутверждения. Сартр как философ не может позволить себе такой произвольности, а вот Сартр-писатель имеет на это полное право. Здесь художественное слово органично дополняет философскую мысль.

Так что же это за мысль, что это за категория, которая так органично проявляется в аллегорическом пространстве романа, оставаясь столь проблематичной в пределах строго философской логики? Это категория «бытие в себе». В философских произведениях Сартра «бытие в себе» выступает сплошной, абсолютной, бесконечной и предельно сжатой реальностью. «Бытие в себе» не содержит никаких пустот, никакого ничто. Человеческая реальность, напротив, раскрывается благодаря существованию пустоты, ничто. Человек — это «бытие для себя», но не «бытие в себе». Отношение к «бытию в себе» у человека возможно двояким образом: с одной стороны, «бытие для себя» не самостоятельно, но есть на основе «бытия в себе»; с другой — «бытие в себе» выступает, по Сартру, в качестве «фундаментального проекта», существующего в каждом человеке. Отсюда, самым неожиданным образом, в философии Сартра появляется идея Бога. Бог есть фундаментальный проект человека, желающего стать «бытием в себе», обрести его твердость и плотность, но в то же время остаться сознающим себя «бытием для себя». По мысли Сартра, этот проект невозможно воплотить, и «бытие в себе» для человеческой реальности остается закрытой реальностью.

Однако в художественном пространстве романа Сартр предпринимает именно то, что считает недостижимым в пространстве философской логики. В опыте Антуана Рокантена в обыденном мире «бытия для себя» начинают проступать черты «бытия в себе». Но, странное дело, эти черты «бытия в себе» оказываются вовсе не схожими с божественной реальностью. Зато близость к инферальному началу тут проступает с достаточной ясностью. Почему же так странны, так страшны и неприятны для Антуана Рокантена вполне обыденные вещи, которые неожиданно обнаружили свою «первоначальность», т. е. «бытие в себе»? Да потому, как мы уже сказали, что «бытие в себе» выступает как смерть человеческой реальности. И в художественных образах Сартр дает понять и увидеть, что некоторую часть этой смерти человек способен в себе удержать. Здесь Сартр остается верным Гегелю, который в «Феноменологии духа» писал:

Смерть, если мы так назовем упомянутую недействительность, есть самое ужасное, и для того, чтобы удержать мертвое, требуется величайшая сила. Бессильная красота ненавидит рассудок, потому что он от нее требует того, к чему она не способна. Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного, подобно тому как мы, называя что-нибудь ничтожным или ложным, тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к чему-нибудь другому; но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем [1, с. 22–23].

Далее Гегель проговаривает совершенно невероятную вещь: «Это пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие. Это сила есть то же самое, что выше было названо субъектом» [1, с. 23]. То есть «тошнота» Рокантена — это та грань, за которой он уже не способен принимать в себя «бытие в себе» в качестве смерти. «Тошнота» — это сигнал, что «волшебные силы» Антуана как субъекта на исходе. На этой границе и проявляется себя, совершенно неожиданно для творчества Сартра, инфернальное. Скажем, в русской литературе существует описание инфернального и близкое к рокантеновскому опыту, и одновременно крайне от него далекое. Это опыт провинциального школьного учителя Ардальона Борисовича Передонова из «Мелкого беса» Федора Сологуба. В отличие от Антуана Рокантена, «волшебная сила» субъективности Передонова совершенно минимальна. Настолько минимальна, что практически стремится к нулю. Поэтому-то «тошнота», или, говоря сологубовским языком, «мерзость и грязь», становится едва ли не самой сущностью сознания Передонова.

Его чувства были тупы, и сознание его было растлевающим и умертвляющим аппаратом. Всё доходящее до его сознания претворялось в мерзость и грязь [4, с. 89].

Поразительно, но сознание Передонова порою совершенно не отличается от окружающих его предметов, для него характерно тупо уставиться в стол или стену, неважно во что. Но ощущение «мерзости» все же свидетельствует, что самый минимум человеческой реальности присутствует в Передонове. Он не может просто быть деревом или стулом. Но и к рокантеновской рефлексии он не способен. Это как раз и указывает на то, что Рокантен бесконечно более человек, нежели Передонов. Но и в тупом сознании Передонова вещи не просто мерзостны, они, так же как и у Рокантена, проявляют свою страшную, буквально инфермальную, сторону. Поскольку Передонов мелок, то и бес его мелок, но от этого ничуть не менее омерзителен и страшен. По мере разворачивания внутренней драматургии романа «Мелкий бес» охват субъективности Передонова настолько сужается, что весь страх и омерзение сосредотачивается вокруг уже чисто инфернального существа — некой безликой недотыкомки.

Откуда-то прибежала удивительная тварь неопределенных очертаний, — маленькая, серая, юркая недотыкомка. Она посмеивалась, и дрожала, и вертелась вокруг Передонова. Когда же он протягивал к ней руку, она быстро ускользала, убегала за дверь или под шкаф, а через минуту появлялась снова, и дрожала, и дразнилась, — серая, безликая, юркая [4, с. 119].

У Антуана Рокантена был свой самый страшный опыт:

Когда мне было восемь лет и я играл в Люксембургском саду, был один такой человек — он усаживался под навесом у решетки, выходящей на улицу Огюста Конта. Он не говорил ни слова, но время от времени вытягивал ногу и с испугом на нее смотрел. Эта нога была в ботинке, но другая в шлепанце. Сторож объяснил моему дяде, что этот человек — бывший классный надзиратель. Его уволили отставку, потому что он явился в классы зачитывать отметки за четверть в зеленом

фраке академика. Он внушал нам невыносимый ужас, потому что мы чувствовали, что он одинок. Однажды он улыбнулся Роберу, издали протянув к нему руки, — Робер едва не лишился чувств. Этот тип внушал нам ужас не жалким своим видом и не потому, что на шее у него был нарост, который терся о край пристежного воротничка, а потому, что мы чувствовали: в его голове шевелятся мысли краба или лангуста. И нас приводило в ужас, что мысли лангуста могут вращаться вокруг навеса, вокруг наших обручей, вокруг садовых кустов [3, с. 16].

Как видим, этим школьным надзирателем — «лангустом» вполне мог бы быть Передонов, если бы его безумие протекало медленнее. Да он уже и был таким существом: внешне человеком, внутри «лангустом или крабом».

И краб, и лангуст — вполне законные части природного мира. Не так-то и просто оторвать их от плотного массива «бытия в себе». Но они же становятся представителями смерти, врываясь в качестве автономных от человеческой реальности элементов в сознание человека. Так полагал Сартр.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М., 2000.
2. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. — М., 2012.
3. Сартр Ж.-П. Тошнота. — М., 2010.
4. Сологуб Ф. К. Мелкий бес. — М., 1989.

## ПАРАДОКСАЛЬНАЯ ГРАНЬ СЕКУЛЯРИЗМА В ТВОРЧЕСТВЕ МИШЕЛЯ ФУКО

Статья посвящена одной из сторон богатого интеллектуального наследия Мишеля Фуко — великого французского философа второй половины XX в. Учитывая множество интерпретаций его философии, автор утверждает, что особые преимущества имеет смешанный философско-биографический подход, который реализует французский исследователь мысли Фуко Поль Вен. В статье рассмотрено фундаментальное различие между секулярной культурой первой и второй половин XX в. Символически это различие представлено как противопоставление между подходом к культуре Освальда Шпенглера и Мишеля Фуко. Если шпенглеризм трактуется автором в качестве характерного примера секулярного мышления первой половины XX в., то фукианский тип мысли предложен автором в качестве метонимии секулярного сознания второй половины XX в.

**Ключевые слова:** секуляризм, интеллектуализм, принцип множественности истин, структурализм, постструктурализм, дискурс, диспозитив, фукианство, шпенглеризм, эссенциализм, десакрализация, инфернальное, фукианский тип секулярного мышления.

*T. S. Sunait*

*The Paradoxical Facet of Secularism in the Works of Michel Foucault*

The article looks at one of the sides of the rich intellectual heritage of Michel Foucault — a great French philosopher of the second half of the 20<sup>th</sup> century. Considering numerous interpretations of his philosophy, the author of the article asserts about the specific advantages of the combined philosophico-biographical approach, which is used in the works of Paul Veyne. The article analyzes the fundamental difference between the secular culture of the first half of the 20<sup>th</sup> century and the second half of the 20<sup>th</sup> century. Spengler's approach to culture is contrasted symbolically with that of Foucault. Spenglerianism is understood as a characteristic example of the secular thought of the first half of the 20<sup>th</sup> century and the Foucauldianism type of thought is suggested as a metonymy of the secular consciousness in the second half of the 20<sup>th</sup> century.

**Keywords:** secularism, intellectualism, the principle of multiple truths, structuralism, post-structuralism, discourse, dispositive, Foucauldianism, Spenglerianism, essentialism, desacralisation, the infernal, Foucauldian type of secular thought.

---

\* Тимур Сергеевич Сунайт — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, timursunajt1@yandex.ru.



Мишель Фуко бесспорно является знаковой фигурой для современного европейского интеллектуализма. И если бы нам было позволено говорить о пантеоне классиков западной мысли XX в., то мы не смогли бы отказать Фуко в праве быть причисленным к таким классикам. Правда и в том, что сам он понимал ограниченность и временность любого земного признания. Принцип множественности истин, скептическое отношение к возможности человека прорваться к целостной и тотальной истине, внимательное отношение к тому, что другие эпохи считали истинным, — все это на уровне методологии является неотъемлемой частью современной теории и истории культуры. Никакой культурологический анализ, как и никакое серьезное историческое исследование, в наши дни не может, не компрометируя себя, отказаться от этих предпосылок. А это значит, что даже самое решительное неприятие персоны Мишеля Фуко не избавляет современных интеллектуалов и гуманитариев от определенной доли «фукианства». Именно это всепроникающее интеллектуальное влияние Фуко создает определенные трудности для понимания его наследия и для творческого развития его идей в целом. А ведь последнего французский философ желал более всего, когда сравнивал свою философию с ящиком инструментов, которым могут воспользоваться другие мыслящие люди. Цепкая наблюдательность Мишеля Фуко и тут не подвела его. И сегодня мы наблюдаем целое множество интерпретаций творчества Фуко. Расхождения начинаются уже с вопроса о принадлежности французского философа к крупным европейским интеллектуальным течениям, с которыми он был исторически связан. Фуко структуралист? Фуко постструктуралист? Сама возможность всерьез ставить вопросы таким образом демонстрирует, что в полной мере философ не вписывается ни в то, ни в другое течение. Неизбежен также ракурс европейской культурной среды 1960-х — 1970-х гг. и проблема отношения фукианского наследия к масштабным культурным сдвигам, которые так или иначе связывают с феноменом парижского мая 1968 г. Отдельный вопрос — влияние Мишеля Фуко на масштабные процессы экспансии эротизма в культуре последней трети XX в. Это обилие ракурсов порождает обилие литературы о Мишеле Фуко и его философии. Для обозрения всей изданной литературы, посвященной этому философу, необходимо специальное исследование, но вышедшая недавно на русском языке книга Поля Вена «Фуко. Его мысль и личность» — в этом ряду книга особенная. Не принадлежа в строгом отношении ни к исследованиям в области истории философии, ни к биографической литературе, ни к мемуарам очевидца, она относится в то же время ко всем этим жанрам. Именно этот подход как нельзя лучше бьет в точку в отношении Фуко и его философии. Тут Фуко рассматривается более персонально, целостно и объемно, что, как это ни парадоксально, дает больше возможностей для ученых, обращающихся к данному исследованию, в отношении культурно-антропологических выводов и самой философии Фуко, поскольку она представляется частью более крупного культурного целого, культурно-исторической среды.

Будучи крупным историком и метафизически одаренным интеллектуалом, Поль Вен обладает драгоценным преимуществом: он хорошо знал Фуко лично, был его близким другом. Это дает автору книги привилегию писать свободно

и непринужденно. Не тратя сил на условности, Вен выбирает наиболее острые и узловые пункты наследия французского мыслителя. Действительно, многие понятия и термины Фуко по прошествии времени отделились от своей аутентичной почвы и стали неотъемлемым достоянием теории культуры, исторического знания и философии: режим истины, дискурс, диспозитив, пучки властных отношений и т. д. Однако смысл этих понятий часто остается непрозрачным, а то и неверно толкуемым. Так возникают ошибочные и неточные интерпретации фукианства, которые приносят немало вреда. К примеру, возникает ложное ощущение тесного интеллектуального родства Фуко и Шпенглера, или же идея о релятивизме французского мыслителя. А ведь это мешает понять: почему собственно Мишель Фуко был поистине крупным реформатором исторического знания и настоящим новатором теории культуры. И подобное непонимание способно, в свою очередь, создать путаницу, вредящую новым разработкам и исследованиям в целом ряде гуманитарных дисциплин.

Вопрос о сходстве шпенглеровского подхода к культурному разнообразию мира с фукианским понятием диспозитива, проблема схожих, на первый взгляд, понятий дискурса у Фуко и *Zeitgeist* у Шпенглера — все это не досужие вопрошания. Поль Вен демонстрирует, как мнимое сходство скрывает целую пропасть между Фуко и Шпенглером. И это не случайное сопоставление: оно иллюстрирует различие между западной культурой первой и второй половин XX в., оно демонстрирует масштаб произошедших изменений и их специфику, а следовательно, и (вопреки мнению некоторых «догматических фукианцев») приближает современных людей к пониманию самих себя. Так, Освальд Шпенглер в своей теории множественности культур оперирует близкими к эссенциализму представлениями о духе времени, *Zeitgeist* — душе, сущности данной конкретной культуры, которая заложена в ней, как в зерне заложено все растение в его будущем развитии. Интеллектуальная культура второй половины XX в. и Мишель Фуко в частности порвали с этими представлениями о *скрытых сущностях*.

И нам в этом свете понятнее, почему в XVIII веке один и тот же дискурс, согласно «Словам и вещам», заявлял о себе и в естественной истории, и в грамматике, и в политэкономии. *Zeitgeist* и Шпенглер здесь ни при чем, дух времени в данном случае — не более чем эпидемия аналогий, случающаяся время от времени [1, с. 135].

Эта «эпидемия аналогий» не сущность, находящаяся за согласованными феноменами культуры, а эмпирический факт. Таким образом, сама «сущность культуры данного времени» теряет свою скрытость и непостижимость. Теперь ее можно изучать в типологических элементах единства, не впадая в медиумический транс, а занимаясь научными исследованиями. Там, где Освальд Шпенглер потребовал бы «чувства расы», Мишель Фуко требует внимания к деталям и интеллектуальной точности.

Внимание Фуко к эмпирическим деталям проистекает из крайне скептического отношения к идее присутствия трансцендентного начала в человеческом мире.

Фуко, убежденный позитивист, искал частные условия реальности — дискурсы и их диспозитив. Существует только эмпирическое и историческое — или, во всяком случае, ничто не позволяет нам утверждать, что существует также трансцендентное или только трансцендентальное [1, с. 135].

Отсюда следует вывод, что никакое явление истории и культуры не указывает нам на нечто за своими пределами. Все истины мира — «от мира сего», и если понимать под секуляризмом современной западной культуры обращенность человека, используя фигуральный язык, по горизонтали — к другому человеку и к природе, и отсутствие трансцендентного начала над миром, то фукианский секуляризм заходит в своем развитии гораздо дальше, чем шпенглеровский. А фукианский и шпенглеровский секуляризм мы условимся считать методической стадией развития секулярной культуры первой и второй половин XX в.

Тезис Ницше о «смерти Бога», по мнению Поля Вена, остается в силе и в фукианстве. Более того, он получает развитие в том отношении, что и ницшевская «воля к власти» как универсалия, как намек на трансцендентное, выносится за скобки.

Наполеон не был вестником Духа, бунт движим не стремлением освободиться от оков, якобы внушенным ему врожденной сущностью. Ничто не трансцендентно и даже не трансцендентально в кантовском смысле. Не существует ни приемлемой эсхатологии, ни марксовой революции, ни позитивного века Огюста Конта, и потому «труд свободы бесконечен» [1, с. 144–145].

Отсюда ясно, почему христианская традиция рассматривается Мишелем Фуко как один из возможных произвольных дискурсов, непредсказуемых в своих поворотах и изменениях. И конечно, если уточнять, — это и не единый дискурс, а целое множество дискурсов. Швейцарский кальвинизм XVII в., к примеру, — это один дискурс, но есть и русское православие XV в., не говоря уж о римском католицизме разных эпох во всей его сложности и во всех его поворотах, и т. д. и т. п. В свою очередь для христианского интеллектуализма существует большое искушение причислить Мишеля Фуко к релятивистам. Это был бы наиболее простой ответ на те вызовы христианскому мышлению, которые, вне всякого сомнения, содержатся в секуляризме фукианского типа. К этому склоняет нас и наличие в теологическом обиходе таких речевых оборотов, как «нравственный релятивизм». Такую сущность, как «нравственный релятивизм», нетрудно приспособить к некоторым хорошо известным фактам из биографии самого Фуко. Но легкость этого хода не делает его сильным. Поль Вен достаточно убедительно оспаривает представление о релятивизме французского философа:

...каждый тип разума, согласно ему (Фуко. — Т. С.), порождает определенное видение мира. Релятивизм — совсем другое дело. Оно до такой степени привержено тотальной вневременной истине, что готово на все, вплоть до ее раздробления на истины эпох, лишь бы сохранить ее, пусть и фрагментами, каждый из которых якобы образует частичную тотальность — если отважиться на подобный оксюморон [1, с. 116].

Отсюда видно, что Фуко не утверждал, что все истины одинаково подлинны. Скорее, он склонялся к тому, что любая истина, открытая человеку,

остаётся заблуждением, поскольку тотальная истина как таковая ему не доступна. И тем не менее она истина, поскольку являет собою некий факт, т. е. считается истиной в том или ином конкретном контексте. Поэтому-то Мишель Фуко так любил говорить о «режиме истины», т. е. о том, что принято говорить об истине в рамках того или иного дискурса. Ещё легче говорить об интеллектуальном аморализме Фуко. Ведь очевидно, что представление о «вечных моральных ценностях» предполагает неизменность человека в своей сущности, неизменность фундаментальных основ человеческих отношений, превращение человека в субстанцию. Тут полезно обратиться к величайшему классику немецкой философской традиции Гегелю. Так, в «Феноменологии духа» (вернее, в предисловии к этому труду) сказано:

Деятельность разложения [на составные части] есть сила и работа рассудка, изумительнейшей и величайшей или, лучше сказать, абсолютной мощи. неподвижный, замкнутый в себе круг, как субстанция содержащий свои моменты, есть отношение непосредственное и потому не вызывающее изумления. Но в том, что оторванное от своей сферы акцидентальное как таковое, в том, что связанное и действительное только в своей связи с другим приобретает собственное наличное бытие и обособленную свободу, — в этом проявляется огромная сила негативного; это — энергия мышления, чистого «я» [2, с. 22].

Итак, человек не субстанция, а субъект. И энергия его мышления предполагает не цементирование наличных связей, а их полный подрыв на уровне теоретического анализа. Именно поэтому можно говорить об аморальности действий, но никак невозможно сферу человеческой мысли помещать под регулирующие механизмы этики. И разве возможно говорить о единой христианской этике, когда этика тоже является мыслью, реагирующей именно на определенные и только на определенные специфические вызовы, которыми так богат мир различных культурно-исторических эпох?

Размышляя над книгой Поля Вена, мы получаем привилегированную возможность посмотреть на фукианство глазами фукианства же, но несколько дистанцировавшегося от себя по прошествии времени. Это может быть полезным опытом в осмыслении того типа секуляризма, который получил перевес во второй половине XX в. Как демонстрирует книга Вена, существуют все возможности интеллектуально дистанцироваться от этого типа культуры и взглянуть в него как бы со стороны. И все же Поль Вен остаётся по-прежнему «слишком фукианцем», чтобы разрубить гордиев узел фукианских вызовов, относительно которых никто ещё не доказал, что они не могут быть преодолены. Однако такое преодоление вовсе не означало бы, осмелимся это сказать, аннигиляцию всего интеллектуального инструментария, который разрабатывался Фуко начиная с 1966 г., когда вышла в свет его первая крупная работа «Слова и вещи».

Мишель Фуко не верил в человеческую возможность понять современность. Понять можно только то время, что уже ушло и по отношению к которому есть дистанция. В наши дни мы все больше открываем для себя мир новейшей секулярной культуры, вышедшей на арену западной истории в 1960-х — 1970-х гг. Студенческие волнения в мае 1968 г., сексуальная рево-

люция, постмодернизм и т. д. и т. п.: по всей видимости, эти разнокалиберные явления все меньше предстают перед нами в качестве «хаоса точности», говоря словами Фуко. Все детали начинают приобретать единый облик, свойственный «эпидемии аналогий», а это может означать, что мы опять находимся в точке «разрыва» с прошлым и получаем возможность составлять его достоверное описание.

Даже если дело обстоит и не так, никто не смог бы оспорить право современных людей христианского пути извлекать уроки из фукианского интеллектуального опыта. Тем более что современные науки о человеке уже весьма глубоко впитали в себя фукианство. И это связано с весьма важными приметами современной секулярности, такими как, например, гендерные исследования в социологии, психологии и т. д. Едва ли они были бы возможны в таком виде, как они существуют сегодня, без «Психиатрической власти», без «Рождения клиники» и т. д. Мишеля Фуко. И надо признать, что такие значительные работы, как книга Поля Вена «Фуко. Его мысль и личность», подталкивают современную христианскую мысль к пересмотру некоторых клише и к новым исследованиям. К более осторожному отношению к эссенциалистским методам, уже во многом устаревшим. Мы не можем просто приставлять некоторые, якобы хорошо нам известные, сущности, такие как «нравственный релятивизм», «секуляризм» и т. д., к произвольно взятым фрагментам опыта, другим сущностям, таким как «сексуальная революция», «религиозная индифферентность» и т. п. Это означало бы, что мы решили ограничиться мнимыми ответами на вызовы, которые, вне всякого сомнения, содержатся в современном секуляризме.

Во второй половине XX в. становится более чем проблематичным такой ведущий принцип культур патриархального типа, как принцип иерархии. Иерархия и власть сохраняются повсюду, но повсюду они десакрализируются, становятся инструментальными реалиями. При этом для исторического христианства этот вопрос неизбежно встает на горизонте. И это еще далеко не все. В конце концов, не в иерархизме, а в опыте Теофании, Богоявления, Церкви Христова предстала перед церковным народом, перед людьми веры в течение многих веков. Как отблеск Теофании предстала перед людьми царственность как демонстрация власти, данной свыше. Мишель Фуко в книге «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» демонстрирует, как в самом способе казни преступников в классическую эпоху демонстрировалась несоизмеримость зла, ими совершенного, и карающей власти монарха. Фуко начинает эту книгу совершенно неожиданно. Он описывает казнь государственного преступника Робера Дамьена. Совершив неудачное покушение на короля Франции Людовика XV, Дамьен приговорен к покаянию перед дверьми Собора Парижской Богоматери, но покаяние это сопряжено с публичными долгими пытками и казнью. Это произошло 28 марта 1757 г.: в конечном счете, Дамьена четвертовали. Пройдет немного времени, и такие свирепые публичные казни в Европе станут невозможными. И дело вовсе не в том, что власть была свирепой, а стала гуманной. Нет. Изменился сам тип власти: она все менее нуждается в публичной демонстрации неземного величия. И пенитенциарная система берет курс на перевоспитание преступника. Сила власти больше не состоит

в возможности физического уничтожения людей, не вписывающихся в систему, теперь она заключается в возможности перевоспитания асоциального человека. Более того, власть больше не является иерархической пирамидой — она распространяется с разных сторон. Государственная власть не просто десакрализуется, формируется определенная «презумпция виновности» власти. Власть состоит из самых обычных людей, которые могут быть развращены ею, могут ею злоупотреблять. Теперь она нуждается в постоянном контроле со стороны гражданского общества. Ни о каком понимании государства как «шестивия Бога в мире» не может больше идти и речи. Однако вопрос государства — это еще и наиболее простая и грубая часть вопроса. Теофания через искусство, сначала через иконопись, потом в значительной мере через шедевры живописи в эпоху после Фуко кажется все менее реальной. Скорее, мы наблюдаем в наиболее сильных проявлениях современного искусства элементы инфернального. Инфернальное перестает быть связанным с богословским понятием об аде. Инфернальное секуляризуется и неожиданно самым парадоксальным образом раскрывается в глубине человеческого творчества. Процесс секуляризации инфернального в искусстве блестяще описан в работе выдающегося австрийского историка искусства Ханса Зедльмайра «Утрата середины» [3, с. 379–396]. Вот две богословские проблемы: каков сегодня действительный статус принципа иерархии и как подходить к реальности Теофании? Эти проблемы уже достаточны серьезны, чтобы бить в набат. Но стоит только отделить Церковь от движения культуры, превратить христианство в одну из многих субкультур, наряду с готами и хипстерами, — и вопросы исчезнут. Но какой ценой? С такой перспективой историческое христианство никогда не смирится.

Православный христианин боится стать иным православным христианином, но он и так уже не тот, что прежде. Вопрос лишь в том, будет ли церковный народ находиться в поле инертной практики, т. е. будет ли он движим волнами, приходящими извне, или его практика будет носить активный характер.

Христианская мысль с секулярных позиций постоянно подвергалась обвинениям в том, что является в своей сущности всего лишь истолкованием предыдущей традиции: будь то комментарии Священного Писания или осмысление Предания. Этим она или открыто объявлялась чем-то весьма относительным и произвольным. Однако в свете фукианского поворота секулярной мысли дело обстоит несколько иначе. Приведем довольно пространную цитату из работы Мишеля Фуко «Слова и вещи» и внимательно в нее вчитаемся:

Особенность знания состоит не в том, чтобы видеть или доказывать, а в том, чтобы истолковывать. Когда дело идет о толкованиях Священного Писания, древних авторов, сообщений путешественников, легенд и сказаний, от каждого из этих видов речи требуется не выяснение его права на высказывание истины, а только возможность говорить о ней. Язык в себе самом содержит свой внутренний принцип развития. С одной стороны, такое отношение открывает перед языком возможность бесконечного кипения, непрекращающегося развития, самоусовершенствования и наслоения последовательно возникающих форм. Может быть, впервые в западной культуре обнаруживается эта абсолютная открытость языка, который уже не может больше остановиться, потому что, никогда не замыкаясь в каком-то одном определенном слове, он будет выражать свою истину лишь

в рамках речи, обращенной в будущее, целиком предназначенной для выражения того, что будет сказано; однако сама эта речь неспособна остановиться на себе, и то, что она выражает, она содержит в себе как обещание, завещанное к тому же другой речи. Задача комментария, по существу, никогда не может быть выполнена до конца. И все-таки комментарий целиком обращен к загадочной, неясно выраженной части, скрывающейся в комментируемой речи: под существующей речью открывает другую речь, более глубокую и как бы более «изначальную»; именно ее-то комментарий и должен восстановить. Комментарий возникает лишь как стремление выявить за читаемым и истолковываемым языком глубочайшее значение исходного Текста [4, с. 76–77].

Тут перед нами идея комментария и истолкования предстает не как произвольная деятельность, а как неутолимое стремление пробиться к изначальной истине, на что у нас не хватает сил и возможностей. И Фуко фиксирует возникновение такого «культурного кипения», такой невероятной жажды именно в западной культуре на рубеже Нового времени, в XVI в. В связи с этим необходимым видится заключение: фукианский тип секулярного мышления — это такой ящик с инструментами, который Мишель Фуко вовсе не завещал неверию. Мы все можем открывать его и использовать любые инструменты, не спрашивая разрешения ни у кого и никому не предъявляя никаких документов. Единственных законных наследников у фукианского типа мысли нет, и на эту роль может претендовать любой.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Вен П. Фуко. Его мысль и личность. — СПб., 2013.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М., 2000.
3. Зедльмайр Х. Утрата середины. — М., 2008.
4. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М., 1977.

## ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

В статье рассматривается процесс возобновления преподавания философии в российских университетах после восстановления в них кафедр философии и принятия университетского устава 1863 г., отношение к преподаванию истории философии после принятия устава 1884 г. Кратко освещается преподавание философии в духовных академиях и семинариях и некоторых светских учебных заведениях.

**Ключевые слова:** философия, история философии, логика, психология, профессор философии, преподавание философии.

*A. T. Pavlov*

*The Philosophical Education in Russia in the Second Half of the XIX Century*

The article discusses the process of restoring the teaching of philosophy in Russian universities after the restoration of philosophy departments and the adoption of the University Charter of 1863. The change of attitude to teaching the history of philosophy since the adoption of the Charter of 1884. Summarizes the teaching of philosophy in theological academies, seminaries and some secular schools.

**Keywords:** philosophy, history of philosophy, Logic, psychology, professor of philosophy, teaching philosophy.

Во вторую половину XIX в. Россия вошла в состоянии жесткого противостояния опасному для существующей власти влиянию Запада. Усилилась цензура, следящая за поступающей в Россию литературой, в университетах были ликвидированы кафедры философии и философские факультеты (существовавшие в составе философских факультетов отделения были преобразованы в самостоятельные факультеты — историко-филологические и физико-математические), преподавание логики и психологии было поручено профессорам богословия, а программы утверждались по согласованию с православным ду-

---

\* Алексей Терентьевич Павлов — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, [lyud.pavlo@yandex.ru](mailto:lyud.pavlo@yandex.ru).



ховным ведомством. Поражение в Крымской войне и унижительный для России Парижский мирный договор 1856 г. продемонстрировали, насколько Россия отстала от европейских стран в своем экономическом и социальном развитии, поэтому после смерти Николая I и восшествия на престол Александра II в российском обществе усилилось стремление к переменам. Необходимость перемен осознавалась и в верхних слоях власти, в стране была ослаблена цензура, и общество захлестнули либеральные настроения. Господствовавшие в эти годы в Западной Европе материалистические и позитивистские учения стали быстро распространяться в России. «По рукам ходили беспрепятственно в оригинале и в литографированных переводах сочинения Фейербаха, Бюхнера, Молешотта и всякие социалистические издания», — вспоминал Б. Н. Чичерин об обстановке в конце 1850-х гг. [6, с. 16]. Под влиянием подобной литературы формировались философские убеждения и в студенческой среде. «Философия, — писал в 1867 г. М. И. Владиславлев, — отомстила за свое изгнание тем, что вместо себя послала к нам доморощенный материализм, погубивший молодые головы». «Молодежь вообще жаждет ответа на вопросы несомненно философского характера, и за неимением ничего лучшего, удовлетворяется грубым материализмом и социализмом. Ведь и материализм — философия, только плохая» [5, с. 372, 385]. Характеризуя философскую обстановку в стране, А. И. Введенский говорил на первом публичном заседании философского общества при Санкт-Петербургском университете в 1898 г., что материализм «исповедовали в России в 50-х и 60-х годах с необычайным увлечением, чисто догматически и чуть не с фанатизмом», и оппозиция против него «не имела никакого успеха» [2, с. 57].

Вот почему в конце 1859 г. обеспокоенные распространением среди студентов материализма и скептического отношения к религии попечители учебных округов обратились в Департамент народного просвещения с ходатайством рассмотреть вопрос о восстановлении в университетах преподавания хотя бы истории философии как дисциплины, способной привить молодежи понимание всех сложностей решения философских проблем. О ходатайстве попечителей сообщили Александру II, который 2 декабря 1859 г. повелел рассмотреть это дело в Главном правлении училищ. В подготовленной правлением справке после изложения причин закрытия кафедр философии говорилось, что

с истечением после того 10-ти лет при совершенном изменении теперь направления современных идей <...> не представляется, по мнению Министерства Народного Просвещения, никаких препятствий к восстановлению преподавания философии, если не в полном объеме, то по крайней мере в одной ее части, — истории философии, как науки, по преимуществу проясняющей истины и разрушающей предрассудки и стремления к материализму [цит. по: 1, с. 12–13].

22 февраля 1860 г. император соизволил повелеть: «Возобновить в университетах и в Ришельевском лицее, на прежнем основании, преподавание истории философии с логикою и с психологиею» [8, с. 6].

В университетах начались поиски преподавателей, способных читать полноценные курсы истории философии, логики и психологии. Однако после десятилетнего перерыва в преподавании философии в университетах сделать это было непросто.

Первым университетом, где удалось возобновить чтение философских курсов лекций стал киевский Университет Святого Владимира. Работавший на кафедре философии до ее ликвидации в 1850 г. С. С. Гогоцкий был переведен на созданную вместо ликвидированной кафедры философии кафедру педагогики, а после повеления императора о возобновлении преподавания в университетах истории философии, логики и психологии он смог сразу приступить к чтению философских лекций.

Раньше других университетов удалось организовать чтение лекций по философским дисциплинам и в Московском университете. Здесь решающую роль сыграл М. Н. Катков, который до 1850 г. преподавал в университете философию, а к 1860-м гг. стал издателем влиятельного общероссийского журнала «Русский вестник». Катков обратил внимание на опубликованную в «Трудах Киевской духовной академии» (№ 4 за 1860 г.) статью профессора академии П. Д. Юркевича «Из науки о человеческом духе», посвященную критическому анализу опубликованной анонимно в журнале «Современник» статьи Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Катков перепечатал в своем журнале обширные выдержки из статьи с небольшим предисловием издателя, в котором подчеркнул, что статья эта «по достоинству своего содержания принадлежит к лучшему, что когда-либо было написано у нас по предмету философии» [16, с. 79], а в заключение написал: «Выскажем желание, чтобы г. Юркевич почаще являлся в литературе, и чтобы преподавательская его деятельность приняла еще большие размеры, на что впрочем мы имеем уже некоторое основание надеяться» [17, с. 59]. Публикация выдержек из статьи в таком популярном журнале сделала Юркевича известным философом и вызвала чуть ли не всероссийскую дискуссию. Однако взять на университетскую кафедру на должность ординарного профессора магистра (П. Д. Юркевич доктором философии не был) было затруднительно, поскольку университетский устав гласил, что никто не может быть ординарным профессором, не имея степени доктора по разряду наук, соответствующих его кафедре. Однако 18 октября 1861 г. состоялось высочайшее повеление о перемещении Юркевича в Московский университет в звании ординарного профессора и с правом поручения через два года степени доктора философии без диссертации [см.: 3, с. 208]. Как пишут некоторые исследователи творчества Юркевича, представление о перемещении Юркевича из Киева в Москву сделали Катков и профессор Московского университета П. М. Леонтьев и, скорее всего, оно сыграло роль в принятии решения о переводе Юркевича в Московский университет. Это было первое перемещение профессора духовной академии в университет после восстановления преподавания философии. Уже 16 января 1862 г. состоялась первая лекция Юркевича в Московском университете, началось регулярное чтение философских курсов лекций. Юркевич оказался в университете в сложное для философии время, ему пришлось преодолевать сложившееся в предыдущее десятилетие упрощенное понимание философских проблем. Студенческая молодежь находилась под влиянием радикальных публицистов, выдвигавших на первый план решение социальных проблем. А Юркевич в своих лекциях старался донести до слушателей всю сложность решения философских проблем, которые, как писал его бывший студент

В. Лебедев, казались студенческой молодежи «тарабарскою грамотой» [10]. Действительно, будучи превосходным знатоком истории философии и обладая умом самостоятельным и творческим, он, по словам Г. Г. Шпета, появился «в эпоху совершенно отрицательного отношения к философии» [20, с. 579]. И тем не менее он все же сумел наладить контакт с молодежью, переломить равнодушие к философской проблематике, ему удалось даже организовать студенческий кружок любителей философии и предложить перевести на русский язык «Историю философии» Шwegлера. Помимо лекций на историко-филологическом факультете Юркевич взял на себя труд читать курс лекций по истории философии права, введенный на юридических факультетах университетским уставом 1863 г. Он также стал читать лекции по педагогике и выпустил ряд книг по этому предмету.

Смерть Юркевича в 1874 г. поставила вопрос о его преемнике на кафедре философии. После сложных обсуждений на советах факультета и университета на кафедру философии Московского университета были избраны ординарный профессор Варшавского университета М. М. Троицкий на должность ординарного профессора и только что защитивший в Петербургском университете магистерскую диссертацию Вл. С. Соловьев на должность доцента [см. подробнее: 11, с. 43–85, 112–124]. К сожалению, Вл. Соловьев проработал на кафедре всего два семестра, и лекции по философии читал один М. М. Троицкий — вплоть до 1885 г., когда на кафедру в качестве приват-доцентов были утверждены Л. М. Лопатин и А. Н. Гиляров (переведенный в 1887 г. в Киев в Университет Св. Владимира), а в 1886 г. в связи с выходом Троицкого на пенсию кафедру возглавил переведенный из Новороссийского университета Н. Я. Грот. Впрочем, Троицкий продолжал вести занятия в университете и читал, как и Юркевич, лекции вплоть до своей кончины в 1899 г.: на юридическом факультете по истории философии права, а также по логике (в 1881–1885 гг.) и психологии (в 1883/84 учебном году).

В других российских университетах с подбором профессоров для чтения философских лекций возникли сложности. Профессор русской словесности Петербургского университета Александр Васильевич Никитенко записывает в своем дневнике 1 декабря 1860 г.: «Факультетское собрание в университете. Толки о конкурсе на кафедру философии. Некоторые прочат на нее Петра Лавровича Лаврова. Я против этого. Лавров способен не просвещать, а помрачать умы». Ибо, отмечает Никитенко 11 декабря, Лавров, хотя и «человек не без ума и дарований, но с головы до ног матерьялист». И Никитенко полагает: «Уж лучше мы года четыре пробудем без философии, пока не приготовим кого-нибудь из студентов с заграничным образованием» [13, с. 233, 236]. Так оно и получилось в Санкт-Петербургском университете.

В Казанском и Харьковском университетах тоже не могли найти специалистов, способных читать курсы логики, психологии и истории философии.

Дабы ликвидировать нужду в университетских преподавателях философии, Министерство народного просвещения в июне 1862 г. направило на два с половиной года за границу «для приготовления к профессорскому званию» трех выпускников духовных академий: С. П. Автократова и М. И. Владиславлева (выпускников Петербургской духовной академии) и М. М. Троицкого (окон-

чившего Киевскую духовную академию). Следы Серафима Петровича Автократова после заграничной командировки теряются, из словарей С. А. Венгерова и А. А. Половцева известно лишь, что в 1865 г. вышли в свет его «Философские этюды», а в 1866 г. — «Учебник психологии».

Жизнь Михаила Ивановича Владиславлева после возвращения из командировки оказалась тесно связана с Петербургским университетом. Но еще до приезда Владиславлева из-за границы Петербургскому университету удалось наладить чтение лекций по философии. Принятый в 1863 г. новый Общий устав Императорских российских университетов (кстати, весьма демократичный, давший университетам полный набор академических свобод) наделил университеты правом присваивать звание почетного доктора и Совет Петербургского университета в январе 1864 г. присудил действительному члену Академии наук протоиерею Ф. Ф. Сидонскому звание почетного доктора философии, что сделало возможным поручить ему чтение лекций в университете. С 1865 г. Сидонский приступил к чтению лекций по логике, психологии и истории философии в качестве внештатного преподавателя кафедры философии. Таким образом, только через пять лет после высочайшего разрешения читать лекции в Петербургском университете удалось начать преподавание философских дисциплин. Федор Федорович Сидонский был знающим, квалифицированным преподавателем. В 1833 г., будучи преподавателем Петербургской духовной академии, он издал книгу «Введение в науку философии», о которой Г. Г. Шпет написал, что это «положительно лучшая книга по философии из появившихся в России до 1833 года», которая «совершенно заслуженно <...> получила полную Демидовскую премию» Академии наук [19, с. 158]. Однако книга эта, с точки зрения начальства духовной академии, оказалась не соответствующей церковному учению, и ее автор из академии был уволен. В 1854 г. он был избран в Академию наук. Лекции в университете Сидонский читал почти до своей кончины в декабре 1873 г., а всего несколько месяцев до смерти он был приглашен на штатную должность на кафедру богословия.

М. И. Владиславлев после возвращения из командировки и защиты в 1866 г. магистерской, а затем и докторской диссертации стал преподавателем кафедры философии, которую и возглавлял с 1873 г. до своей кончины в 1890 г. Первые в истории философского образования Михаил Иванович Владиславлев с 1874 г. по 1885 г. вел дополнительные занятия с желающими специализироваться по философии (официально специализация по философии была введена в Московском университете только с 1906 г.). За десять лет в группе Владиславлева прошли обучение Н. Я. Грот, Э. Л. Радлов, А. И. Введенский (последний после смерти Владиславлева стал заведовать кафедрой), Н. Н. Ланге, Я. Н. Колубовский и другие будущие известные философы и общественные деятели. После назначения в 1885 г. Владиславлева деканом дополнительные занятия ему пришлось прекратить. К тому же он еще возглавлял кафедру философии в Историко-филологическом институте и преподавал на Высших женских курсах. А в 1887 г. Владиславлев стал ректором.

В 1880 г. лекции по философии в Петербургском университете стал читать Вл. Соловьев. После защиты докторской диссертации он получил должность приват-доцента. Лекции молодого 27-летнего доктора философии были

встречены студенческой аудиторией с большим интересом, несмотря на то что философия, как вспоминал один из бывших студентов, «в глазах подавляющего большинства студентов являлась прямо одним из видов умственного разврата» [9, с. 166]. Но Вл. Соловьев читал с таким вдохновением, «что для лекции Соловьева открывали актовый зал университета, так как самая обширная аудитория уже не могла вместить всех слушателей» [9, с. 173]. Однако его педагогическая карьера и на сей раз продолжалась недолго. На одной из своих публичных лекций 28 марта 1881 г. он обратился к Александру III с призывом покарать, но не казнить убийц его отца, императора Александра II. Подобный призыв не мог остаться безнаказанным. Соловьев был вызван к ректору, который предложил ему подать в отставку. В январе 1882 г. педагогическая деятельность Владимира Соловьева завершилась. На кафедре философии опять остался один Владиславлев. Только с самого конца XIX в. кафедра философии начала расти: в 1887 г. начал преподавать приват-доцент А. И. Введенский, в 1894 г. — П. И. Вознесенский, в 1895 г. — Л. В. Рутковский, в 1897 г. — И. И. Лапшин и А. П. Нечаев.

В Казанском университете найти преподавателя на кафедру философии смогли только в 1867 г., когда приехал после заграничной командировки и защиты в Санкт-Петербурге докторской диссертации М. М. Троицкий. Чрезвычайно популярный в студенческой среде лекции Троицкого продолжались всего два года: из-за не сложившихся отношений с профессорской коллегией он перевелся в только что открывшийся Варшавский русский университет [подробнее см.: 15, с. 152–171], а в Киеве лекции по философским дисциплинам поручили профессору кафедры энциклопедии права А. Г. Станиславскому, а лекции по логике и психологии с 1871 г. стал читать профессор Казанской духовной академии В. А. Снегирев, с 1885 г. ставший приват-доцентом и проработавший в университете до своей кончины в 1889 г. В 1873 г. выпускник Казанского университета А. И. Смирнов защитил в Варшавском университете магистерскую диссертацию и был избран приват-доцентом кафедры философии, после защиты докторской в 1881 г. он был избран на должность ординарного профессора и проработал на кафедре до своей кончины в 1902 г. Он читал лекции не только по логике, психологии и истории философии, но с середины 1890-х гг. и по этике, и по эстетике. В курсе логики Смирнов стал выделять проблемы научной методологии и предложил дать этому разделу название «философия науки». Он также был горячим сторонником развития математической логики, и не без его участия в 1888 г. впервые в стране астроном и математик П. С. Порецкий прочитал в университете курс по этому предмету (Порецкий, кстати, читал в университете и первые в России лекции по алгебре логики). В 1889 г. на должность приват-доцента был назначен защитивший в Дерпте магистерскую диссертацию В. Ф. Любославский, который несколько лет находился в заграничных командировках, а в 1886 г. перешел на работу в Министерство народного просвещения. В том же году на кафедру философии исполняющим должность экстраординарного профессора был взят А. А. Бобров, переведенный из Юрьева (до 1893 г. Дерпт) ученик профессора Дерптского университета Г. Тейхмюллера и сторонник философских взглядов А. А. Козлова. В Казани он много внимания уделил сбору и публикации материалов по истории русской

философии, литературы и просвещения в России XIX в. В 1903 г. он стал профессором Варшавского русского университета.

Позже всего лекции по философии удалось начать в Харьковском университете. Там только в январе 1874 г. на кафедре философии в должности доцента после заграничной командировки и защиты в Варшаве магистерской диссертации появился выпускник Казанского университета, ученик М. М. Троицкого Ф. А. Зеленогорский. В 1878 г. он защитил в Московском университете докторскую диссертацию и стал профессором. Проработал он в Харьковском университете до выхода на пенсию в 1899 г. А в 1886 г. получил должность приват-доцента выпускник Харьковского университета П. Э. Лейкфельд. После защиты в 1891 г. в Варшаве магистерской диссертации, а в 1897 г. в Харькове докторской он работал в университете профессором и в 1904 г. принял участие в работе 2-го Международного философского конгресса в Женеве.

Таким образом возобновить преподавание философии во всех российских университетах удалось только в начале в 1870-х гг. Правда, когда мы говорим о философском образовании в России, нельзя игнорировать тот факт, что преподавание философии сохранялось (и не прекращалось, как в университетах) в небольшом объеме в духовных семинариях и в достаточно серьезном объеме — в духовных академиях: Московской, Петербургской, Киевской и Казанской, где читались курсы логики, метафизики, истории философии, этики, натуральной истории. Как пишет в своем исследовании И. В. Цвык, в духовных академиях много внимания уделялось преподаванию философских дисциплин.

Без них, — цитирует она исследование А. Мустафина [см.: 12], — по смыслу Устава Духовных Академий 1809 г., на основании которого были реформированы высшие учебные духовные заведения России, без философского наполнения учебного процесса, богословское образование, строго говоря, вообще не могло состояться, ибо без этого оно неотвратимо вырождается в сухое и безжизненное начетничество [18, с. 53].

А в соответствии с новым Академическим уставом 1869 г. в академиях были созданы три философские кафедры: логики, психологии и метафизики, истории философии. Причем философские курсы читались все четыре года обучения. А в семинариях устав ввел преподавание логики, психологии, оснований философии и истории философии.

Необходимо также отметить, что среди преподавателей философии в духовных академиях были высокообразованные специалисты, не уступающие университетским профессорам, например, во второй половине XIX в. среди профессоров духовных академий выделялись такие известные философы, как В. Д. Кудрявцев-Платонов и А-й И. Введенский в Московской академии, И. А. Чистович, М. И. Каринский и Н. Г. Дебольский в Петербургской академии, П. Д. Юркевич и Д. В. Поспехов в Киевской, В. А. Снегирев и В. И. Несмелов в Казанской академии.

Вопреки довольно критическому отношению к духовно-академической философии некоторых видных историков русской философии рубежа веков и первой половины XX в., современные светские исследователи русской духовно-академической философии положительно оценивают вклад профессо-

ров философии духовных академий в развитие философского образования в стране. Не следует забывать и того, что и среди университетских профессоров философии во второй половине XIX в. было немало тех, кто сформировался как философ в духовных академиях (П. Д. Юркевич, С. С. Гогоцкий, Ф. Ф. Сидонский, М. И. Владиславлев, М. М. Троицкий, В. А. Снегирев), ибо до серьезного развития университетского философского образования только среди выпускников духовных академий и можно было найти преподавателей философии для светских учебных заведений.

Успешное развитие философского образования в последней трети XIX в. не означает, что в его организации не было серьезных просчетов. Я уже приводил слова В. И. Вернадского, сокрушавшегося по поводу того, что в университетском образовании в России с 1804 г., когда был принят первый Университетский устав, студенты, изучающие науки естественные и математические, не получают философских знаний [см.: 4, с. 50]. И после принятия нового Университетского устава в 1863 г. университетская профессура тоже неоднократно высказывала сожаление, что преподавание философских дисциплин оставлено только на одном факультете, причем на самом многочисленном. М. И. Владиславлев писал по этому поводу, что после восстановления преподавания философии в российских университетах философии «открылся доступ только на один скромнейший из всех факультетов, именно, историко-филологический. Оказалось, что старая спутница математики и классических языков <...> нынче чуть не окончательно сдана в архив» [5, с. 372]. Действительно, студентов на историко-филологических факультетах было значительно меньше, чем на других факультетах. Так, в 1865 г. в Московском университете на историко-филологическом факультете было всего 69 студентов, в то время как на физико-математическом — 367, на юридическом — 686, на медицинском — 407 [см.: 14]. Аналогичная ситуация была и в других университетах. Правда, Владиславлев не учел того, что по уставу 1863 г. на юридических факультетах было введено преподавание истории философии права, а эта дисциплина позволяла излагать такие важные философские темы, как, например, теория естественного права, связанная и с нравственными, и с социальными проблемами, а также и другие близкие к формированию мировоззрения проблемы. К тому же в первые годы введения этой дисциплины лекции читали зачастую профессора кафедры философии историко-филологического факультета, что позволяло им давать знания в более широком объеме; в отдельные годы они читали на юридических факультетах и курсы логики, и курсы психологии. И тем не менее, конечно, отсутствие преподавания истории философии на юридических факультетах значительно снижало объем философских знаний, получаемых будущими юристами. По уставу 1884 г. кафедра юридического факультета, обеспечивающая чтение курса истории философии права, стала называться кафедрой энциклопедии права и истории философии права. Лекции приобрели более систематический характер. И пример выпускников юридических факультетов, ставших известными философами, позволяет сделать вывод, что те знания по философии, которые получали студенты, давали возможность некоторым из них совершенствоваться в области философских наук, а не только в области

права. Вот только некоторые фамилии выпускников юридических факультетов, подтверждающих сказанное: Н. Н. Алексеев, П. Е. Астафьев, С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, И. А. Ильин, М. М. Ковалевский, Н. М. Минский, П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий, П. А. Сорокин, П. Б. Струве, Е. Н. Трубецкой, Б. Н. Чичерин, Л. И. Шварцман (Лев Шестов).

Кроме университетов, духовных академий и семинарий курсы лекций по философским дисциплинам читались и в других учебных заведениях: на Высших женских курсах, которые в 1870-е гг. были созданы в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве, в Петербургском и Нежинском историко-филологических институтах; в Демидовском юридическом лицее в Ярославле, и некоторых других учебных заведениях, где читались отдельные философские дисциплины, например, философия права, эстетика, история искусств и др. Причем, как правило, философские лекции в этих учебных заведениях читали обычно университетские преподаватели, так что профессиональный уровень их был высок.

Надо сказать, что до конца XIX в. в России было открыто еще три университета: в 1865 г. — Новороссийский университет в Одессе на базе существовавшего Ришельевского лицея, в 1869 г. — Варшавский русский университет, в 1888 г. — Томский университет. Во всех новых университетах были созданы кафедры философии, хотя и не везде сразу удалось на должном уровне наладить чтение лекций по философии.

Возобновление преподавания философии в университетах, преподавание ее в духовных академиях и семинариях, а также в других учебных заведениях позволяет сделать вывод, что философское образование в России наконец-то получило все условия для стабильного развития. Несмотря на лишение философских знаний студентов, изучающих естественные и математические науки, философское образование в России достигло серьезных успехов. После почти полувекового негативного отношения власти к философии (с 1820-х до середины 1850-х гг.) между ними наконец-то установились нормальные отношения: философия мирно развивалась и преподавалась с университетских кафедр, а власть спокойно наблюдала и не вмешивалась в учебный процесс. Только после убийства Александра II у власти снова проявилось настроенное отношение к философии.

Постоянные студенческие волнения лихорадили университетскую жизнь. В министерстве и у части профессуры зрело желание внести изменения в устав 1863 г., который казался слишком демократическим, не позволяющим установить жесткую дисциплину в аудиториях. Взошедший на престол Александр III тоже задумался об усмирении постоянно бунтующих студентов, поэтому принятый в 1884 г. новый университетский устав резко ограничил, а точнее — уничтожил университетскую автономию, отменил выборность на все университетские должности, вся кадровая политика была отдана в руки попечителей учебных округов. Б. Н. Чичерин называл такие ограничительные меры в высшем образовании национальной катастрофой. К тому же была повышена плата за обучение (а в 1887 г. она выросла еще в 5 раз), кроме того, за право слушать лекции студенты должны были вносить гонорар преподавателям, количество студентов в каждом университете было ограничено,



а при приеме в университет поступающий должен был предъявлять справку из полиции о благонадежности. При этом надо еще иметь в виду, что принятый циркуляр (получивший название «о кухаркиных детях») закрыл доступ в гимназии сословиям мещан и крестьян, а в университет поступали, как правило, после окончания гимназий. Все эти мероприятия были призваны ограничить доступ к высшему образованию представителям низших сословий и тем самым снизить накал протестных настроений в студенческой среде.

Принятые после введения в действие нового университетского устава учебные планы в качестве обязательных историко-философских курсов предусматривали только курсы истории древней философии, чтение же курсов новой и новейшей философии отдавалось на рассмотрение кафедр философии и факультетов.

Принятые в 1885 г. «Экзаменационные требования, коим должны удовлетворять испытуемые в комиссии историко-филологической» отмечали, что философские дисциплины

предоставляются собственной любознательности учащихся, но для всех поставляется в обязанность основательное знакомство с Платоном и Аристотелем, потому что в творениях этих мыслителей находятся начала, и ныне имеющие руководительную силу, всего последующего философского развития, и самая философская терминология может быть должным образом понимаема лишь при основательном знакомстве с учениями этих мыслителей. Логика, входящая повсюду в состав общего образования, основана на Аристотеле.

Плодотворные занятия философией требуют особого призвания, но изучение обоих древних мыслителей может быть равно полезно для всех учащихся в историко-филологическом факультете, усиливая и обогащая их филологическое образование [21, с. 4–5].

В соответствии с учебным планом на изучение философии Платона в 7-м семестре отводилось 4 часа в неделю и столько же — на изучение Аристотеля в 8-м семестре. А в Экзаменационных требованиях §10 предписывал

по философии, кроме общего знакомства с философскими произведениями Платона и Аристотеля, испытуемый должен обнаружить, что изучал в подлиннике один из следующих диалогов Платона: *Федр*, *Феэтет*, *Федон*, *Софист*, *Тимей*, и один из следующих трактатов Аристотеля: *О душе*, *Нихомахова этика*, *Пиитика*, *Политика*, *Метафизика*. Сверх того, требуется знание логики на основании логических трактатов Аристотеля, служащих и ныне главным по этому предмету руководством [21, с. 8].

Таким образом, если историки и филологи, оканчивавшие университет, и не были знакомы с новейшей философией, то Платона и Аристотеля они должны были знать хорошо. Министерство учредило даже специальную благодарность тем преподавателям, которые прочитали курс по философии этих древнегреческих мыслителей, ибо далеко не все преподаватели способны были в первый же год прочитать эти семестровые курсы. Кстати, работавший в те годы в Новороссийском университете в Одессе Н. Я. Грот получил такую благодарность за прочитанный курс по философии Платона.

Такое сведение историко-философских курсов к античной проблематике продержалось недолго. Уже в 1890 г. появились новые программы, предусматривавшие чтение полных курсов истории философии, в том числе философии патристической, схоластической, нового и новейшего периодов, при этом рекомендовалось давать обстоятельные сведения об учениях Декарта, Локка, Лейбница и Канта. Что касается древней философии, то студентов предполагалось знакомить с диалогами Платона и трактатами Аристотеля. Причем экзаменационные требования включали необходимость «отчетливо знать ход мыслей, расчленение доказательств, важнейшие трактуемые в сочинении (Платона или Аристотеля. — А. П.) философские вопросы, наиболее трудные места и их разъяснения». И такие требования предъявлялись студентам, которые своей профессией выбирали не философию, а русский и другие языки, литературу, историю (философские курсы, напомним, читались на историко-филологических факультетах, которые готовили в основном преподавателей для гимназий и других учебных заведений).

Благодаря таким серьезным требованиям к освоению материала, который предлагался в курсах по истории философии, к концу XIX в. в России образовался довольно широкий круг интеллигенции, ориентирующейся в философских проблемах, читающей философскую литературу и активно участвующей в обсуждении философских вопросов в различных философских кружках и обществах. А развитие университетской философии и университетского философского образования обеспечило тот взлет русской философской мысли, который получил название русского религиозно-философского ренессанса. Об этом очень точно сказал в начале 20-х гг. XX в. профессор Дальневосточного университета Матвей Николаевич Ершов (до 1918 г. профессор Казанского университета и Казанской духовной академии):

Реальные результаты университетского преподавания философии обнаружались очень скоро и в одном определенном направлении — в поднятии и культивировании чисто философского интереса, в постепенном созидании почвы для чисто философской работы и чисто философского творчества, имеющего в себе самом собственную цель и собственное оправдание [7, с. 19].

Университетское преподавание философии последовательно создало такую именно атмосферу, в которой явилась возможность работать и мыслить философски в строгом смысле этого слова. Таким путем в университетах явилась возможность для одних учить, а для других — учиться философствовать, явилась возможность учить и учиться методам философского мышления [7, с. 22].

Особенно успешно преподавание философских дисциплин сложилось в Московском университете. Как уже сказано выше, с 1862 г. философские лекции в университете читал Памфил Данилович Юркевич, по отзыву Г. Г. Шпета, «один из интереснейших русских мыслителей», а в последние годы XIX столетия на кафедре философии одновременно работали такие оригинальные, с непохожими взглядами философы, как Н. Я. Грот, М. М. Троицкий, Л. Н. Лопатин, С. Н. Трубецкой; некоторое время на кафедре преподавали молодые, подающие надежды выпускники университета Вл. С. Соловьев, А. Н. Гиляров, Г. И. Челпанов, на склоне своих лет работали на кафедре П. Е. Астафьев (в 1890–1893 гг.)

и А. С. Белкин (в 1895–1909 гг.), оставивший свои воспоминания о М. М. Троицком. При этом философскому образованию способствовали и организованные при университете в 1885 г. Психологическое общество и в 1889 г. журнал «Вопросы философии и психологии», которые создавали в университете особую атмосферу сопричастности к решению актуальных задач философских наук. Такой концентрированной философской жизни в XIX в. не имел ни один университет.

Петербургский университет начинает играть важную роль в формировании философских пристрастий в русском обществе лишь на рубеже веков, когда усилиями главным образом А. И. Введенского в 1897 г. при университете создается Философское общество, в котором активную роль стали играть не только преподаватели университета (как это было в Московском психологическом обществе), но и большой круг философов из других учебных заведений и учреждений. Но и кафедра философии университета с конца XIX в. приобретает более значительный вес, когда работать на ней стали В. И. Вознесенский, И. И. Лапшин, Л. В. Рутковский, а в начале XX в. — Н. О. Лосский, С. И. Поварнин, В. М. Каринский (сын М. И. Каринского), а уже в 1910-е гг. — С. И. Гессен, В. Э. Сеземан, С. Л. Франк и др.

В заключение можно сказать, что в XIX в. философское образование в России, претерпев ряд глубоких потрясений, все-таки выжило и к концу столетия стало важным средством формирования духовного мира учащихся, создало условия для расцвета философской мысли в России.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бобров Е. А. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. — Казань, 1901. — Вып. 5.
2. Введенский А. И. Судьбы философии в России // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991.
3. Вера и разум. — Харьков, 1914. — Т. IV.
4. Вернадский В. И. Труды по философии естествознания. — М., 2000.
5. Владиславлев М. И. Положение философии в нашей системе образования // Журнал Министерства народного просвещения. — 1867. — Ч. СXXXIII. Февраль.
6. Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Московский университет. — М., 1929.
7. Ершов М. Н. Пути развития философии в России. — Владивосток, 1922.
8. Журнал Министерства Народного Просвещения. — 1860. — Ч. CVI. Апрель.
9. Книга о Владимире Соловьеве. — М., 1991.
10. Лебедев В. Воспоминания о П. Д. Юркевиче // Московские ведомости. — 1874. — № 292.
11. Лукьянов С. М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. — Пг., 1918 (Репринтное издание: М., 1990). — Кн. 2.
12. Мустафин А. Философия в СПбДА // Богословские труды. Юбилейный сборник. — М., 1986.
13. Никитенко А. В. Записки и дневник. — СПб., 1893. — Т. 1.

14. Отчет о состоянии и действиях имп. Московского университета в 1864–1865 академическом и 1865 гражданском году. — М., 1866.
15. Павлов А. Т. М. М. Троицкий в «умственной истории» и философском образовании // Философская Россия. — 2007. — № 3.
16. Русский вестник. — 1861. — Т. 32. Апрель.
17. Русский вестник. — 1861. — Т. 33. Май.
18. Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. — М., 2002.
19. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. — М., 1989.
20. Шпет Г. Г. Философское наследство П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М., 1990.
21. Экзаменационные требования, коим должны удовлетворять испытуемые в комиссии историко-филологической. — М., 1985.

## ФИЛОСОФИЯ СЕРДЦА В ТВОРЧЕСТВЕ ПАСКАЛЯ И РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ\*\*

В статье рассматривается генетическая и психологическая общность в границах христианских архетипов между логикой Паскаля и ряда русских мыслителей (Достоевский, Флоренский, Вышеславцев, Франк) в понимании сердца как глубинного и первичного основания внутреннего мира человека, как источника доброй и злой воли, чувства и энергии которого формируют духовный склад личности и особенности ее мировоззрения и жизнедеятельности.

**Ключевые слова:** философия Паскаля, русская религиозная мысль, духовная антропология.

*B. N. Tarasov*

*Philosophy of Heart in Creative Heritage of Pascal and Russian Thinkers*

The subject of the article is the genetic and psychological community of Pascal and some outstanding Russian thinkers (Dostoevsky, Florensky, Vysheslavtsev, Frank) in understanding the depth of the heart and the primary base of the inner world of a man, as a source of good will and evil will, his feelings and energy that form the spiritual world of a personality, its world view and life.

**Keywords:** philosophy of Pascal, Russian religious thought, spiritual anthropology.

### 1

В христианском мировосприятии человеческое сердце рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как главный орган и вмещилище его желаний, чувствований и мыслей, волнений и страстей. Мы можем слышать и познавать сердцем, в котором соединяются все нравственные состояния человека — от сердца благодатного и боголюбивого до сердца лукавого и самолюбивого.

---

\* Борис Николаевич Тарасов — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежной литературы Литературного института имени А. М. Горького.

\*\* Статья подготовлена в рамках гранта РГНФ № 15-34-11 091 «Русская классическая литература в мировом культурно-историческом контексте».

Такая философия сердца заключена в «Мыслях» Паскаля. По его убеждению, вся наша логика и все поступки обусловлены глубинным духовным чувствованием бытия и его осознанной или неосознанной оценкой, возникающей на основе этого чувствования. Все наши рассуждения вытекают из такого предубеждения и в конечном счете всегда уступают ему, как бы мы ни старались своим разумом освободиться от него: «у сердца свои доводы, которых совсем не знает разум». И это проявляется на каждом шагу, в различных жизненных ситуациях. Проявляется, как считает Паскаль, и в главном: человеческое сердце так же естественно любит себя и ожесточается против Бога, как, наоборот, любит Бога и ожесточается против себя. И не найти основания подобным чувствам, из пределов которых человек не может выйти ни в одном из своих поступков: «Вы отбросили одно и сохранили другое — разве с помощью разума вы любите?» Но именно из подобных чувств, как из невидимых подпочвенных зерен, замечает Паскаль, и возникает непонимание и бездеятельность человека. Только в чистом сердце, пишет Паскаль, пробуждается совершенная и истинная любовь — это последнее и абсолютное основание нашего бытия, приобретающее в личном опыте наивысшую достоверность по сравнению с наличной действительностью и доказательствами рассудка, самая мощная и неподвластная человеческим возможностям сверхприродная сила, собирающая воедино все калейдоскопические осколки нашей жизни. И бесконечное расстояние между телом и духом служит лишь слабым подобием несравненно большего расстояния между духом и любовью, которая выводит человека к новой преображенной реальности.

Есть люди, которые способны удивляться только плотскому величию, как будто духовного и вовсе не существовало; другие восхищаются лишь духовным величием, как будто не было бесконечно более высокого величия Премудрости.

Все тела, небесный свод, звезды, земля с ее царствами не стоят слабейшего из умов, ибо он познает все это и самого себя, а тела ничего не познают (здесь Декарт поставил бы точку. — Б. Т).

Все тела в совокупности, все умы вместе и все их произведения не стоят даже малейшего проявления любви. Это свойство бесконечно более высокого порядка.

Все тела в совокупности не могли бы произвести самой ничтожной мысли: это невозможно, это явление иного порядка. Из всех тел и умов нельзя было бы извлечь ни одного движения истинной любви: это невозможно, это явление иного порядка, это — выше природы [6, с. 302].

И это сверхприродное событие происходит именно в сердце.

## 2

Достоевского сближает с Паскалем сходная логика в понимании подлинной иерархии и разной роли воли, сердца и ума в психологическом универсуме человека. Сердце представляется ими как самое глубинное и первичное основание внутреннего мира человека, корень его деятельных способностей, источник доброй и злой воли, чувства и энергии которого формируют общий духовный склад и непонимание личности, незаметно и органично «нагибают» ее мысли к тем или иным идеям и теориям.

Подобно Паскалю, Достоевский обнаруживает ту же самую зависимость между основными силами в психологическом универсуме человека. «Ум — способность материальная, — замечает писатель, — душа же, или дух, живет мыслию, которую нашептывает ей сердце... Мысль зарождается в душе. Ум — орудие, машина, движимая огнем душевным...» [4, с. 54]. Следовательно, «машина ума» оказывается вторичной инстанцией, подсобным, но необходимым инструментом для лишь частично внятного оформления «нашептываний сердца» и стеснения в логические рамки «душевного огня». Например, в рассуждении о дозволенности сверхчеловеку перескакивать через всякие нравственные преграды Иван Карамазов придерживается строгой логики, которая на самом деле обслуживает его первичный волевой импульс, появляется потому, что где-то в глубине души ему хочется быть таким человеком. Черт, разделяющий мысли Ивана, разъясняет ему их подоплеку:

Где стану я, там сейчас же будет первое место... «все дозволено», и шабаш! Все это очень мило, только если захотел мошенничать, зачем бы еще, кажется, санкция истины? Но уж таков наш русский современный человек: без санкции смошенничать не решится, до того уж истину возлюбил...

Санкция истины, благоденствия человечества необходима и Раскольникову для осуществления его подспудного желания быть на «первом месте», обладать властным потенциалом — желания, в конце концов обнаруживаемого им на самом дне своей души. Без апелляции к науке, пользе, здравому смыслу не обходятся и примитивные мошенники типа Ракитина или Лужина, чья последовательная логика невидимо связана именно своекорыстным направлением их воли.

О принципиальной первичности и капитальном значении правильной целеустремленности душевного огня, нашептываний сердца напоминает Достоевский за несколько лет до своей кончины в «Дневнике писателя»:

Ошибки и недоумения ума исчезают скорее и бесследнее, чем ошибки сердца... ошибки сердца есть вещь страшно важная: это есть уже зараженный дух иногда даже во всей нации, несущий с собою весьма часто такую степень слепоты, которая не излечивается даже ни перед какими фактами, сколько бы они ни указывали на прямую дорогу; напротив, перерабатывающая эти факты на свой лад, ассимилирующая их с своим зараженным духом... [3, с. 5].

В сердечно-волевых стремлениях Достоевский видел сгустки бытийных сил, связанные с корнями, с «началами» и «концами» человеческого бытия и воздействующие на все человеческое мышление.

Сами-то разумные, сами-то ученые начинают учить теперь, что нет доводов чистого разума, что чистого разума и не существует на свете, что отвлеченная логика неприменима к человечеству, что есть разум Иванов, Петров, Гюставов, а чистого разума совсем не бывало; что это только неосновательная выдумка восемнадцатого столетия [5, с. 427].

Достоевский потому и был пророком, что умел заглядывать в глубину души, выявлять направление воли и качество основополагающих (неважно, сознательных или бессознательных) желаний Ивана, Петра, Гюстава, которые

невидимой частью айсберга входят в состав изобретаемых ими идей и теорий, предопределяют их практическое развитие и конечное завершение. Поэтому он постоянно и искал главные «точки, о которых грезит сердце» и которые в скрытом виде, разбавленные водой логики, науки, социальных учреждений и т. п., входят в историческую жизнь.

При этом и у Паскаля, и у Достоевского сердце является своеобразным органом познания тех уровней и сторон бытия, которые не подвластны разуму. «Познать природу, душу, Бога, любовь, — пишет Достоевский, — это познается сердцем, а не умом... Ежели цель познания будет любовь и природа, тут оказывается чистое поле сердцу» [4, с. 53–54]. О сердце как гносеологическом инструменте в познании Бога и сверхрациональных закономерностей жизни и Паскалем написана не одна страница.

Вместе с тем в порядке сердца происходит коренное иррациональное раздвоение, определяющее разные, инстинктивно руководящие поведенческой мотивацией людей, изначальные ценности. Сердце так же любит своевольные желания и отворачивается от Бога, подчеркивает Паскаль, как и наоборот — любит Бога и охладевает к удовлетворению эгоистических устремлений.

Одна из заслуг антропологии французского мыслителя заключается в том, что он в числе первых обратил внимание на способность сердца «грезить» как бы против самого себя, против собственной пользы и выгоды, на прихотливую изменчивость человеческого волеизъявления. Каждый, подчеркивает он, имеет свои фантазии, противные его собственному благу и ставящие в тупик окружающих. Пристальное изучение подобных отступлений и зигзагов в пожеланиях людей связано у Достоевского с темой «подпольного человека».

Свое собственное, вольное и свободное хотенье, — выражает его взгляд герой «Записок из подполья», — свой собственный, *хотя* бы и самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно выгодного хотенья? [5, с. 469–470].

Протестуя против законов науки, здравого смысла, утопических фаланстеров, хрустальных дворцов и т. д. и т. п., «подпольный человек» вопрошает: «А что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!» [5, с. 469].

С точки зрения Паскаля, всегдашние импульсы испорченной человеческой воли и неочищенного сердца образуют замкнутый круг несовершенных желаний. У людей, у которых ум всегда оказывается «в дураках» и которые в своем предельном выражении подспудно противопоставляют самолюбие боголюбию, человекобога — Богочеловеку, настаивает Паскаль, нет иного врага, кроме эгоистических похотей, отделяющих и отвращающих их от Бо-



га. Следовательно, главная задача и единственная добродетель заключается в борьбе с ними и очищении сердца, чтобы соединиться с божественной волей и обрести подлинный покой и нерушимое счастье.

Именно так в конечном итоге с гораздо большей остротой ставится вопрос и у Достоевского, исследовавшего коренное раздвоение и логическое завершение сердечных «грез», подчиняющих себе «машину ума». «Всяк ходи около сердца своего», — призывает старец Зосима в «Братьях Карамазовых» вглядываться в «начала» и «концы» многообразных человеческих желаний, стремлений, побуждений, различать в них еще в зародыше хорошее от дурного, растить первое и искоренять второе. Достоевского интересовали прежде всего сложные взаимоотношения доброй и злой воли в сердечной глубине человека.

### 3

И у русского философа П. А. Флоренского сердце выступает как «недро, «нутро», «ядро», очаг нашей духовной жизни, от состояния которого зависят ее гармония и качество, направленность ума и действий личности. Рассматривая человека как триединое существо (живот, грудь, голова), он различает три типа мистики.

Либо это — мистика головы, мистическое переразвитие ума, питаемого не благодатью от сердца, а питающегося самостоятельно, гордостью бесовскою, и лжеименным знанием питающегося охватить все тайны земли и неба; либо, наоборот, это — мистическое переразвитие органической жизни, мистики чрева, опять-таки получающего источники жизни не от источающего духовность сердца, а от бесов, нечистотою. И там и тут личность не является цельною, но — раздробленною и извращенною, без центра. Воздержанием горделивого ума отличается подвижник от мистиков первого типа; обузданием похотливого чрева — от мистиков типа последнего. Все, чем живет подвижник, возникает у него не самопроизвольно в том или другом отдельном органе, а в живом средоточии его существа, в сердце, и возникает здесь под благодатным воздействием Духа Утешителя. Возникшее же в средоточии всего существа, очищенном благодатию, жизненное движение естественно (а не противоестественно, как у лже-мистиков) распространяется по органам жизнедеятельности, и потом все они действуют согласно и сообразно друг другу [7, с. 273].

Флоренский отмечает проявления «мистики живота» в оргиастических культурах древности и современности и отчасти в католицизме, а «мистики головы» — в йоге, оккультизме, теософии, сциентизме. По его убеждению, обе эти мистики, давая личности определенное одностороннее развитие, нарушают ее равновесие, не дают главного — очищения сердца. В результате зерно души, не способное питаться благодатью, «прорастает не в недра Пресвятой Троицы, а куда-то вбок, засыхает и гибнет». А «нормальная мистика», «мистика сердца», обретаемая в церковной ограде, открывает «доступ в человеке благодати, питающей недра его, только эта мистика исправляет личность и дает ей возрастать от меры в меру. Всякая же иная мистика необходимо увеличивает и без того нарушенное равновесие жизни и в конец извращает естество греховного человека» [7, с. 267].

С признанием главенствующей роли сердца в просветлении и гармонизации духовной жизни человека в его движении от «агонии» к «обожению» тесно связана в полномерной логике Флоренского теория «возрастания типов», которую он называет (наряду с развиваемыми в «Столпе...» мыслями) ключом к пониманию паскалевского «Мемориала». Каждая личность имеет свой тип возрастания в зависимости от присущих ей идеалов, закономерностей внутреннего развития, «духовного горения». Отсюда разнообразие и неравенство типов возрастания, которые обладают непреходимыми границами и никогда не могут сравняться друг с другом. Здесь сразу же возникает аналогия с размышлениями Паскаля о трех порядках бытия (порядок материи, порядок духа, порядок любви и милосердия), в которых бесконечное расстояние между телом и духом служит лишь слабым подобием бесконечно большей дистанции между духом и любовью, выводящей человека к новой преображенной реальности.

Все тела в совокупности не могли бы произвести самой ничтожной мысли: это невозможно, это явление иного порядка. Из всех тел и умов нельзя было бы извлечь ни одного движения истинной любви: это невозможно, это явление иного порядка, это — выше природы [6, с. 302].

Трем порядкам бытия соответствуют у французского мыслителя и три обобщенных типа личности: короли, богачи, полководцы не видят величия людей ума (ученых, изобретателей, художников), которые, в свою очередь, не придают большого значения внешнему блеску и силе этих «великих людей плоти». Обе же эти категории не осознают бесконечно более высокого величия премудрости, обретаемого в святости и любви.

Флоренский как бы следует за логикой Паскаля, когда сравнивает несовпадение русел, траекторий и горизонтов возрастания низших и высших типов личности с невозможностью из какой угодно суммы нулей извлечь конечную величину или из бесчисленных груд сухого песка выжать каплю влаги, как невозможно из мистиков головы и тела превратиться в мистиков сердца. Для Флоренского, как и для Паскаля, высшее состояние личности, нашедшее абсолютное выражение в Иисусе Христе, заключается в любви и святости, трансцендентных для всего только человеческого и обретаемых в конечном итоге в результате «толчка извне, оттуда». Одних только человеческих усилий здесь явно не хватает, поскольку доброты и великодушия, отрешенности от себялюбия и бескорыстия, глубокого ума и творчества, подвигов и мученичества — всего этого «величия еще недостаточно для создания высшей породы». Настоящий переход в этот третий порядок бытия, или тип возрастания личности, возможен лишь с помощью божественной благодати, проникающей сквозь многочисленные коросты в сердечную глубину. Только в чистом сердце, пишет Паскаль, пробуждается совершенная и истинная любовь — это последнее и абсолютное основание нашего бытия, приобретающее в личном опыте духовного возрастания и обожения наивысшую достоверность по сравнению с наличной действительностью и доводами рассудка, сверхприродная сила, «свертывающая» антиномии и противоречия, умиряющая внутреннюю борьбу в душе человека и открывающая ему горизонт и дающая зрение для Богообщения.

Флоренский уделяет значительное место в своей книге «уцеломудрию» сердца, являющегося без должного «благоустроения» не местом встречи с благодатью, а источником греховных помыслов и разрушительных страстей, утверждения отрицательной свободы эгоизма и самости как абсолюта.

Это очищение себя или само-исправление требуется для собрания всего существа в сердце, для внутреннего оплотнения около сердца всех сил духа — умом, волею и чувством <...> Только очищенное сердце может принять в себя неизреченный свет Божества и стать прекрасным [7, с. 99–100].

#### 4

Другой русский философ — Б. П. Вышеславцев отдает должное Паскалю как одному из ярчайших выразителей «метафизики сердца» как предельного таинственного центра личности, «невидимо» определяющего ее своеобразие и ценностные предпочтения. Здесь будет уместно напомнить слова С. Л. Франка из его работы «Крушение кумиров» о духовных основах жизни с их особой закономерностью, которую «гениальный христианский мыслитель Паскаль называл... порядком человеческого сердца». Этот «порядок сердца» предвосхищен и предудказан заветами христианства. Он

не может быть безнаказанно нарушен, ибо он есть условие осмысленности, прочности нашей жизни, условие нашего духовного равновесия и поэтому самого нашего бытия... Этот духовный строй бытия, постижение которого есть «идеям соблазн и эллинам безумие»... есть для зрячего абсолютная, строгая истина, обособывающая всю его жизнь и обеспечивающая ей высшую разумность [8, с. 313].

По убеждению Вышеславцева, «христианский символ сердца как центра души» занимает умы тех мыслителей, у которых самих «достаточно сердца», чтобы почувствовать «неисследованное богатство этого символа». Исходя из библейской традиции и вслед за Паскалем, П. Д. Юркевичем, П. А. Флоренским, В. Н. Лосским и другими мыслителями он рассматривает сердце как самое глубинное и первичное основание внутреннего мира человека, корень его деятельных способностей, источник доброй и злой воли. Такое понятие сердца представляется Вышеславцеву, как и многим русским богословам, философам и писателям, «математически точным, как центр круга, из которого могут исходить бесконечно многие радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи!» [1, с. 63]. Другими словами, сердце есть «сокровенная самость», бессмертная душа, истинное «я», где заключен «предельно таинственный центр личности, где лежит вся ее ценность и вся ее вечность!» [1, с. 63]. Именно в сердце происходит (или не происходит) встреча человека с Богом, подчеркивает Вышеславцев, приводя одну из главных мыслей Паскаля: «Бог чувствуется сердцем, а не разумом».

Вместе с тем Вышеславцев выделяет паскалевскую тему «антиномизма сердца», не раз отмеченного в Новом Завете. По словам апостола Иоанна, «всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (1 Ин 3: 9). Но, согласно

Евангелию от Марка, корень всяческого зла также заключен в человеческом сердце: «Ибо извнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство» (Мк 7: 21–22).

Паскаль, как рассмотрено ранее, констатировал, что в «порядке сердца» происходит коренное иррациональное и антиномическое раздвоение. Сердце так же любит своевольные желания и отворачивается от Бога, подчеркивал он, как и наоборот — любит Бога и охладевает к удовлетворению эгоистических устремлений: «Вы отбросили одно и сохранили другое; по рассудку ли вы любите самого себя?» По убеждению Паскаля, только в чистом сердце, преображенном благодатью и смиренномудрым подвигом веры, пробуждается истинная любовь к Богу и ближнему, органически переживается необходимость следовать не своекорыстной, а высшей воле. Тогда и ум, постоянно имея в виду главную цель любви и милосердия, направлен в первую очередь не на внешнее «образование», а на внутреннее «воспитание», не на умножение рациональных знаний, а на очищение душевных желаний.

Если же в сердце человека не происходит встреча с Богом, — ставит Паскаль проблему в противоположную плоскость, — то его воля естественно склоняется к самолюбивому поиску «идолов» счастья, удовлетворению разнообразных страстей. Одна из заслуг антропологии Паскаля заключается в том, что он одним из первых, как уже отмечалось ранее, обратил внимание на прихотливую изменчивость человеческого волеизъявления, на склонность сердца искать «счастья» в непредсказуемых фантазиях, которые не только противоположны пользе и выгоде, но способны вести к саморазрушению и гибели.

Размышления Паскаля о разумных и неразумных проявлениях человеческой свободы, светлых и темных устремлениях сердца своеобразно преломляются у Вышеславцева:

Сердце есть таинственная и непонятная ось, которая пронзает и держит духовную и телесную жизнь человека. Телесное сердце никогда не есть только «плоть», а всегда есть воплощение, ибо каждое его биение имеет духовное значение: оно нечто... вносит в этот мир — любовь или ненависть, повторение старого ритма или рождение нового [1, с. 74].

По Вышеславцеву, сердце иррационально как в низшей своей сфере, соприкасающейся с «плотью», так и в высшей, соединяющейся с «духом» и являющейся органом духа. Его иррациональность и бездонная глубина объемлют как высшие мистические переживания, так и низшие подсознательные импульсы, «утробные влечения». В силу этого сердце становится главным «невидимым» участником трагической мистерии человеческого существования, в которой осознанно или неосознанно происходит выбор между совершенствованием или деградацией, между движением истории вперед-вверх или вперед-вниз. Именно в сердце осуществляется сублимация или профанация (термины Вышеславцева), т. е. возвышение телесно-физического до духовного или, напротив, низведение духовного до низшего, материального или даже физиологического уровня, что определяет принципиально разное качество жизни личности и окружающего ее мира.

Вышеславцев приходит к выводу, что в современном мире поражает низость человеческих сердец, обусловленная торжеством профанации. Пафос профанации он обнаруживает у Мефистофеля в «Фаусте» и у Петра Верховенского в «Бесах», в установках Маркса и Фрейда. Объединяет их всех и многочисленных им подобных убеждение, что все возвышенное и святое есть только иллюзия. Здесь Вышеславцев почти дословно перекликается с социологом П. А. Сорокиным, который показывает и доказывает, что все духовное, идеалистическое, бескорыстное благородное постепенно сводится к заблуждению, невежеству: идиотизму, лицемерию, скрывающим «низкое происхождение» основных поведенческих мотивов. Истинные нравственные понятия воспринимаются в лучшем случае как «идеологии», «рационализации», «красивые речевые реакции». Как бы продолжая логику Сорокина, Вышеславцев отмечает, что в подобной переоценке ценностей, в сведении высшего к низшему, в «Экономическом материализме» Маркса или в «сексуальном материализме» Фрейда сокрыто осознаваемое или неосознаваемое представление о человеке как о «только животном» со всеми вытекающими отсюда людоедскими последствиями.

Вышеславцев характеризует душевно-духовное состояние современного мира как игру на понижение и выделяет ее главные особенности:

1) извращение закона соотношений категорий, который гласит: высшая категория есть самостоятельное и новое качество бытия, несводимое к низшему <...> 2) извращение закона иерархии ценностей, который гласит: низшую ценность нельзя предпочитать высшей. Но как раз низшие ценности особенно для всех убедительны и популярны; в признании преимущественной ценности «экономического фундамента» Чичиков вполне согласился бы с Марксом и французский буржуа с русским коммунистом.

Замечательно то, что игра на понижение в теории и практике всегда будет наиболее популярна. В этой популярности — общедоступность всяческого материализма и марксизма. Спуск всегда легче возвышения — это закон косности человеческой природы, линия наименьшего сопротивления. С каким восторгом человек узнает, что он произошел от обезьяны, что он только животное, только материя, что святая любовь есть только сексуальность и т. д. По-видимому, всякое «только» доставляет глубокое облегчение, тогда как всякое «не только» тревожит, побуждает к усилению [2, с. 154].

Однако без паскалевских тревог и усилий, свойственных русской философии и литературе, невозможен, по Вышеславцеву, выход из всеобщего скатывания, обратного спуска к самым низшим ступеням бытия, «к первобытной туманности». Невозможна и подлинная сублимация, т. е. восполнение, преобразование, возвышение и усовершенствование низших этажей жизни. И все эти процессы берут свое начало и развиваются в глубинах человеческого сердца.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. — 1990. — Вып. 4.
2. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. — М., 1994.
3. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л., 1983. — Т. 25.
4. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л., 1985. — Т. 28, кн. 1.
5. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л., 1989. — Т. 4.
6. Тарасов Б. Н. Паскаль. — М., 1979.
7. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. — М., 1990. — Т. 1, ч. 1.
8. Франк С. Л. Духовные основы общества. — М., 1992.

**«ВООБРАЖАЕМЫЙ ДИАЛОГ» КАНТА И ЛЕЙБНИЦА  
В ТРАДИЦИИ РУССКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА  
КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX В.**

В статье анализируются основные проблемы рецепции идей Канта и Лейбница представителями русского метафизического персонализма (неолейбницеанства). Автор применяет диалоговый метод для создания более полной картины взаимовлияния этих двух парадигм мышления в русской философии конца XIX — начала XX в.

**Ключевые слова:** Кант, неокантианство, Лейбниц, персонализм, диалог, личность.

A. Y. Berdnikova

*«The Imaginary Dialogue» Between Kant and Leibniz in the Russian Personalism  
of the Late XIX — Early XX Century*

Article analyzes the main problems of reception in Kant's and Leibniz's ideas in the thought of Russian metaphysical personalism (Neo-Leibnizianism). The Author uses the method of dialogue to create a more complete view of the interaction of these paradigms of the Russian philosophy of the late XIX — early XX century.

**Keywords:** Kant, Neo-Kantianism, Leibniz, personalism, dialogue, person.

Условия появления русского персонализма можно охарактеризовать двумя чертами. Во-первых, он возник на фоне общего «религиозно-философского возрождения», так называемого Серебряного века, в культуре и философии в России (конец XIX — начало XX в.), связанного с такими именами, как Бердяев, Соловьев, Флоренский, Франк и др. Во-вторых, он возник на фоне общего кризиса культуры и поиска новых идеалов научности.

Философия Канта рассматривалась русскими мыслителями той эпохи, с одной стороны, как источник всех философских бед современности (главной из которых явился позитивизм), а с другой — как один из возможных путей выхода из кризиса (так зародилось неокантианство): «Возникновение

---

\* Александра Юрьевна Бердникова — аспирант кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, alexser015@yandex.ru.

неокантианства можно рассматривать как одну из исторических попыток немецких интеллектуалов преодолеть *кризис самоидентификации философии*» [12, с. 24]. Россия же, по меткому замечанию Н. В. Мотрошиловой, «в последние десятилетия XIX в. куда больше страдала из-за кризиса западной мысли, чем сама эта мысль» [21, с. 48].

Сразу следует сделать оговорку, что под термином *русский персонализм*, также именуемый некоторыми исследователями (в частности Зеньковским) *неолейбницеанством*, мы будем понимать здесь мыслителей, взявших за основу своей программы идеи Лейбница: Е. А. Боброва, Л. М. Лопатина, Н. О. Лосского, Н. В. Бугаева, А. А. Козлова, С. А. Аскольдова, П. Е. Астафьева и др.

В то же время нельзя отрицать тот факт, что именно к учению Лейбница представители данного направления призывали «вернуться назад», отвечая этим призывом на аналогичный лозунг «Назад, к Канту!», прозвучавший впервые в работе немецкого философа Отто Либмана «Кант и эпигоны» в 1865 г. Формальной точкой зарождения персонализма неолейбницеанского толка в России можно считать призыв «Назад, к Лейбницу!», прозвучавший из Юрьевского университета в работе Е. А. Боброва «Из истории критического индивидуализма» (1898): «Лозунгом будущего поколения метафизиков, легко возможно, станет не “Назад, к Канту!”, а “Назад, к Лейбницу!”» [7, с. 40].

Идею о возрождении и переосмыслении учения Лейбница Бобров подчерпнул у своего наставника, профессора Юрьевского университета, Г. Тейхмюллера, который, в свою очередь, перенял ее у Г. Лотце и А. Тренделенбурга. Примечательно, что последние два мыслителя стояли у истоков как неолейбницеанства (в частности, развитого Тейхмюллером), так и неокантианства (например, учеником Тренделенбурга также был Г. Коген).

Но как Тренделенбург, так и Лотце не удовлетворяли рамки трансцендентализма, в которые ставил Кант объективный процесс познания. В частности, их не устраивало положение об абсолютной непознаваемости вещи-в-себе, они видели в нем опасность догматизации живой философской мысли, ухода из процесса познания реальности в солипсизм. Если следовать логике Канта, считали они, то познающий субъект перестает быть уверенным в том, что он познает: реальность или свои собственные представления о ней, к объективным вещам никакого прямого отношения не имеющие [28, р. 124]. Тренделенбург видел исток данной проблемы в разграничении Кантом субъективного и объективного момента познания, и синтез их находил в понятии движения как субстанциальной форме деятельности: «Везде в окружающем нас мире мы наблюдаем движение: во внешнем пространстве-природе и во внутреннем пространстве-мысли» [11, с. 184]. Примером же философской системы, в которой мы можем наблюдать этот синтез, Тренделенбург считал *спинозизм* с его понятием единой субстанции.

Герман Коген критиковал Тренделенбурга за радикальное переосмысление метафизики Канта, настаивая на том, что не следует искать решения проблем где-то еще, если есть возможность найти их в исходной системе, просто переосмыслив ее на новый лад. Он предложил свой вариант решения проблемы дуализма субъекта и объекта в философии Канта: согласно Когену, «предметы не “даются”, а “порождаются”, или, другими словами, “конституируются”, апри-



орной субъективностью» [12, с. 51], что впоследствии заложило основы для марбургского, а также и для русского неокантианского движения. (Подробно останавливаться на нем мы здесь не будем, так как нашей задачей является анализ переосмысления наследия Канта в рамках русского персонализма, а не неокантианства, для которого характерными будут уже свои собственные, специфические вопросы касаясь данной темы.)

Густав Тейхмюллер же полностью согласился с Тренделенбургом в том, что необходимо искать синтез ранее разделенных Кантом понятий субъекта и объекта, но посчитал, что понятие субстанции у Спинозы тоже догматизирует это единство и не показывает всю его диалектичность. Тейхмюллер в качестве альтернативного, *четвертого мировоззрения* (первым, согласно Тренделенбургу, был материализм, вторым — идеализм, третьим, интегральным, — *спинозизм*) видел учение Лейбница о монадах. Тейхмюллера привлекла в монадологии Лейбница ее *персоналистичность*, т. е. способность в каждой отдельной монаде увидеть неповторимую личность, *Я*: «Действительно... нет никакого другого источника для понятия субстанции кроме «я». По аналогии с «я» мы по праву принимаем другие сущности вне нас» [26, с. 386].

Не будет преувеличением сказать, что не только последователи Тейхмюллера из Юрьевской школы неолейбницеанства, но и все русские мыслители, переосмыслившие в своих теориях идеи Лейбница, в той или иной степени «прошли» через споры, критику, анализ наследия Канта, отталкиваясь от которого решили «продолжать свой путь дальше» в метафизическую «глубину веков».

Центральной точкой, вокруг которой вращались все вопросы радикальной критики Канта и его системы, а также умеренной критики Лейбница в русском персонализме, была проблема *Я* как неповторимой, уникальной личности:

Основная проблема философии персонализма, ее центр, от сущности и положения которого зависит решение всех философских вопросов, и, в конечном итоге, само бытие человека, — это проблема реальности человеческого *я* и правильное истолкование факта этой реальности [24, с. 128].

Выделим же несколько главных направлений критики Канта русскими персоналистами:

1. **Проблема живого, непосредственного единства *Я*** в метафизике кенигсбергского мыслителя подменялась формальной функцией рассудка — *трансцендентальным единством апперцепции*. В частности, С. А. Аскольдов в своей книге «Мысль и действительность» (1914) приводит следующий аргумент: трансцендентальное единство апперцепции по Канту — чистое формальное условие всякого опыта, как внешнего, так и внутреннего. Оно возникает одновременно со всяким процессом познания, т. е. тогда, когда появляется какой-либо *объект*, на который субъект направляет свой познавательный интерес:

Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразное, подчинена первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же *я мысля*; следовательно, она подчинена первоначальному един-

ству сознания посредством чистого синтеза рассудка, а priori лежащего в основе эмпирического синтеза [14, с. 103].

Но, возражает Аскольдов, даже взятое само по себе, безотносительно к объекту, положение «*Я мыслю*» уже не может быть лишь чистой формой. Согласно его учению принцип Я не просто синтезирует, собирает воедино все возможные впечатления, данные нам в опыте, но и придает им совершенно неповторимую *содержательную* окраску: «При этом обыкновенно не замечается, что, употребляя термин “форма” в таком смысле, под ним разумеют уже и нечто большее, а именно какую-то реальную потенцию...» [2, с. 190].

Е. А. Бобров утверждал, что вообще существует только конкретно-эмпирическое Я, трансцендентальный же субъект Канта — искусственно гипостазированное понятие, «возникающее вследствие произвольного переноса в область внутреннего мира сознания чуждых ей понятий из области мира внешнего» [13, с. 204]. Место же трансцендентального единства апперцепции в его схеме занимает *координация* как особый вид бытия: «Разнообразное реальное бытие координацию связывается в индивидуальную историю событий или происшествий единого сознания, связывается с содержанием каждого отдельного акта и с общею основою их — “я”» [8, с. 171].

Таким образом, для Канта личное Я никакого отношения к познающему трансцендентальному субъекту не имеет, для него эти понятия принадлежат разным сферам мысли. Для персоналистов же Я всегда одно, оно единственное и конкретно личное. Причина же заблуждений Канта в этом вопросе состоит в том, что он «слишком сомневается в себе самом, не сомневаясь в вещах» [24, с. 135].

**2. Проблема непознаваемости вещи-в-себе.** Главный источник догматизма в системе Канта для русских персоналистов крылся именно в ней. Тот же Бобров усматривал здесь противоречие между закрытостью явлений внешнего мира и общеобязательностью нравственного закона, который по идее должен одинаковым образом распространяться на всех: «Мир рассматривается как ряд нравственных и свободных и бессмертных существ, и мнимо познаваемая Ding an sich произвольно наделяется свойствами» [7, с. 32]. По мнению персоналистов, в процессе познания Я познающего субъекта и познаваемое явление сливаются в *деятельном* процессе познания. Таким образом, по мнению персоналистов, нет необходимости ставить между мной и внешним миром границы непознаваемости вещи-в-себе, так как она дается мне в моем опыте сразу и непосредственно, во всей своей полноте. Например, Н. О. Лосский, который впервые перевел на русский язык «Критику чистого разума» Канта (1915), критиковал одновременно и его идею трансцендентального субъекта, и положение о принципиальной непознаваемости вещи-в-себе, утверждая, что акт познания по своей сути является *интуитивным*, и в нем в качестве субъектов участвуют конкретно-индивидуальные *субстанциальные деятели*:

Кант прав, утверждая, что познающий субъект не может *самодеятельностью своего индивидуального мышления* скопировать мир вещей в себе (как хотели рационалисты), но он упустил из виду, что, быть может, познающий субъект способен интуитивно *следовать* в опыте за самодеятельностью самих вещей и таким образом выходить бесконечно далеко за пределы своего я [18, с. 96].

3. В системе Канта нет места для живого личного Бога как Монады высшего порядка. **Проблема обоснования бытия Бога как высшего Абсолюта и встроенности Его в живую материю жизни** также стала одним из главных стимулов для представителей русского персонализма «отправиться дальше» за смыслом в «докантовскую метафизику». Кант же «согласен признать авторитет веры лишь *практически постулативно*, но не *метафизически*» [22, с. 90]. Но такое обоснование веры не устраивало персоналистов, они расценивали его как уход в сторону от существа конкретно поставленной проблемы. Мир в их учении представлял как иерархия сложных монад, бесконечно стремящихся к совершенству, т. е. к Богу. В учении Лосского такое стремление есть «преодоление эгоизма», «нормальная эволюция» и «прогресс» в развитии монад, конечной целью которого является «обожение» [23, с. 104]. Другой представитель русского персонализма, Н. В. Бугаев, рассматривает эволюцию монад в контексте математики и *аритмологии* — учения о прерывных величинах. В его системе двигателем постоянного развития монад является непрерывное стремление к совершенству: «Отдаленная цель монады есть стремление стать вне мира или над миром, сделавшись предварительно миром или через мир» [10, с. 13], т. е. к Богу.

4. **Проблема антиномий чистого разума.** Как считали русские персоналисты, все, что Кант не смог объяснить в своей системе, он вывел в раздел под названием «Антиномии чистого разума». Утверждение равноправного существования как тезиса, так и антитезиса в антиномиях говорит, по их мнению, не о том, что эти проблемы являются принципиально нерешаемыми и выходят за границы сферы рационального, но о том, что Кант был не в силах их разрешить и таким образом сам признался в своем бессилии. С критикой данного раздела системы Канта выступил ученик Бугаева, о. Павел Флоренский, которого, в силу широты его взглядов, мы лишь косвенно и опосредованно можем причислить к персоналистам. Тем не менее он утверждал, что антиномии в системе Канта появляются в сфере рассудка и, оставаясь в ней, они никогда не смогут найти своего окончательного разрешения. По мнению о. Павла, сфера рассудка — ненужная призма, искажающая явления внешнего мира и стоящая между чувственностью и разумом. Только если убрать ее из сферы познания, становится возможным достижение синтетического единства «много-единого и едино-многого», Божественного и тварного в Софии, четвертой ипостаси Божией [27, с. 91].

5. **Формализация свободы воли человека в форме категорического императива.** Персоналисты считали, что в трансцендентальной этике Канта догматизм его системы превращается в неустрашимый фатализм: «нравственные предписания только дразнят человека, а помочь ему ничем не могут» [24, с. 172]. В противовес категорическому императиву, который хорош лишь в теории, на практике же совершенно не работает, они отстаивали положение о *свободе воли* каждого индивидуального субъекта. В частности, Лосский выделял два подвида такой свободы, материальный и формальный:

Формальная свобода состоит в том, что деятель в каждом данном случае может воздержаться от какого-либо определенного проявления и заменить его другим... Материальная свобода выражается в том, что способен творить деятель, какую степень творческой мощи он обладает... [19, с. 40].

Высшей формой свободы выступает творческая активность, которая безгранична в Царствии Божиим. Бугаев, отстаивая свое учение о свободе воли, говорил о встроенности человека как *автономной личности* в мировые процессы:

Только в своей солидарности со всеми окружающими его элементами и силами человек должен самостоятельно искать внутренней гармонии, высшего совершенства и разумного примирения всех антиномий, встречающихся на пути его деятельности [9, с. 24].

Согласно П. Е. Астафьеву свобода воли представляет собой совокупность *случайности* и *усилия* (выбор будет свободным лишь в том случае, когда «я знаю, что это я делаю выбор») [4, с. 41]. Окончательную позицию русского персонализма в целом по данному вопросу высказал Л. М. Лопатин:

...от нас самих зависит смысл нашей жизни; это значит — мы от себя ставим тот идеал, который преследуем в нашей деятельности. Мы свободны не только в выборе средств для выполнения целей, нам предстоящих, — мы создаем для себя самые цели [16, с. 70].

Каждая монада оказывается вольна сама творить свою судьбу.

Таким образом, представители русского персонализма, отталкиваясь как от исходного пункта в построении своих систем от критики Канта, находили выход в предшествующих ей метафизических системах, в частности в монадологии Лейбница. Последняя полностью удовлетворяла их стремлению обосновать автономию *Я* как неповторимой личности (представив ее в виде *монады*). Но система Лейбница также была критически переосмыслена в их трудах. Поэтому в конце XIX — начале XX в. в России имело место быть не *лейбницеанское*, а *не-лейбницеанское* персоналистическое движение философской мысли.

Главным пунктом критики системы немецкого монадолога для русских персоналистов являлся *принцип предустановленной гармонии*, согласно которому «душа следует своим собственным законам, тело также своим, и они соотнобразуются в силу гармонии, предустановленной между всеми субстанциями, т. к. они все суть выражения одного и того же универсума» [15, с. 425], а монады являются самозамкнутыми в себе сущностями и «вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» [15, с. 412–413]. Принцип свободного общения монад отстаивался всеми русскими персоналистами без исключения, начиная еще с Тейхмюллера и его учеников в Юрьевской школе, и даже еще раньше, с Тренделенбурга и Лотце. Л. М. Лопатин, выстраивая свою систему *спиритуалистического монизма* на основе метафизики Лейбница, писал:

...гипотеза монадологическая имеет несомненные и огромные преимущества, если только устранить из нее в высшей степени произвольное метафизическое предположение Лейбница о совершенной непроницаемости и замкнутости монад друг для друга и заменить его гораздо более естественным признанием их реального взаимодействия и возможности взаимных отражений их внутреннего содержания [17, с. 756].

У Боброва Космос представляет собой техническую систему монад, где «каждая часть, как неотъемлемый член, обуславливает бытие целого»

[6, с. 138]. В критической монадологии Астафьева же, в отличие от учений других персоналистов, монады представляют собой не субстанции, но *чистую деятельность*. Следовательно,

та монада, душа... внутренняя жизнь которой совершается в наиболее глубоком и полном общении с наибольшим числом внутренних жизней других существ, монад, — душа, у которой наиболее любви и разума, — обладает и наибольшею суммою и силою жизни [3, с. 206–207].

Таким образом, весь мир представляет собой постоянно изменяющееся и находящееся в движении *единство монад*.

Также критике подвергался *закон достаточного основания* Лейбница и выводимый из него *принцип непрерывности*. По мнению персоналистов, эти принципы заковывают изначальную свободу личности-монады в рамки строгого *детерминизма*. В частности, Бугаев, работая над этой проблемой, изобрел учение *аритмологии*, являющееся «в узком смысле слова — теорией прерывных функций и множеств»; «В широком смысле слова... это идея непрерывности, как основание нового мирозерцания, противоположного господствующему аналитическому мировоззрению» [25, с. 39].

Подводя итоги, нельзя не согласиться с утверждением, что в конце XIX — начале XX в., в эпоху кризиса старых учений и зарождения новых, «для многих русских мыслителей путь от материализма к православию, как это ни странно, лежал через Канта» [5, с. 28]. При этом малая часть мыслителей решила заглянуть «глубже и дальше: к Лейбницу, Плотину и Аристотелю, вернее, назад к докантовской философской свободе мысли» [1, с. 791]. Эта малая часть хотела постичь жизнь монад такой, какова она есть, в диалектическом единстве, без рефлексий и догматических обобщений.

Таким образом, мы не можем с полным правом утверждать, что «учение Канта вызывает у них (русских персоналистов. — А. Б.) куда больший интерес, тогда как классическое лейбницеанство критикуется в самых узловых пунктах своей системы» [24, с. 6]. Напротив, наш анализ показывает, что у Канта и Лейбница русские персоналисты заимствовали в равной мере те идеи, которые считали нужными и актуальными ответами на вызовы своей эпохи, а критиковали, соответственно, те, которые казались им устаревшими и догматичными. Следовательно, пространство идейного поиска в русском персонализме конца XIX — начала XX в. можно рассматривать как поле «воображаемого» диалога между двумя великими немецкими метафизиками. Что еще раз доказывает справедливость утверждения, что «модель отечественной мысли не в терминах борьбы, а в терминах диалога мировоззрений еще далеко не освоена и даже не осознана вполне» [20, с. 46].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аскольдов С. А. Внутренний кризис трансцендентального идеализма // Вопросы философии и психологии. — 1914. — № 125. — С. 781–796.
2. Аскольдов С. А. Мысль и действительность. — М., 1914.

3. Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал классической монадологии. — М., 1893.
4. Астафьев П. Е. К вопросу о свободе воли. — М., 1889.
5. Белов В. Н. Русское неокантианство: история и особенности развития // Кантовский сборник. — 2012. — № 1 (39). — С. 27–40.
6. Бобров Е. А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. — Юрьев, 1900. — Ч. III.
7. Бобров Е. А. Из истории критического индивидуализма. — Казань, 1898.
8. Бобров Е. А. О понятии искусства. Умозрительно-психологическое исследование. — Юрьев, 1895.
9. Бугаев Н. В. О свободе воли. — М., 1889.
10. Бугаев Н. В. Основы эволюционной монадологии. — М., 1893.
11. Длугач Т. Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. — М.: ИФ РАН, 2002.
12. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. — М.: РОССПЭН, 2007.
13. Ивлева М. И. О понятии бытия в философии Е. А. Боброва // История философии. — 1999. — № 4. — С. 199–206.
14. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского. — М.: Мысль, 1994.
15. Лейбниц Г. В. Монадология / пер. с франц. Е. Н. Боброва // Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. — М.: Мысль, 1982. — Т. I. — С. 413–430.
16. Лопатин Л. М. Вопрос о свободе воли. — М., 1889.
17. Лопатин Л. М. К вопросу о бессознательной душевной жизни // Вопросы философии и психологии. — М., 1900. — Кн. 54 (IV). — С. 741–757.
18. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. — М., 1906.
19. Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. — М.: Прогресс, 1992.
20. Маслин М. А. Русская философия как диалог мировоззрений // Вопросы философии. — 2013. — № 1. — С. 43–49.
21. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). — М.: Республика; Культурная революция, 2007.
22. Нижников С. А. Философия Канта в отечественной мысли. — М.: Изд-во РУДН, 2005.
23. Половинкин С. М. Иерархический персонализм Н. О. Лосского // Вестник ПСТГУ. — Сер. I: Богословие. Философия. — 2006. — Вып. 15. — С. 99–129.
24. Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. — СПб.: Астерион, 2007.
25. Прасолов М. А. «Цифра получает особую силу» (социальная утопия Московской философско-математической школы) // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2007. — Т. X, № 1. — С. 38–48.
26. Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир / Пер. с нем. Я. Красникова. — Казань, 1913.
27. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П. А. Сочинения: В 2 т. — М.: Правда, 1990. — Т. 1, ч. I.
28. Beiser F. C. Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze: Trendelenburg and Lotze. — Oxford: Oxford University Press, 2013.

**О ПОДХОДАХ К АНАЛИЗУ  
СТИЛЕЙ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ  
(на примере дискуссии А. И. Введенского и Н. О. Лосского  
вокруг проблемы психологизма)\*\***

На материале дискуссии А. И. Введенского и Н. О. Лосского вокруг проблемы психологизма рассматриваются особенности их стилей философствования. Показано, что сопоставительный анализ концепций, принадлежащих одной интеллектуальной культуре, может опираться на современную культурно-историческую методологию и учитывать стилевые особенности мышления философов. Анализ осуществлен путем типологического выделения контекстов дискуссии, а также наиболее существенных «слов-понятий», раскрывающих проблему психологизма в рамках рассмотренных учений.

**Ключевые слова:** культурно-историческая методология, стиль научного мышления, стиль философствования, А. И. Введенский, Н. О. Лосский, логика, психология, психологизм, контекст, «слово-понятие».

*V. S. Popova*

*About Approaches to Philosophizing Styles Analysis (on the Example of Psychologism Problem Discussion Between Vvedenskiy A. and Losskiy N.)*

Vvedenskiy A. and Losskiy N. philosophizing styles and its features are examined on the material of their psychologism problem discussion. The article shows that comparative analysis of conceptions that belong to the same intellectual culture could be based on contemporary cultural and historical methodology and takes into account the specific style of philosophers thinking. Analysis was carried out by typological marking out the discussion contexts and the most substantial «word-notions» disclosing psychologism problem in the frames of examined studies.

**Keywords:** cultural and historical methodology, scientific thinking style, philosophizing style, Vvedenskiy A., Losskiy N., Logic, psychology, psychologism, context, «word-notion».

---

\* Варвара Сергеевна Попова — кандидат философских наук, доцент Балтийского федерального университета имени И. Канта, varyud@mail.ru.

\*\* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта № 13-03-00 564 «Проблема психологизма в логических учениях второй половины XIX — начала XX века (Англия, Германия, Россия)».

Идея сравнения философских учений и текстов, их выражающих, несомненно, наиболее ярко реализуется в контексте компаративистского подхода, который предполагает различную социо- и этнокультурную обусловленность этих текстов. Вслед за авторами, принадлежащими к разным культурам, мы идем путями их философствования, подстраиваемся по своеобразное течение их мыслей и рисуем различные образы философии. Оттенки, которыми окрашены эти образы, при сопоставительном рассмотрении высвечиваются контрастами и гармониями, являются отзвуками культуры, в которой рожден текст, ведь «сравнение текстов, принадлежащих национальной философской культуре, с текстами другой культуры представляет собой самопознание народа, причем в предельных основаниях этой культуры» [2, с. 7].

Однако обнаружение культурных оснований мысли, различных форм ее выражения и проявленности может осуществляться и другим путем. При сопоставлении философских текстов, принадлежащих одной национальной традиции, на первый план выходит поиск целостного культурно-исторического образа национальной философии как многоголосого, но обнаруживающего гармонию феномена. Но историк философии частенько встречается с фактами явного противоборства мнений, столкновений весьма ожесточенных, идейно непримиримых, как, например, дискуссия А. И. Введенского и Н. О. Лосского, к которой мы обратимся ниже. Можно ли искать здесь какую-то преемственность, содержательную и стилистическую, кроме той, которая обусловлена отношением учителя и ученика, вежливостью, почтением и научным тактом? Следует ли исходить в из пресуппозиции преемственности мысли, когда сами мыслители кричат о своих расхождениях? Действительно, философскому творчеству свойственна разнородность, а на неклассическом этапе развития — беспарадигмальность. Соответственно, встает вопрос о применимости в методологии историко-философского исследования ориентаций, связанных с поиском каких бы то ни было общих парадигмальных оснований, научно-исследовательских программ или чего-то подобного. Но современная гуманитарная эпистемология способна ответить на этот вызов, она предлагает релевантные методологические подходы, учитывающие социокультурную обусловленность знания, придающие философскому знанию статус рационального духа эпохи. Ведь всякое философское размышление — это голос, который обращен к понимающему Я, к такому Я, которое способно выявить смысл и выразить отношение к сказанному, философия обращена к личностному Я, а не обезличенному субъекту. И то, как высказан этот схваченный мыслью философа смысл, сам стиль его выражения рассчитан на разговор, притязает на вневременность, пусть даже «одежды» мысли будут потрепаны временем.

Мне представляется, что именно из дня сегодняшнего, на «временном отстоянии», из контекста современных проблем и философских обсуждений все яснее проявляет себя преемственность отечественной мысли. Б. И. Пружинин, акцентирующий внимание на актуальности размышлений русских философов, выражает уверенность в том, что «можно проследить тематические линии, общие даже для мыслителей, глубоко различных по своим философским позициям и интересам (скажем, тема знаково-символической природы знания у Флоренского и Шпета), причем линии, ведущие через 1960–1980-е к дню



нынешнему» [4], преодолевающие даже разрыв пространства русской философии революционными и трагическими событиями истории.

В анализе такой ситуации следовало бы заострить внимание на противоречиях во мнениях, но что это даст, кроме самой фиксации расхождений? Здесь мы остановим свой выбор на такой исходной установке: поиск единства, общей культурной подосновы философствующих героев. И если мы действительно исходим из интуиции общности, общего поля, общего интеллектуального пространства в некоторой период жизни отечественной философии, то вполне уместно опереться на культурно-исторический подход (см. [1; 11]) в осмыслении некоторых эпизодов истории философии. В частности, обратимся к понятию «стиль мышления», представленному в трактовке Б. И. Пружинина. Это понятие позволяет учитывать такие значимые единицы анализа, как логико-языковые структуры; принимать во внимание то, что «требования логики могут терять статус решающих элементов познания и становятся объектами выбора — их использование определяется конкретными представлениями ученого о стилистической уместности их применения» [10, с. 34]. Кроме того, стиль мышления может быть проявлен и как сознательно избираемая стратегия представления знания для «другого Я», и как один из атрибутов культуры мыслящей личности. Методологически понятие стиля научного мышления позволяет выстроить смысловую связь между разнородными концепциями, осмыслить основания единства того или иного научного сообщества. И, что самое важное, — учесть «осознание учеными *внутренних оснований и специфики того целостного смыслового поля, внутри которого они фактически работают в тот или иной исторический период*» [10, с. 30].

Итак, что же можно отнести к проявлениям стиля мышления в исследованиях концепций русской философии начала XX в.? В коллективной монографии «Эпистемологический стиль в русской интеллектуальной культуре XIX–XX веков» [14] авторы, просматривая индивидуальные «методологические почерки» ряда русских мыслителей (Н. Карамзина, Д. Петрушевского, А. Григорьева, Н. Страхова, А. Лаппо-Данилевского, Н. Лосского Г. Шпета, М. Бахтина, Ю. Лотмана и др.), определяют некоторые общие смысловые средства выражения знания, способы выражения смыслов для собеседников, оппонентов, для научной общественности. В качестве таких общих принципов выделяются следующие проблемы, формирующие общие поле стиля мышления: историзм и проблема эпистемологии исторического знания, проблема личности и «чужого Я», семиотические проблемы, проблема рациональности. Таким образом, в стиль мышления можно включить те проблемы, которые как бы возвышаются над поливариантностью их решения и образуют необходимые основания для обсуждений. Применительно к разговору о Введенском и Лосском одной из таких проблем, которая вовлекла в обсуждение и других их современников, стала проблема психологизма в трактовке логики и ее оснований. К ней мы и обратимся.

Такие узловые проблемы, задающие тон стилю научного мышления эпохи, концентрируются вокруг вошедших в научный «разговор», в оборот формулировок, вокруг жизни проблем в языке. Наиболее подходящая фиксация для этого феномена — шпетовское «слово-понятие», это внутренняя форма

слова, за которой скрывается не застывший смысл, а смысл осмысливаемый и передаваемый. Пружинин отмечает, что Шпет «акцентировал в понятии внутренней формы слова рефлексивность мотивации словоупотребления. Ее осознанность, ее осмысленную (“омысленную”) энергийность» [10, с. 40]. «Слова-понятия», через которые философу дается понимаемый смысл, — это одновременно личностный, авторский способ выражения знания. «Как нельзя прожить жизнь чужую, а можно только свою, так *уразумение* смысла может быть только свое у каждого! Каждый — самостоятельно!» [13, с. 214–215], — пишет Шпет. Эта самостоятельность в разработке ключевых понятий-проблем характеризует стиль научного мышления.

В настоящем рассуждении используется понятие «стиль философствования», относительно которого нужно внести некоторые уточнения: если стиль научного мышления формирует некое общее русло течения мысли в определенную эпоху, то стили философствования — это нечто специфическое, выражающее аутентичность способов размышления и аргументации, использования научных понятий и выражения мыслей. Стиль философствования, будучи подчинен общему стилю научного мышления некой среды, инвариантен, и эти инварианты можно сравнивать. Стиль философствования во многом определяет те расхождения, которые обнаруживаются при авторских трактовках дискутируемых вопросов.

Философствование — это философское мировоззрение, явленное в тексте, высказанное, развитое в языковом выражении мысли. Поэтому стиль философствования может быть проинтерпретирован с привлечением риторического анализа, тем более что в риторике понятие стиля является одним из основополагающих. В «Принципах современной риторики» Ю. В. Рождественского понятие стиля используется как одна из основных категорий культуры и морали и получает широкое культурологическое толкование («стиль речи — стиль жизни»). Понятие стиля связывается с формой поступка, и кроме того — это результат поновлений в культуре: стиль выражает то новое и творческое, что привнес автор своей деятельностью на том или ином поприще. Стиль становится в подлинном смысле стилем в том случае, если публика принимает это поновление, иначе оно оказывается просто забытым и незамеченным. Стиль обусловлен «материальным окружением, умонастроением публики (в том числе политическим сознанием), культурной традицией и еще какими-то другими факторами, которые должны существовать на основе интуиции» [12, с. 17–18]; «любое новообразование в любой сфере деятельности возможно только тогда, когда оно входит в определенную традицию, которую ассоциируют со сложившейся в прошлом культурой» [12, с. 18]. Получается, что *стиль представляет собой некую особенность деятельности в той или иной сфере (речевой, политической, философской и т. д.), связанной с новаторством, получившим широкий отклик внутри некоторой культурной среды*. Проще говоря, риторическая составляющая стиля философствования проявляется в оригинальном авторском использовании различных способов убеждения, обуславливаемых как личностью мыслителя, так и особенностями адресата, к которому направлены его мысли.

Действительно, при осуществлении философской аргументации широко используются риторические способы убеждения: преобразование умозаклю-

чений в энтимемы путем опускания суждений; изменение порядка следования посылок и заключения; приспособление формы суждений к требованиям естественного языка; применение различных фигур мысли и слова и др. Что-то из перечисленного обязательно встречается даже в достаточно «сухих» философских текстах. Более того, зачастую риторические приемы особенно обращают на себя внимание в связи с тем, что являются вспомогательными средствами аргументации и обнаруживают, скорее, иррациональную составляющую оценки автором положений собственной концепции. Получается, что риторический анализ философского слова — это важный источник информации о самосознании философии в ее авторских вариациях. Такие сведения важны для культурно-исторического осмысления философской концепции. В данной статье мы, однако, не будем привлекать риторический анализ, поскольку он требует отдельного обстоятельного и обширного развертывания.

Задачи данной статьи — обнаружить сходства и расхождения в стилях философствования учителя и ученика, А. И. Введенского и Н. О. Лосского, на материале обсуждения конкретной темы — проблемы психологизма в логике. Эти мыслители не были разделены большими расстояниями, вращались в размеренно живущей среде университетской философии, имели возможность дискутировать лично, обмениваться мнениями в публикациях, прицельно и остро реагировать на взаимные выпады, внимательно следить за успехами друг друга. Можно предположить, что при всех расхождениях преемственность стилей должна себя каким-то образом обнаружить.

Известно, что философы идейно не сошлись практически ни в чем. Александр Иванович Введенский был приверженным кантианцем, претендовавшим на развертывание оригинальной концепции логицизма как демонстрации методологической эффективности критицизма Канта, а также более элегантно и легкого, по его собственному разумению, приложению критицизма к обоснованию невозможности метафизики в статусе науки. Есть очень точно подмеченное А. А. Ермичевым философское кредо Введенского — «заместитель Канта в России», серьезная миссия, которую университетский философ нес с большим достоинством и даже важностью. Николай Онуфриевич Лосский оценивался наставником как талантливый ученик, тем строже было отношение к его самостоятельным изобретениям в философии. Лосский стал автором оригинальной концепции интуитивизма, или идеал-реализма. Он с самого момента формирования своей системы активно транслировал в студенческой среде положения своего интуитивизма, в частности интуитивистической логики, позиционируемой им в качестве альтернативного варианта логического учения, сталкивающегося с кантианскими воззрениями на предмет. Эти воззрения, конечно, были у Введенского, учителя, которого Лосский не считал зазорным обстоятельно критиковать. Эпизодов и тем для столкновений было очень много, среди них — взаимные обвинения в психологизме.

В данном анализе стилей философствования Введенского и Лосского вокруг проблемы психологизма мы обратим внимание на следующие аспекты: во-первых, типы контекстов обсуждений этого вопроса, которые обозначают области, актуализирующие данную проблематику в рамках их учений; во-вторых, смысловые единицы — «слова-понятия», концептуальный каркас дискуссии

(центральным здесь будет понятие «психологизм» и его содержание, а также сопровождающие осмысление этой проблемы понятия). Эти компоненты следует подвергнуть сравнительному анализу и ответить на вопрос: какова «мыслекультурная изнанка» явно выраженных идейных расхождений авторов? Есть ли общее эпистемологическое русло их стилей философствования?

Поскольку в текстах Введенского и Лосского понятие «психологизм» используется не слишком часто, а вот обсуждение самой содержательной сути проблемы вплетено в контекст логико-гносеологической проблематики и занимает видное место, определим, в чем состоит эта суть. Проблема психологизма заключается в том, что логика, будучи по сути формальной и нормативной дисциплиной, может получать непосредственную увязку с реальностью человеческого мышления, которая, в свою очередь, изучается психологией. Таким образом, логические структуры и процессы могут быть сведены к психологическим структурам и процессам. Варианты решений проблемы психологизма зависят от представлений о статусе логики в системе наук о мышлении (главным образом — в отношении к психологии, но немаловажным предстает вопрос и о соотношении с гносеологией), а также от способов обоснования логического.

Споры о приверженности психологизму-антипсихологизму в начале XX в. возникали на почве осмысления вопроса о взаимообусловленности предметных областей логики и психологии, эта проблема «всплывала» на метауровне рефлексии о логике, о ее основаниях и предмете. Спор, дискуссионный обмен мнениями в публикациях по поводу приверженности психологизму и попыток отмежеваться от обвинений в психологизме в дискуссии Введенского и Лосского представал достаточно ярко. Причем этот спор — не столкновение психологической и антипсихологической позиции, здесь усилия были направлены на то, чтобы снять с себя обвинение в психологизме и, напротив, усмотреть признаки психологизма в позиции оппонента, поэтому каждый из дискутирующих авторов всевозможными способами вскрывает черты психологизма в противной теории и пытается отделить логику от психологии в собственном учении. Каждый из авторов полагал при этом свою позицию решающей данную задачу, а позицию противника — не дающей удовлетворительного решения.

Так, уже на первых страницах «Логика как части теории познания» (3-е издание 1917 г.) Введенский говорит о теории своего ученика Лосского как о «метафизико-психологической», до которой «логике нет никакого дела» [3, с. 8]; обвиняет Лосского в «смещении логической точки зрения на мышление с психологической» [3, с. 296]; указывает на то, что «он стремится обосновать свои взгляды на знание *психологически*, через рассмотрение тех душевных переживаний, посредством которых *возникают* суждения и умозаключения» [3, с. 110]; далее говорит: «Н. О. Лосский претендует на то, что его учение чуждо всякого психологизма; а здесь он опирается на одну из спорных психологических теорий» [3, с. 324]. Лосский же, в свою очередь, усматривал черты психологизма в логической концепции своего учителя. Он задается вопросом: «Не содержит ли в себе скрытого психологизма также и “Логика” проф. Введенского?...» [7, с. 16], а затем обосновывает утвердительный ответ на этот вопрос.

Эти и другие эпизоды обсуждений проблемы психологизма показывают, что дискуссия протекает в нескольких контекстах, которые фактически пересекаются. Рассмотрим некоторые типы этих контекстов.

**1) Философско-методологический контекст.** В этом контексте обсуждение проблемы психологизма проводится в связи с определением специфики предметов и задач логики, психологии, гносеологии, философии. Фактически это область философии и методологии науки.

Введенский исходит из того, что возникновение самой логики возможно только в том случае, если уже стали сознавать логическую точку зрения на мышление. В многочисленных лекциях по логике и психологии для Высших женских курсов в первые годы XX в. Введенский проводит основной аргумент, разграничивающий эти дисциплины: мол, психология рассматривает мышление наряду с остальными душевными явлениями безоценочно, в то время как логика рассматривает мышление оценивающе, судит его с точки зрения познавательной целесообразности. Этот основной довод, но только в более отточенном виде развернут в «Логике как части теории познания» (здесь цитируется 3-е издание, в котором даются ответы на многие критические замечания Лосского). В разделе «Назависимость логики от психологии» Введенский поясняет, почему логика в своих основаниях зачастую связывается с психологией: она, как и психология, изучает мышление, этот факт признается кантианцем (подобную убежденность западные антипсихологиисты, например Г. Фреге, который рассматривал логику как науку о бытии истины, посчитали бы веским основанием для того, чтобы причислить ее носителя к стану психологистов). Для Введенского важно, что изучение мышления логикой и психологией различается кардинальным образом, что даже «можно изучать логику, совсем не зная психологии»; «логическая точка зрения отличается от психологической, как оценочная от безоценочной» [3, с. 4, 6]. Но при этом «все науки, в том числе и психология, должны подчиняться логике и ее правилам; поэтому сама-то логика со своими правилами должна оставаться совершенно независимой от всех других наук» [3, с. 5]. Именно независимый характер логики позволяет ей быть нормативной дисциплиной, т. е. оценивать правильность мышления в любой области. Если же логика строится в зависимости от какого-либо внешнего для нее знания, то она становится, словами Введенского, «нелогичной логикой», т. е. теряет свою объективную и нормативную природу.

У Лосского философско-методологический контекст обсуждения проблемы психологизма связан с обсуждением статуса гносеологии (поэтому сопряжен с гносеологическим контекстом рассуждений). При этом логику и гносеологию он сближает по предмету и противопоставляет психологической научной деятельности:

...круг интересов теории знания можно определить так: она изучает объективную (логическую) сторону знания. Прямо противоположную сторону знания изучает психология знания. <...> Иными словами, психология знания исследует не объективную (не логическую), а субъективную сторону знания [6, с. 31–32].

Далее Лосский переходит к обсуждению специфики, состава и происхождения знания, и вот это рассмотрение различных сторон знания погружает

нас уже в гносеологический контекст рассуждений Лосского, в котором также обнаруживается проблема психологизма.

Специфика подхода Лосского в том, что для него проблема психологизма — это в первую очередь гносеологическая проблема, а не методологическая задача демаркации науки логики и науки психологии. В концепции Введенского этот разграничительный аспект, напротив, достаточно четко проявлен, и, более того, гносеологизирование логики никак не может способствовать решению проблемы психологизма, а лишь приводит к утрате предметной самостоятельности логики как пропедевтики всякой науки.

**2) Гносеологический контекст.** В этом контексте проблема психологизма связывается с рассмотрением таких понятий, как знание, истина, субъект, объект, вера.

Введенский позиционирует логику в качестве части теории познания, части независимой и исключающей психологическую проблематику. Для того чтобы продемонстрировать это на деле, он вносит изменения в третье издание своей «Логики как части теории познания» — исключение из труда тех учений, которые «хотя и очень тесно соприкасаются с логикой, но относятся не к ней самой, а к психологии». Таковыми он считает «учение о разнице между интуитивным и дискурсивным мышлением, вопрос, принадлежит ли логические законы мышления к нормативным или естественным и т. п.» [3, с. 3]. А ведь рассмотрение вопроса о природе законов мышления (нормативной либо естественной) в «Новом и легком доказательстве философского критицизма» стало центром методологического движения его мысли, но здесь, видимо, устав от взаимных обвинений в психологизме, он хочет исключить всякую почву для разногласий.

Один из важнейших аргументов Введенского против психологизма в логике основан на рассмотрении вопроса об условиях годности мышления для расширения знания. Мышление, пригодное для расширения знания, Введенский называет правильным, а значит — интересующим логику как науку. Поэтому обращение к проблеме демаркации логики и психологии с этой точки зрения оказывается принципиально важным. Итак, говоря о пригодности мышления для расширения знания, Введенский полагает, что знание и вера психологически ничем не отличаются друг от друга, их разница становится видна только с логической точки зрения на мышление. Поэтому основанная на психологии логика будет произвольной в том смысле, что мы не сможем различить, происходит ли расширение знания или расширение веры (стремясь при этом к расширению именно знания). Он отмечает, что и знание, и вера психологически связаны с переживанием уверенности в истинности некоторой мысли. Но ему видится, что между переживанием уверенности в связи с верой и в связи со знанием нет никакой разницы. Это рассуждение, вероятно, инициировано критическим отношением к психологистской логике, развиваемой Д. С. Миллем. Именно Милль, характеризуя переживание логической истинности, употребляет такие категории, как «вера» и «очевидность». Введенский же, критикуя психологизм, подразумевает, вероятно, психологистское видение логики в миллевском варианте и показывает, что на вере как психологическом факте нельзя основывать логических оценок и что сам он не собирается этого

делать. В «Логике, как части...» Введенский вводит понятие «логицизм» для обозначения своей концепции — в противовес «психологизму» — с намерением отмежеваться от психологизма. Он решает вопросы гносеологии именно с логической, а не с психологической точки зрения.

Лосский увязывает решение вопроса о психологизме с гносеологической проблематикой, рассматривая отношения субъекта и объекта познания, а также критериев истины, которые могут быть логического и психологического свойства. В интуитивизме истинное бытие оказывается сразу и нашим представлением, и независимым от представлений (эта мысль сразу попадает в зону критики Введенского как противоречивая и ведущая к психологизму [3, с. 42]). В соответствии с этим в познавательном акте субъекта различаются субъективная и объективная стороны представлений (например, факт падения камня: субъективная сторона — внимание, сосредоточенное на камне, объективная — независимое от субъекта бытие камня, которое тем не менее присоединяется к его кругозору (на основе примера, приведенного в [7, с. 43])). Логике, согласно Лосскому, есть дело только до объективной стороны представлений, которая может быть выражена в форме суждений, — в этом убеждении состоит стремление Лосского отмежеваться от психологизма. Дальнейшее рассмотрение Лосским природы суждений, а также логической связи субъекта и предиката суждения погружает проблему психологизма в логический контекст.

**3) Логический контекст.** Сама по себе проблема психологизма — это проблема философии логики, поэтому обращение к собственно логическим понятиям здесь, как ни странно, вовсе не обязательно. Исключение составляют, пожалуй, такие понятия-категории, как «закон логики» и «истина». В обсуждениях Введенского и Лосского логический контекст наполнен такими понятиями, как «суждение», «умозаключение», «логическая ошибка», «доказательство», «анализ», «синтез», «дедукция», «утверждение», «отрицание», «тождество», «противоречие» и т. п. Выделим некоторые из этих ситуаций.

Введенский вынужден признать, что логика и психология тесно соприкасаются, в особенности когда совершается ошибочное умозаключение или вообще допускаются логические ошибки. Однако такого рода ситуации демонстрируют, по Введенскому, скорее зависимость психологии от логики: «Ведь нельзя объяснить, по каким причинам возникают и остаются незаметными логические ошибки, когда неизвестно, в чем состоит каждая из них» [3, с. 11]. Основанное на знании логики улавливание ошибок в рассуждениях связано с отточенностью, изопренностью и логической культурой мышления человека, производящего некий психологический анализ мыслительной деятельности. Получается, что навыки использования логических правил (которые получают, конечно, путем логических упражнений) являются необходимым условием всякого психологического исследования.

Антипсихологистская настроенность Введенского отражается также в решении отдельных принципиальных логических вопросов. Так, рассматривая аналитические и синтетические суждения, Введенский обращает внимание на то, что выделение этих видов суждений многими производится исходя из психологических соображений, а именно «не на основании рассмотрения

самих суждений, а по их *названиям*, которые производят от *психологического* смысла терминов “анализ” и “синтез”» [3, с. 90]. Психологический взгляд на разделение аналитических и синтетических суждений основан на рассмотрении их происхождения, логический же основывается на рассмотрении состава суждения.

Говоря о разнице индукции и дедукции, Введенский также указывает на возможность психологистского их понимания: в том случае, если разницу эту видят как разницу в процессах мышления, происходящих при дедукции и индукции.

Но «процесс» есть психологическое, а не логическое понятие, о нем не следует говорить, если мы рассматриваем доказательства и умозаключения с логической точки зрения <...> Логика рассматривает все умозаключения и составленные из них доказательства в готовом виде... [3, с. 266]

Таким образом, в этом вопросе, так же как и во всех других, при рассмотрении которых существует опасность перейти на психологистские позиции, Введенский фиксирует необходимость уйти от подобных трактовок.

Лосский тоже выделяет мыслительные акты, которые, будучи психологическими явлениями, ошибочно вовлекаются в логический анализ. Например:

Психические акты утверждения (согласия) и отрицания (несогласия) бесконечно отличаются от логического отношения тождества и противоречия; это абсолютно разнородные элементы знания; стоит только обратить внимание в отдельности на каждый из них, чтобы заметить, что это как бы выходцы из разных миров. Однако в нашем знании логическое отношение тождества и противоречия чрезвычайно часто сопутствуется психическими актами согласия и несогласия» [8, с. 125].

### **Смысл понятия «психологизм»**

У Введенского прямого определения психологизма нет, видимо, он предполагает, что содержание этой проблемы столь очевидно и известно, что его явная фиксация не требуется. Но можно довольно легко реконструировать содержание этой проблемы из его «Логики как части теории познания», поскольку он посвящает несколько первых параграфов вопросам демаркации логики и психологии. Из этих рассуждений явствует, что психологизм — это негативное явление в науке в силу «вреда, причиняемого логике вследствие ее смешения с психологией, <...> такое смешение сказывается в виде попыток обосновать правила логики на психологии, это должно вести ко всякому произволу во взглядах на эти правила» [3, с. 12]. Поскольку «из психологического рассмотрения мышления можно правильно выводить только психологические же, а не логические заключения о нем», психологизм как вредоносное для обеих наук явление состоит в том, что, очевидно, логическое выводится из психологического и наоборот.

Практически об этом же говорит и Лосский (определение дано в виде подстрочного примечания, т. е., вероятно, как уточнение того тезиса, который и так должен быть известен читателю):



Психологизм в какой-либо науке (напр. в теории права, в социологии и т. п.) есть направление, утверждающее, что все явления, изучаемые данной наукой, суть только психические процессы, и соответственно этому стремящиеся свести все законы их к психологическим законам, следовательно, в гносеологии психологизм есть направление, пытающееся вывести все свойства истины из законов психического процесса [9, с. 39].

Или вот такое упоминание в более ранней работе (1919):

В современной гносеологии он (психологизм. — *В. П.*) считается ошибочным, так как многие очевидные свойства истины не могут быть выведены из законов психической жизни. Интуитивизм принадлежит к числу антипсихологических направлений: он находит в сознании непсихологическую сторону и из нее именно выводит свойства истины [5, с. 16].

И эти доводы Лосского находятся вполне в русле «постулата» Введенского о невыводимости логического из психологического.

**Ключевые «слова-понятия» у А. И. Введенского** в решении проблемы психологизма: мышление, независимость, происхождение, процесс, знание, вера, истина, логика доказательства и логика открытия.

**Ключевые «слова-понятия» у Н. О. Лосского:** мышление, субъект, объект, субъективная сторона, объективная сторона, знание, истина.

Именно исходя из этих смысловых центров русские философы строят «заградительные сооружения» от психологизма для своих и чужих концепций. Как видно, общими являются понятия «мышление», «знание», «истина»; они же — непреложные ценности «дерзновения пользоваться своим собственным умом», т. е. философствования.

Приведенные «слова-понятия» являются верным отражением глубинного состояния рассмотренной дискуссии. Удивительно подходящим оказывается здесь выражение Э. Гуссерля о том, что «различные авторы пользуются одинаковыми словами, чтобы выразить разные мысли»; концептуально они не так далеки друг от друга, как может показаться, если бы мы исходили только лишь из устоявшихся историко-философских пресуппозиций, что один — неокантианец и логицист, а другой — интуитивист и персоналист. Движение их мыслей осуществляется как бы в противоположных направлениях, но навстречу друг другу: Введенский демаркирует психологию, логицируя гносеологию, а Лосский — гносеологируя логику. Вот эта разнонаправленность и вызывает их споры, однако это движение навстречу обуславливает то, что каждый из спорщиков постоянно держит в поле зрения своего драгоценного оппонента, но не как опасного конкурента, способного низвергнуть таким трудом возведенные оригинальные философские построения, а как того, кто придает этим построениям живость и ценность. Хотя, следует признать: они очень умело делают вид, что это совершенно не так. «До психологических и метафизических теорий (в том числе и до метафизико-психологической теории самого Н. О. Лосского, которую он ошибочно называет гносеологической) логике (читай — “мне”. — *В. П.*) нет никакого дела» [3, с. 8], — пишет обиженный на критику Лосского Введенский.

Разные формы выражения в ключевых «словах-понятиях» общей теоретической проблемы порождают интерпретации, которые обусловлены разными

авторскими образами логики и их гносеологическими основаниями. Однако в самих этих гносеологических основаниях содержатся общие принципы *ценности рационально обоснованного знания*, распространяющего себя благодаря не субъективной очевидности истины, а благодаря почтению к ее общезначимому, intersубъективному характеру. Философы руководствуются ценностной установкой приращения рационально обоснованного знания. Критерии рациональности и Лосским, и Введенским связываются с логикой и противопоставляются психологическим и эмпирическим критериям. Введенский прописал в качестве основной задачи философии построение системы рационально обоснованного мировоззрения и, конечно, стремился к воплощению этой доктрины; но и его талантливый ученик Лосский вполне усвоил эту установку. Разница стилистического выражения философских позиций обусловлена в данном случае как раз субъективными амбициями и усилиями по построению самостоятельных и оригинальных образцов философского мировоззрения. При этом стремлением каждого из мыслителей быть релевантным тенденциям и вызовам западной философской мысли в проблемном поле «психологизм — антипсихологизм» согласует их усилия в том, чтобы возвысить голос русской философии в этой актуальной дискуссии.

Здесь представлен лишь фрагмент рассмотрения, сравнение стилей можно развернуть, но даже небольшие опыты подобного сопоставления говорят о том, что преобладающим диктуется общими культурными задачами знания, ценностным и смысловым статусом философского знания. Сопоставительный анализ концепций, принадлежащих одной культуре, может опираться на современную культурно-историческую методологию и учитывать стилистические особенности мышления, т. е. содержать рефлексию о способе, образе, стиле самой рефлексии исследуемых авторов. И сделать это можно лишь погрузившись в контекст философского разговора. Благодаря понятию стиля можно собрать и увязать смысловое единство инвариантных концепций, представить плюралистическую открытую модель философской эпохи, не рассыпающуюся на осколки, а собирающую действующих лиц воедино в их взаимоположенности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ажимов Ф. Е., Шукшина А. Г., Щедрина И. О. Культурно-исторический подход в гуманитарных науках: проблемы и перспективы (обзор конференции) // Вопросы философии. — 2012. — № 7. — С. 170–173.
2. Брюшинкин В. Н. Сравнительное исследование западноевропейской и русской философии методами теории аргументации на примере текстов И. Канта и В. Соловьева // Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев. — Калининград, 2002.
3. Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. Третье, вновь переработанное издание. — Пг., 1917.
4. Конференция-«круглый стол». «Философия России первой половины XX века» // Вопросы философии. — 2014. — № 7. — С. 3–38. — URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=985&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=985&Itemid=52) (дата обращения: 20.05.2015).

5. Лосский Н. О. Гносеологическое введение в логику // Основные вопросы гносеологии: сборник статей. — Пг., 1919.
6. Лосский Н. О. Введение в философию. — Пг., 1918. — Ч. I.
7. Лосский Н. О. Логика проф. А. И. Введенского. — М., 1912.
8. Лосский Н. О. Логическая и психологическая сторона утвердительных и отрицательных суждений // Основные вопросы гносеологии: сборник статей. — Пг., 1919. — С. 122–139.
9. Лосский Н. О. Логика. — Пг., 1922. — Ч. I.
10. Пружинин Б. И. Культурно-историческая природа познания и стиль научного мышления. // Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира Петровича Зинченко / Под общ. ред. Т. Г. Щедриной. — М., 2011. — С. 28–42.
11. Пружинин Б. И. Культурно-историческая эпистемология: концептуальные возможности и методологические перспективы // Вопросы философии. — 2014. — № 12. — С. 3–13.
12. Рождественский Ю. В. Принципы современной риторики. — 4-е изд., испр. — М., 2005.
13. Шпет Г. Г. Лекции по теории познания // Шпет Г. Г. Философия и наука. Лекционные курсы / Отв. ред, предисловие, комментарии, археогр. работа и реконструкция Т. Г. Щедриной. — М., 2010. — С. 211–272.
14. Эпистемологический стиль в русской интеллектуальной культуре XIX–XX веков: от личности к традиции / Под ред. Б. И. Пужинина и Т. Г. Щедриной. — М., 2013.

## ФИЛОСОФСКАЯ ПОЛЕМИКА В ЖУРНАЛЕ «СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПИСКИ»

В статье рассматривается философское содержание журнала «Современные записки», в котором публиковались труды практически всех русских мыслителей, проживающих за рубежом (русской эмиграции). Журнал был особенным в силу его полемического характера, живого диалога между авторами. Таким образом, через исследование полемики на страницах этого журнала реконструируется идейная жизнь русского зарубежья. Вопросы, которые поднимаются в журнале, отражают и философскую традицию XIX–XX вв., и интеллектуальную обстановку самой эмиграции, те острые проблемы, которые возникли вследствие социальных и культурных трансформаций.

**Ключевые слова:** философия русского зарубежья, «Современные записки», философская полемика, философия права, свобода, русская литература.

*D. V. Ratushina*

*Philosophical Polemic in the Journal «Contemporary Notes»*

The article considers philosophical content of the Journal «Contemporary Notes» which published works of practically all the Russian thinkers living abroad (of Russian emigre community). The journal was special for its polemic nature and the live dialog between the authors. So, with the help of the Journal we have reconstructed the exchange of ideas between the thinkers and particularly the philosophical issues they were interested in. Issues raised in the Journal reflect the philosophical tradition of the XIX–XX century, intellectual environment of the emigration and crucial problems which appeared as a result of the social and cultural changes.

**Keywords:** philosophy of the Russian diaspora, «Contemporary Notes», philosophical polemic, philosophy of Law, freedom, Russian literature.

Русское зарубежье сложилось в силу трагичных по своей сути обстоятельств, но его наследие заставляет нас обратиться к этому феномену не как к политической или личной трагедии, но как к творческому импульсу для философского осмысления нашей интеллектуальной культуры. Русское за-

---

\* Дарья Владимировна Ратушина — аспирант Московского педагогического государственного университета им. Вернадского, Ratynchik@yandex.ru.

рубежье богато выдающимися личностями и концепциями, наследующими философские традиции XIX–XX вв.

Одной из особенностей русского зарубежья стала разрозненность, как духовная, так и географическая: не существовало силы или института, которые могли бы как-то объединить эмиграцию, не было единой политической позиции, даже религия на тот момент была скорее поводом для дискуссий. Тем не менее культурные деятели зарубежья взяли на себя миссию по сохранению исконно русских традиций и ценностей, считая, что те, кто остался на Родине, этого сделать не смогут. И чтобы передать свой духовный и культурно-исторический опыт, они начали создавать общественно-политические журналы, которые стали их своеобразной визитной карточкой. Фактически именно журналы оказались важнейшей консолидирующей силой, создавшей феномен русского зарубежья.

Журналы стали не только способом передачи накопленного духовного опыта, но и интеллектуальной платформой. При этом замечу, что специализированных философских журналов не было. Существовала периодика, созданная философами, которая имела явный духовный и мировоззренческий смысл. Это «Путь» Н. Бердяева и «Новый Град» Ф. Степуна. Понятно, что русская философия зарубежья этими двумя именами, конечно, не ограничивается. Более широкую картину философской культуры русского зарубежья представляет журнал «Современные Записки».

Последние несколько лет интерес к этому журналу растет, и этот интерес не случаен: «Современные Записки» выражают большинство культурных веяний и течений в русском зарубежье. Под редакцией М. Шрубы и О. Коростелева издан архив редакторской переписки [14]. Под их же редакцией вышел сборник статей [4] на основе архива. Среди авторов, которые писали о взаимоотношениях редакции журнала и философов, можно выделить Н. Богомолова, М. Бирмана, М. Вендитти, М. Шрубу и В. Янцена. Особое значение для исследования философских полемик русского зарубежья имеет монография А. Ермичева «Философское содержание журналов русского зарубежья» [11]. Она открывает перспективу историко-философского исследования журналов русского зарубежья как содержательного философского феномена.

Журнал «Современные Записки» задумывался как общественно-политический, в его создании участвовали: Н. Авксентьев, М. Вишняк, А. Гуковский, В. Руднев и И. Фондаминский. Несмотря на задумку редакторов, журнал вышел в большей степени литературным и мировоззренческим, что приводило к конфликтам на протяжении всего его существования — с 1920 по 1940 г. И самое интересное: конфликт разразился именно из-за *миросозерцательности*, как назвал новую направленность М. Вишняк. Для борьбы мнений была введена традиция рецензирования, которая вышла за пределы простого отклика на статью и превратилась в живой диалог. В этом диалоге участвовали многие и многие философы: Н. Бердяев, П. Бицилли, С. Булгаков, Б. Вышеславец, С. Гессен, Г. Гурвич, В. Зеньковский, Ф. Степун, Л. Карсавин, Н. Лосский, Г. Федотов, Г. Флоровский, Д. Чижевский и Л. Шестов.

В «Современных Записках» и в зарубежье в целом есть три основных направления полемики: первая — социально-философская и философско-право-

вая, вторая — религиозно-философская и последняя — литературно-философская, не столько остро дискуссионная, сколько соединяющая разрозненные интересы и мнения философов на основе рефлексии о русской литературе.

Для отечественной культуры в целом и для философии в частности русская литература всегда была темой особого разговора. Несмотря на то что великие русские писатели формально не являлись философами, сложилось так, что именно в их творчестве и наши, и, особенно, зарубежные авторы склонны были видеть самое чистое проявление оригинальной, самобытной русской мысли.

Для зарубежья знаковым стало имя Пушкина. В журнале получили выражение Пушкинские дни, задуманные как один из способов сплочения эмиграции. Пушкин стал символом чаемого объединения. Более того, он был фактически единственным возможным символом, поскольку принадлежал культуре, а не политике, которая была омрачена чередой несбывшихся надежд и обманутых ожиданий. Традиционный интерес вызывало и творчество Ф. Достоевского. В Праге в конце 1920-х гг. под руководством А. Бема проводился семинар по творчеству этого великого русского писателя. Результатом стал выпущенный в 1929 г. сборник статей, рецензию на который в «Современных Записках» подготовил и опубликовал С. Гессен. Особо удачной он назвал статью Д. Чижевского «К проблеме двойника», в которой раскрывается философский смысл идеи *двойничества* и обсуждается проблема рациональной этики, ситуации, когда отвлеченное Добро расходится со своим *онтологическим смыслом*, что воплотилось в Иване Карамазове. Сам Гессен в статье «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского» пишет, что в каждом из братьев воплощается какое-то добро и какое-то зло. И если говорит об Иване, то его Добро является предметом рефлексии, где разум и рассудок возведены в жизненный принцип. Добро Ивана лежит в области кантовской этики, в долженствовании. А Зло, или, как уточняет Гессен, грех — душевно-рациональный (гордость). И не может быть абсолютного добра — это уже царство Божие, и абсолютного зла — это уже небытие; здесь, заключает Гессен, мысль Плотина приобретает новый свет. Трагедия Добра в том и заключается, что своими силами побороть зло оно не может. Судьбы героев определяются не просто столкновением страстей в эмпирическом плане, а сверхчувственной реальностью идей, которые и есть движущие силы мира. И за этим слоем бытия у Ф. Достоевского скрывается другой — мистический уровень, и в этом заключается его величие как поэта. Вопрос о вине в смерти отца заставляет трех братьев искать и находить вину в себе, и эта трагедия добра — не просто субъективные переживания, но высшая, подлинная, метафизическая реальность [7, с. 311]. На основе этой статьи Гессен делает сравнительный анализ философской системы В. Соловьева и творчества Ф. Достоевского.

Гессен полагает, что существовала не просто дружба между Вл. Соловьевым и Ф. Достоевским, но имела место внутренняя связь стремлений. Последнее произведение Достоевского «Братья Карамазовы» и «Критика отвлеченных начал» В. Соловьева (один из первых его систематических опытов изложения своей философской системы) вышли в 1880 г. По словам самого В. Соловьева, центральной идеей «Братьев Карамазовых» должна была стать «церковь, как положительный общественный идеал», что в «Критике отвлеченных начал» вы-

ведено под именем «свободной теократии» и также является центральной темой [5, кн. 45, с. 271–272]. Так, заключил Гессен, обращаясь к сравнительному анализу идей Достоевского и Соловьева, в художественных произведениях первого мы находим идеи, рационализированно представленные в философской системе второго. Гессен говорит о двух переключках между философской системой Соловьева и идеями, изложенными в «Братьях Карамазовых» Достоевского. Первое — это славянофильские симпатии. И у Соловьева, и у Достоевского присутствует идея «богоизбранности» русского народа и провозглашение «русского человека как бесспорно всеевропейского и всемирного» [5, кн. 45, с. 282]. Второе — это критика европейской культуры. Достоевский говорит о бездуховности как причине кризиса Европы. Не случайно же в «Легенде» было три искушения, и Европа поддалась им. У Соловьева причиной духовного упадка Европы становятся эмпиризм и рационализм, которые обнаруживаются им во всей истории европейской философии. Гессен замечает, что схожесть есть даже во внутренней архитектуре «Братьев Карамазовых» и «Критики отвлеченных начал», объединяет их и общий этический аспект — отстаивание автономии Добра как высшей ценности, более прочих приближенной к Абсолюту.

Значимое место на страницах журнала также занимает рассуждения о Льве Толстом. О нем и его творчестве размышляют Н. Лосский, П. Бицилли и Л. Шестов. Стоит выделить саркастическую статью Н. Лосского, в которой он говорит, что Л. Толстой как художник гениален, а как философ часто разочаровывает. Но сочетание совершенного художника и совершенного философа дало бы идеальное постижение мира, его «конкретной полноты и понимания его в понятиях» [12, с. 234–235].

Не будет преувеличением сказать, что сама история, трагическая и драматичная, подталкивала русское зарубежье к философскому осмыслению фактов социальной реальности, их переинтерпретации. Ведь на глазах эмигрантов произошел слом всей европейской жизни. Вызвано ли это было объективными историческими закономерностями или все произошедшее — страшная, роковая случайность, в которой задействованы мистические и сверхиррациональные силы?

В «Современных Записках» вопрос о мировой войне и революции, вопрос о кризисе старого мира был воспринят как вопрос о жизнеспособности демократии, вопрос о справедливости. И противники, и защитники демократии признавали, что она находится в стадии кризиса. Вопрос заключался в том, дискредитирована ли идея демократии целиком и полностью или упадок переживает лишь одна из ее исторических форм. В большинстве своем авторы «Современных Записок» полагали, что демократия как путь к справедливости не исчерпала себя, хотя и нуждается в определенном реформировании. Спасти демократию должно было ее соединение с принципами социализма, благодаря чему справедливость из формальной возможности обретала все шансы стать реальностью социальной жизни.

Философско-правовые концепции были призваны ответить на вопрос о дальнейшем развитии общества, в основе которого личность была высшей ценностью. И мы можем выделить три основные темы, вокруг которых ведется диалог: это правый социализм С. Гессена, иерархический персонализм

Н. Лосского и правовые идеи Г. Гурвича, в основе которых лежит концепция «соборной собственности».

В «Современных Записках» напечатан один из основных трудов Гессена по философии права — «Правовое государство и социализм». В нем он говорит, что нищета и эксплуатация есть причина обездушивания человека. Коренное зло современного общества для него заключается не только в классовой эксплуатации и неравенстве, но в превращении человека в средство для удовлетворения потребностей, противоречащее правовой свободе. Для решения этой проблемы он создает концепцию *правового социализма*, в которой соединяет правовую идею классического либерализма, идею разделения властей (гильдейский социализм) и синдикализм, как идею соуправления работников предприятием. Собственность становится *частной собственностью коллективных лиц*, одухотворяя государство и снимая с него несвойственные ему полномочия. И именно общество основанное на правовом социализме становится, по его мнению, идеальным, поскольку государство не монополизировало все сферы жизни, но является одним из правотворческих союзов. «Функциональный федерализм» способствует созданию нового общества, где индивиды и группы свободны [8].

Н. Лосский предлагает концепцию «иерархического персонализма», в котором личность, являясь высшей ценностью, оказывается одновременно и элементом системы. Под иерархическим персонализмом Лосский подразумевает монархическое строение Вселенной, где Бог, народ, человек онтологически связаны, и целостность — как Вселенной, так и государства — поддерживается за счет этой связи [13, с. 348]. *Иерархический персонализм* есть *монархическое строение вселенной*, но этот принцип не имеет отношения к монархии как политическому строю, поскольку и монарх, и гражданин равны в человеческом статусе, и над ними возвышается Душа народа. Конкретный правитель только может приблизиться к воплощению сверхчеловеческого единства. Это единство подрывается, если монарх имеет неограниченную власть, поэтому, следуя монархическому принципу строения вселенной, государственная жизнь должна строиться по соборному типу власти, где гасятся личные, эгоистичные устремления человека [13, с. 349–355]. Из этого можно сделать вывод, что Лосский отрицает абсолютную монархию как форму правления.

Г. Гурвич строит свою систему, основываясь на концепте «соборной собственности», которая, в свою очередь, является основой социализма, а социализм есть хозяйственная форма демократии. Будущее демократии неразрывно связано с будущим правовой сферы общества, которая требует рационализации, замирения идеала индивидуальной нравственности, а не механического уравнивания, как считают противники демократии [10, с. 357]. Он критикует «иерархичность» Лосского, т. к. видит в его концепции разложение целого на элементы, что ведет к упразднению сущности демократии — подвижности всех трех ее составляющих.

Гурвич говорит, что равенство есть функция целого. Философской предпосылкой демократии является синтез индивидуализма и универсализма, и это есть связь между соборностью и свободой личности. Равенство преобладает больше в правовом аспекте, нежели в нравственном — и это является



основным аргументом противников демократии: обвинение в механическом уравнивании *гения и тупицы* и *торжество посредственности*. Но право есть рационализация или *замирение идеала* конкретно — индивидуалистической нравственности, и в этом заключается основная проблема правотворчества. Будущность права и будущность демократии едины, и если суждено погибнуть демократии, то суждено погибнуть и праву. Будущность демократии заключается в ее универсальности и многогранности [9, с. 326–355].

Противниками демократии можно было назвать евразийское течение, и «Современные Записки» в лице П. Бицилли, С. Гессена, Ф. Степуна, Г. Флоровского и Л. Карсавина выступили с критикой этой новой оформившейся в начале века идеологической платформы. Критика была сосредоточена на приверженности евразийцев убежденности в смерти демократии и культуры современной Европы. Ф. Степун и С. Гессен отмечали *националистический костюм* [15, с. 400–407], в который было одето евразийство, и говорили, что оно уже является *русским фашизмом* [6, с. 498]. Бицилли говорит о значительных методологических пороках евразийства; так, одним из них является претензия на партийность евразийства, что плохо вяжется с православием и геополитическими мотивами, которые евразийцы ставили в центр своей теоретической конструкции [2, с. 421–434]. Г. Флоровский также, отойдя от евразийства, замечал неуместное смешение православного и национального в культуре.

Евразийство изначально, замечает Флоровский, должно было быть духовным обновлением, переосмыслением революции, а не преклонением перед исторической действительностью, в которое оно довольно быстро превратилось [17, с. 312–346].

Попытка переосмысления революции и требование духовного обновления развивались в религиозно-философской плоскости. Здесь, отчасти продолжая правовую полемику, начинают дискуссию М. Вишняк (редактор), Н. Бердяев, Ф. Степун. Центром их внимания становится проблема свободы. По мнению Вишняка [3, с. 316–335], свобода может рассматриваться только как правовая категория, ведь, по сути, свобода как таковая появилась при секуляризации общества. Бердяев же замечает, что свобода — это категория Духа, и рассуждать о ней с точки зрения государства — органа принуждения — невозможно. Свобода может реализовываться в государстве через христианство, но государство никак не может реализовать через себя свободу. Он провозглашает смерть всех политических форм и замечает, что может существовать *социальная демократия*, но не политическая, но в социализме больше правды, чем в буржуазной демократии. Именно потому он и относит себя к сторонникам христианского социализма [1, с. 294].

По просьбе редакции ответ Бердяеву пишет Ф. Степун. Он утверждает, что отторжение вызывает принципиальный *аполитизм* Бердяева. Для Степуна нет и не может быть чистого аполитизма, а если бы он и существовал, то это было бы вредно для метафизики. Строя свой идеал, в данном случае — идеал Нового Средневековья (у Бердяева это некое новое, наступающее время), и защищая его, Н. Бердяев не разделяет симпатий к демократии не потому, что он *правый*, а потому, что он не *сегодняшний*. У него есть прошлое и будущее, но нет настоящего.

Отрицание Степуном бердяевского аполитизма снимает ту двусмысленность, которая появляется в построениях последнего: ведь право религиозного осмысливания может действовать только в борьбе со злом, но никак не при попустительстве ему. «Соблазнился свободой» Бердяев не из-за его религиозных воззрений, не из-за поиска сущности Бога, а из-за поиска ответа на загадку, что есть человек. Тема человека — это в первую очередь тема религиозной свободы человека, человека-творца. И для Степуна демократия выступает как попытка реализации образа такого человека [16, с. 304–320].

В эту полемику вступают так же С. Гессен, Г. Гурвич, Л. Карсавин, З. Гиппиус и Л. Шестов, но привести здесь их аргументы и контраргументы хоть и интересно, но невозможно.

Философия права, религиозная философия, философские аспекты русской литературы — все направления философской полемики, представленные в журнале, были направлены на преодоление кризиса, в котором оказалось современное им общество. Религиозные философы утверждали мистический источник свободы: Бога или веру; философы права стремились к воплощению свободы через правотворчество. Но и первые, и вторые обращаются к традиции, русской литературной традиции, как к источнику уже заданных вопросов и, возможно, найденных ответов.

Такое философское содержание представляют нам «Современные Записки». Этим, конечно, не ограничивается история философии русского зарубежья, но поднятые темы являются болевыми точками, которыми была пронизана вся эмиграция.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. В защиту христианской свободы: Письмо в редакцию // *Современные Записки*. — 1925. — Кн. 24. — С. 285–303.
2. Бицилли П. М. Два лика евразийства // *Современные Записки*. — 1927. — Кн. 31. — С. 421–434.
3. Вишняк М. В. Оправдание равенства // *Современные Записки*. — 1924. — Кн. 22. — С. 316–335.
4. Вокруг редакционного архива «Современных записок» (Париж, 1920–1940): сборник статей и материалов / Под ред. О. Коростелева и М. Шрубь. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 552 с.
5. Гессен С. И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и В. Соловьева // *Современные Записки*. — 1931. — Кн. 45. — С. 271–305; Кн. 46. — С. 321–351.
6. Гессен С. И. Евразийство // *Современные Записки*. — 1925. — Кн. 25. — С. 494–508.
7. Гессен С. И. Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского // *Современные Записки*. — 1928. — Кн. 35. — С. 308–338.
8. Гессен С. И. Проблема правового социализма // *Современные записки*. — 1924. — Кн. 22. — С. 257–292; 1925. — Кн. 23. — С. 313–341; 1926. — Кн. 27. — С. 382–429; Кн. 28. — С. 299–344; Кн. 29. — С. 308–341; 1927. — Кн. 30. — С. 380–408; Кн. 31. — С. 328–357.

9. Гурвич Г. Д. Будущность демократии // Современные Записки. — 1927. — Кн. 32. — С. 326–355.
10. Гурвич Г. Д. Социализм и собственность // Современные Записки. — 1928. — Кн. 36. — С. 346–382.
11. Ермичев А. А. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.). — СПб.: РХГА; Вестник, 2012. — 352 с.
12. Лосский Н. О. Л. Н. Толстой как художник и мыслитель // Современные Записки. — 1928. — Кн. 37. — С. 234–235.
13. Лосский Н. О. Органическое строение общества и демократия // Современные Записки. — 1925. — Кн. 25. — С. 343–355.
14. «Современные Записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции: В 4 т. / Под ред. О. Коростелева, М. Шрубы. — М.: Новое литературное обозрение, 2014.
15. Степун Ф. А. [Рец.] «Евразийский временник» [Кн. 3. 1923] // Современные Записки. — 1924. — Кн. 21. — С. 400–407.
16. Степун Ф. А. По поводу письма Н. А. Бердяева // Современные Записки. — 1925. — Кн. 24. — С. 304–320.
17. Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Современные Записки. — 1928. — Кн. 34. — С. 312–346.

*Из архива русской мысли*  
*From the Archive of «Russian Thought»*

*И. И. Лапшин*

**КАНТ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ**  
**(ПО ПОВОДУ 200-ЛЕТИЯ ДНЯ РОЖДЕНИЯ Э. КАНТА)**

Подготовка текста, вступительная статья и примечания

А. В. Шитова

*I. I. Lapshin*

*«Kant and Modern Philosophy» (The 200<sup>th</sup> Anniversary of the Birth of Immanuel Kant)*  
*Preparation of Remarks and the Accompanying Article*  
*by A. V. Shitov «reading I. I. Lapshin»*

**Читая И. И. Лапшина**

Хотя литература о жизни и творческом наследии Ивана Ивановича Лапшина (1870–1952) за последнее время пополнилась новыми публикациями, освещающими как первый, российский, так и второй, эмигрантский, периоды его жизни (в частности благодаря стараниям исследовательницы его жизни и творчества Л. Г. Барсовой), похоже, что Лапшин-философ до сих пор остается недооцененной и не вполне понятой фигурой истории отечественной философии. Не стала событием и не открыла ничего нового последняя крупная публикация о Лапшине — сборник «Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин», вышедший в серии «Философия России первой половины XX столетия» в 2013 г. Смущает уже само название «Неокантианство в России». Известно, что неокантианцем себя сам Лапшин никогда не считал. Не считали его своим и русские неокантианцы. С таким же успехом его можно зачислить в феноменологи в широком смысле, тем более что ряд работ русского философа прямо назван «феноменологией».

В основу оценок Лапшина как философа большинством современных авторов, как правило, кладутся его диссертация, примыкающие к ней психологические этюды и труд «Философия изобретения и изобретение в философии», но, на наш взгляд, недостаточно анализируются его статьи в Словаре Брокгауза и Ефрона (более 30), важные для понимания его научно-философского критицизма, не принимаются во внимание его содержательная рецензия на книгу С. Л. Франка «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного

знания» и его философские работы на русском и иностранных языках, созданные в эмиграции.

О действительно ценных, глубоких философских мыслях Лапшина, например, о намеченных им подходах к решению философских проблем, о тонком понимании идей философов прошлого и остроумной критике современных ему сочинений, к сожалению, часто даже не упоминается. А его критика всякой односторонности и абсолютизации отдельных сторон процессов — например, допущения «абсолютно бессознательного» и абсолютно «чистой» логики или анализ механизма возникновения модных философских метафизических концепций в результате отрыва от взаимосвязанного единства и абсолютизации одной из соотносительных категорий — остроумны и поучительны.

Личность — это стиль; это относится и к личности мыслителя. Стиль философствования Лапшина в Праге становится все более раскрепощенным, приближается к стилю и языку его писем и частых выступлений, образному и яркому. Эта живая речь, богато украшенная «мозаикой» цитат и ослепительным фейерверком имен и сведений о работах по теме — характерный элемент всех лекций, всех докладов, всех комментариев и рецензий профессора Лапшина. В пражский период появляются его сочинения в новом жанре: он пишет философские диалоги... Лапшин обращается к диалогу для того, чтобы бить «философских беллетристов» их собственным оружием, используя более доходчивые, по сравнению со строго научными, формы изложения философских взглядов. Но не это главное. Он создает не разрозненные статьи и эссе, а части «незамкнутой» системы. Согласно замыслу его «Феноменология нравственного сознания», «Оправдание красоты» и «Что такое истина» представляют собой части целого.

Ниже воспроизводится статья И. И. Лапшина «Кант и современная философия», которая была напечатана в двух номерах еженедельной газеты культуры, науки, искусства и литературы «Огни» 26 мая (№ 20) и 2 июня (№ 21) 1924 г. Лапшин посвящает статью 200-летию И. Канта.

Композиция статьи оригинальна и остроумна. Автор намеренно выступает в роли не лаудатора, а убежденного сторонника кантовского критицизма. Он приводит не только восхищенные или ругательные суждения о Канте, но и характеризует состояние и тенденции философии XX в. Юбилейная статья дает ретроспективу характеристик и оценок философии Канта, объясняет причины появления все новых и новых метафизических концепций и при том перечисляет аргументы против критической философии. Автор не считает нужным опровергать доводы противников и критиков Канта. Более логично, с его точки зрения, раскрытие социальных и психологических механизмов создания метафизических концепций.

Вся философская деятельность Лапшина прошла под знаком критической философии Канта. Уже сам перечень приведенных в статье возражений против критицизма говорит о том, что Лапшин внимательно следил за философскими веяниями и модными философскими сочинениями именно с точки зрения научно-критической философии. Все написанное Лапшиным не оставляет сомнений в том, что именно он считал главным в теоретическом наследии И. Канта.

«...Само наше мышление есть установка отношений: или между категориями и формами мысли, или между категориями и объектами мысли. Само суждение — основной акт познания — есть установка отношений, и *сама сущность критической философии заключается в том, что все познается нами в отношениях*», — утверждал Лапшин. «Противопоставление индивидуального и общего, подобно противопоставлению понятий “сознательное” и “бессознательное” или “явление” и “вещь в себе” ведет к ложной постановке проблемы... к мнимой головоломке, из которой нет никакого выхода», — формулирует свое понимание проблемы Лапшин в тезисах доклада «Проблема индивидуальности», опубликованных в сборнике «Философское общество в Праге 1927–1928» (1928).

Пафос всех критических замечаний Лапшина — разрушение всяческих метафизических догм и схем и доказательство неоригинальности новейших «философских конвульсий» метафизиков. Лапшин убедительно разоблачал их мнимое новаторство и показывал, что они всего-навсего эпигоны... Его философская позиция и великолепное знание не только философской и психологической, но и естественно-научной литературы давали ему возможность блестяще критиковать модные и претендующие на «нетривиальность» метафизические построения и давать убийственно меткие характеристики всех, кто пытался реанимировать метафизику, всех тех, кто, подобно С. Франку и А. Бергсону, занимался возрождением доказательств бытия бога... Лапшин напоминает о том, что кантовская «вещь в себе» — это и бог, и отсылает нас к «всесокрушающему» Иммануилу Канту. К тому Канту, который пришел к выводу, что «все доказательства бытия бога совершенно бесплодны и по своему внутреннему содержанию ничемны». Недаром В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» упрекал Лапшина за игнорирование «религиозных постулатов» и «отречение от метафизики». У него были все основания для этого. Ведь признаваемая русским приверженцем критицизма «религиозность» — это «вселенское чувство», вера в нравственный, интеллектуальный и эстетический смысл жизни.

Ценной особенностью подхода Лапшина к критике философских взглядов является не просто их опровержение или раскрытие неоригинальности, а попытка раскрыть мотивы и механизмы их появления на свет. Решающее значение для живучести метафизики имеют психологические корни, утверждает Лапшин. Причем психологические механизмы создания религиозных и метафизических иллюзий одни и те же, считает последовательный сторонник критицизма. «Но самым главным импульсом, сообщаящим метафизике живучесть, — является мощная логика чувств, направленная на мифотворчество, хотя и в наукообразной форме. Великие метафизические системы в процессе их возникновения представляют поразительную аналогию с религиозным мифотворчеством. Мир “вещей в себе”, подобно “небу” богословов, есть проекционный экран, на котором можно видеть, как говорят чехи, “подобизну” психологических и социологических особенностей той эпохи, среды и человеческого характера, которые присущи его творцу или иногда контрастно дополняют типическую индивидуальность последнего».

Подсказка Лапшина помогает понять одну из существенных причин увлечения религиозными и идеалистическими взглядами и их популярности

в наше время. Ведь в восторженных восклицаниях бывших атеистов и материалистов, терявших всякую меру при восхвалении Бердяева и Булгакова, Лосского и Франка, логики было немного — if any — если таковая имела место, зато эмоций — хоть пруд пруди.

Для характеристики Лапшина как философа важно учесть его критику платонизирующих «антипсихологистов» и сторонников «чистого мышления». «Если бы мы не располагали техническими способами расширения чувств, мы бы веками оставались ограниченными в нашей мысли, и наше понятие о мире оставалось бы крайне несовершенным», — утверждал он в статье «Что есть истина» (Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006. С. 308).

Сильная сторона философской позиции Лапшина — понимание относительности человеческого знания и применение этого принципа к критике метафизических концепций. Метафизика как поиск «истины в последней инстанции» — именно эту недialeктичность подхода критикует Лапшин. Он ясно видит безнадежность и неосуществимость попыток раз и навсегда найти «последнюю» и «неизменную» сущность вещей, некую абсолютную «прасущность», дальше которой идти уже нельзя и исходя из которой можно объяснить все сущее. Ценно и понимание русским критицистом того, что метафизики цепляются за открытия и новейшие достижения науки, пытаясь превратить их в незыблемые, наконец-то открытые «абсолютные» истины.

В заключение отмечу странное отношение современных историков философии и культуры к прошлому. Рукописи пражского архива Ивана Ивановича Лапшина вернулись в СССР и сегодня находятся в России, в Кабинете рукописей Российского института истории искусств. С 1962 г. они были доступны исследователям (в том же 1962 г. материалы были включены в «Собрание рукописей и писем деятелей музыки и театра (ф. 1, оп. 2. № 135–147), а в 1983 г. материалы личного архива И. И. Лапшина были выделены в отдельный фонд: ф. 57), но исследователи не проявили к ним интереса. До сих пор в архиве лежат неопубликованные рукописи, в том числе машинописный текст русского оригинала двух томов книги «Русская музыка» (глава этой книги, посвященная Игорю Стравинскому, была опубликована Л. Г. Барсовой в книге «Неизданный Иван Лапшин»). И после выхода в 2006 г. книги «Неизданный Иван Лапшин», в которой были опубликованы рукописи пражского периода из личного фонда Лапшина, важные для понимания его философских взглядов, серьезных откликов не последовало. Напомним, что и дореволюционный личный архив И. И. Лапшина находился в России в Центральном государственном историческом архиве.

\* \* \*

## І. Критицизм против метафизики

Едва ли найдется философ, вызывавший большие разногласия в оценке своего значения, чем Кант. Для сторонников церковного традиционализма он был всеразрушающим страшилищем — «Alles zermahlender Kant»<sup>1</sup>. Католическая церковь включала его «критику» уже в 1826 г. в Index librorum prohibitorum.

С тех пор Кант стал «*bestia nera*»<sup>2</sup> для приспешников клерикализма. Одни философы называли Канта «*le dernier scolastiques*»<sup>3</sup>, другие творцом системы с двумя центрами тяжести (Дюринг); в ней усматривали опиум для помраченного массового сознания пролетариата (Плеханов); Канта называли жалчайшим калеккой понятий (*Begriffskrüppel*), даже просто идиотом (Ницше). Но наряду со страстной ненавистью, побудившей врагов к подобной квалификации творца критической философии, мы встречаем все оттенки симпатии, начиная с уважения и кончая восторженным поклонением. В своей «Новой критике разума» Фриз<sup>4</sup> выразил радость по поводу того, что в философии Канта человечество обрело столь же прочную и достоверную систему знания, как геометрия Эвклида. Если бы мы на минуту допустили, что переворот, производимый Кантом, был подлинной революцией человеческого духа, что «критика» заключает в себе действительно незыблемые основы научной гносеологии, что Кант нанес смертельный удар «царице всех наук» — метафизике, то перед нами все же возникает вопрос, почему же про метафизику всех сортов и всех мастей нельзя сказать то, что сказал когда-то Шиллер: «Метафизика скончалась, не оставив наследства, — и вот, с аукциона продаются вещи в себе»? Уже при жизни Канта появились первые творения послекантовской метафизики, и затем на всем протяжении XIX века не прекращается метафизическое творчество, переходящее и в XX столетие. Только во второй половине XIX века в связи с успехами положительных наук и возникновением родственного критицизму позитивистического направления (основоположники новокантианства и неокритицизма Ланге и Ренувье испытали на себе сильное влияние Канта), возникает снова усиленный интерес к критической философии, но и он не побеждает метафизических течений. «Меня поймут лет через сто», говорил Кант Штегеманну<sup>5</sup> в 1797 г. Его пророчество буквально оправдалось. Ко времени столетнего юбилея «Критики» (1881) пышно расцвело «новокантианство» (возникшее в 60-х годах). Однако в настоящее время оно, как и позитивизм, не играет господствующей роли. Последователь критической философии мог бы указать для такой живучести метафизики немало основательных причин. Если допустить, что Кант указывал единственно верный путь к обоснованию подлинно научной философии, то все же этот путь был намечен человеком, который наряду с элементами сверхличной и всевременной истины внес в свои построения и то местное и типически-индивидуальное, что было свойственно его эпохе. Он же сам прекрасно сказал, по поводу Вольфа, что всякая философская система в известной мере есть слепок с живого человека. Теория познания, подобно математике, представляет вечно неопределенно расширяющееся, никогда не окончательно замкнутое единство. Самые предпосылки философии, подобно аксиомам математики, будут по мере дальнейшего роста наук требовать нового пересмотра и нового освещения. Прежде чем критическая теория успеет разобраться в каких-нибудь новых изобретениях человеческой мысли, метафизики уже ухватываются за них, в надежде постигнуть при их помощи «истинно сущее». Когда новое понятие вполне уясняется, оказывается, что надежды метафизиков были тщетны, но такое уяснение требует времени. Пангеометрия Лобачевского, учение о трансфинитном Кантора, принцип относительности Эйнштейна возбуждали и возбуждают такие надежды. Ус-



воение критической точки зрения на мир требует известной органической ее ассимиляции. Сам Кант писал: «Недостаточно иметь основание для известного познания — надо с этим познанием свыкнуться. (Трение). Недостаточно уничтожить основания для известного убеждения, нужно еще в течение некоторого времени оказывать противодействие привычке придерживаться прежнего убеждения, которое мы теперь считаем лишенным основания («Reflexionen» II, § 59, стр. 19<sup>6</sup>). Но самым главным импульсом, сообщающим метафизике живучесть, — является мощная логика чувств, направленная на мифотворчество, хотя и в наукообразной форме\*.

Великие метафизические системы в процессе их возникновения представляют поразительную аналогию с религиозным мифотворчеством. Мир «вещей в себе», подобно «небу» богословов, есть проекционный экран, на котором можно видеть, как говорят чехи, «подобизну» психологических и социологических особенностей той эпохи, среды и человеческого характера, которые присущи его творцу или иногда контрастно дополняют типическую индивидуальность последнего. Абсолютное «Я» Фихте с его творческими устремлениями к моральному усовершенствованию мира очень смахивает на личность Фихте, этого прирожденного политического агитатора и морального проповедника. Бог Лейбница — Космический Геометр, и таков же Бог Декарта, хотя Декарт и утверждал, что исповедует религию Его Величества Короля и своей кормилицы. Объективный дух Гегеля чрезвычайно напоминает уравновешенного эрудита — диалектика, каким был этот «ein ruhiger Verstandesmensch»<sup>7</sup>. Мировая воля Шопенгауэра ярко отображает духовный разлад творца системы пессимизма, а конвульсивный Банзен переносит свои «парадоксы воли» на вселенную, которая рисуется ему в образе множества внутренних терзаемых существ, из которых каждое есть «res volens idemque nolens»<sup>8</sup>. Убогий, больной и христиански кроткий Ницше создает, по контрасту, идеал в образе Сверхчеловека, красивого\*\*, мощного и жестокого «белокурого зверя», подобно тому, как в древности неврастеник Продик восхищался образом

---

\* Не надо забывать, что великие метафизики были нередко и великими учеными. Критическая философия не признает ни за какой системой, в том числе и за собой, монополии научности. Когда ссылаются голословно на «научность», то, по словам Канта, ему вспоминаются китайские чайные лавки в Кенигсберге, на окне которых был выставлен аншлаг «Здесь никого не обманывают». Критицизм старается быть научной философией, но выражение научная философия, научный материализм, научный идеализм может импонировать только простодушным людям, говорящим от имени *Науки*, которая пишется через большую букву, и не подозревающим, что «*Науки*» нет, а есть отдельные науки, те, кто говорят от имени *Науки*, сплошь да рядом, по удачному выражению академика П. Б. Струве, «бесплатентно промышляют метафизикой».

Но даже самые странные и уродливые порождения метафизики представляют высокий интерес для *психологии философского творчества*. Ведь основных вариаций понятий о мире (Авенариус), основных типов метафизического мышления очень немного, и они повторяются на всем протяжении истории философии. Таким образом, возможны классификация и эмпирическое изучение их происхождения и развития, а затем и систематическое противодействие гармоничной культурой человеческого духа.

\*\* Гартман называет Сверхчеловека Ницше «мечтой неврастенической дамы о мышцах циркового атлета».

Геркулеса. «Плюралистическая вселенная» Джэмса с ее ограниченным в своих силах Богом, живо напоминает социальные черты американских Соединенных Штатов с их президентом, а мир монад Лютославского<sup>9</sup> — польский сейм с его «*liberum veto*»<sup>10</sup>. Но метафизические системы не суть, как выражался Ф. А. Ланге, только поэтические мифы, только «*Begriffsdichtung*»; у наиболее талантливых метафизиков мы находим немало ценных и в научном отношении мыслей, поскольку их творчеством руководит интерес к познавательному, а не только эмоциональному мышлению. И метафизика XIX века дала немало плодотворных импульсов для научного творчества и для разработки частных философских проблем. При этом очень важно отметить, что в истории метафизики постепенно наблюдается явление, на которое указывал уже Кант (см. его «Религию в пределах только разума») и которое заключается в гетерогонии целей (Вундт): стремление философа в ходе истории мысли нередко оказывается подходящим орудием для целей, которые он вовсе не имел в виду. Шопенгауэр говорил: «Поскоблите немецкого философа и вы найдете богослова». За хитроумною диалектикой гегелевской «философии религии» скрывалось как будто простое ортодоксальное лютеранство. Он сам видит в себе «*Lutherischen Christen*», который «*sich rühmt, als Lutheraner getauft und erzogen zu sein, es ist und bleiben wird*»<sup>11</sup>. А между тем, после смерти Гегеля, из его системы выросли Фейербах и Маркс.

После сказанного не удивительно, что критическая философия, даже если бы она сокрушила в принципе всякую метафизику, не могла, не может быстро побороть «метафизическую потребность» человечества, ибо она апеллирует, подобно математике и естествознанию, лишь к разуму и опыту, а метафизика отвечает потребностям сердца, воздействуя и на разум и на мощную «логику чувств»\*.

## II. Метафизика против критицизма

Для современной философии, философии XX в., характеристичными являются следующие черты: 1) Широкая популяризация догмы материалистической метафизики — явление неведомое ранее человечеству — еще Чехов незадолго до смерти писал, что на нас скоро «Мамаем пойдет материализм»<sup>13</sup>, 2) В то же время всеобщее поветрие скептицизма: скептицизм Ницше, «alsобизм» Файнбергера и «релятивизм» Зиммеля в Германии, «боваризм» Готье<sup>14</sup> во Франции, гуманизм Шиллера в Англии, футуризм Папини<sup>15</sup> в Италии, прагматизм Джэмса и инструментализм Дьюи в Америке, 3) Тяга, особенно за последние 10 лет, к церковному традиционализму (преимущественно у русских), 4) В связи с устремлением к «философии веры» заметен и повышенный интерес к мистицизму и даже супранатурализму. Заметен весьма недвусмысленный возврат к средневековым тенденциям мысли, наивный реализм, принципиальное отрицание безусловной закономерности природы, логический реализм, реабилитация «энтелехии» и субстанциальных форм, защита онтологиче-

---

\* На неаполитанском философском конгрессе 600-летний юбилей «ангельского доктора» совершенно заслонил 200-летие «Кенигсбергского мудреца»<sup>12</sup>.

ского (Франк) и физикотеологического аргумента в пользу Бытия Божия (Бергсон). Научно-философский критицизм и позитивизм стоят на втором плане, а отношение к ним модных метафизических направлений решительно отрицательное. Шестьдесят лет тому назад Либман писал: «Пора вернуться к Канту», а на докторском диспуте незабвенного П. И. Новгородцева проф. Л. И. Петражицкий, его оппонент, грозно помахав пальцем, вопиял: «Пора покончить с Кантом»<sup>16</sup>. И эта фраза может быть девизом современных господ положения. Прислушаемся к их аргументам.

I. Кант сравнивал себя с Коперником — он-де установил новую точку зрения на познание: не природа диктует законы нашему разуму, а наоборот, наш разум природе. Понятие «вещей в себе» есть лишь невозможное задание для науки, ограничительное понятие. Однако беда в том, что критицизм не может обойтись без понятия вещи в себе, хотя в отвержении этого понятия и заключалось мнимое «коперниканство» Канта. Проф. С. Л. Франк сочувствует этим старым аргументам Якоби и его рассуждение ходячий аргумент современных метафизиков.

II. Кант воображал, будто, упразднив метафизику как науку, он на место ее поставил теорию познания. Но теория познания без метафизики просто бессмыслица, на это указывал уже Гегель, говоря, что кантианец, желающий строить теорию познания, не углубляясь в метафизику, подобен схоластику, который хотел научиться плавать, не побывав в воде. Эту мысль поддерживают многие, например, Дельбеф<sup>17</sup>, который находил смешною мысль: «avant de savoir il faut savoir, si nous pouvons savoir».

Фолькельт, Банзен и особенно Нельсон, который указывает, что Кант исходил из ложной мысли, будто все знание сводится к актам суждения, между тем как мы обладаем массой знаний, проникающих в наш дух непосредственно (напр. восприятия), помимо актов суждения.

III. Самый способ разработки проблемы познания у Канта страдает роковою двойственностью. Есть ли метод Канта трансценденталогический или психологический? Следствием этой двойственности является поразительный факт, так сказать, поляризации новокантианства: два наиболее глубокомысленных комментатора Канта — Коген и Файнгер, — дали в качестве самостоятельного плода многолетнего изучения Канта первый — «Логику чистого познания», а второй «Философию фикции». У первого критицизм превратился в своеобразную рационалистическую диалектику «чистой мысли», а у второго, наоборот, критицизм выродился в чистейший сенсуализм, а все «априорное», все не-чувственные операции мысли оказались чисто внешними, эвристическими уловками и фикциями.

IV. В учении о пространстве и времени Кант возвел в чин априорных интуиций пространство и время в понимании Эвклида и Ньютона, считая их воззрения совершенно непогрешимыми (Брюнsvик), между тем современная математика и физика исходит из принципов неэвклидовской геометрии и принципа относительности Эйнштейна, которые в корне меняют наше представление о мире.

V. Самое понятие познающего субъекта у Канта безнадежно двоится. Его «сознание вообще» приходится истолковывать или в смысле абсолютного

Я Фихте, т. е. сверхиндивидуального сознания, так сказать, объемлющего все эмпирические Я (Джэмс), или отождествлять с эмпирическим единичным сознанием — «*tertium non datur*». Таким образом, критицизму одновременно угрожает Сцилла абсолютного идеализма или Харибда скептического солипсизма.

VI. Критический идеализм совершенно несовместим с теорией эволюции. Согласно теории эволюции человеческий разум стал возможен лишь как последний пышный плод эволюции, по Канту же, сама природа мыслима лишь в отношении к человеческому разуму. Кто же в конце концов кого порождает: природа разум или разум природу?! Или, может быть, разум подобен египетскому богу Гору, который периодически то порождает свою мать, то порождает ее? Весьма любопытно, что на противоречие между эволюционизмом и критицизмом указывает именно кантианец Виндельбанд («*Im. Kant*»<sup>18</sup>, 1904).

Кант вообразил, будто мир явлений, который мы познаем, строго закономерен, потому что наш рассудок, функциями которого определяются условия возможного опыта, вносит порядок в познаваемый материал в силу закона причинности. Но такое объяснение (Джэмс) при ближайшем рассмотрении ровно ничего не объясняет. Ничто не мешает нам отвергнуть фикцию роковых законов природы и положить в основу эволюции начала контингентизма<sup>19</sup>, произвольности, спонтанности, абсолютного творчества (Бергсон, Джэмс, Ренувьё\*). Будущее мира отнюдь не всецело предопределено его прошедшим.

VII. Кант придавал большое значение в процессе расширения научного познания априорным, т. е. всеобщим и необходимым, синтетическим суждениям. На самом же деле синтетические суждения для нас практически полезны, и в этом только их ценность, по существу же они могут вовсе не быть истинными (Ницше). Другие указывают (Кутюра), что все суждения в строго логическом смысле аналитичны, ибо суждение, в котором сказуемое привнесено бы что-нибудь, чего нет в подлежащем, было бы бессмыслицей. Поэтому деление суждений на синтетические и аналитические есть деление чисто психологическое, с логической же точки зрения всякое суждение по существу должно быть аналитическим.

VIII. Доказывая невозможность метафизики знания, Кант подчеркивал моральную необходимость метафизики веры, что является невозможным сочетанием идей, ибо всякая разумная вера предполагает знание. Поэтому необходимо де восстановить в своих правах «научные» доказательства реальности идей Бога, свободы воли и бессмертия души, которые для Канта были лишь объектами моральной веры.

Можно было бы неопределенно долго продолжать изложение этого обвинительного акта, предъявляемого современной философией Канту, но и сказанного достаточно, чтобы видеть, что и самые устои критической философии категорически отвергаются современными метафизиками. Если они правы, то от «величественного» здания «Критики чистого разума» не осталось бы камня на камне. Но всякий, кто понял «секрет» критической философии, знает, что они ни в одном из своих сокрушающих аргументов не правы, и может по-

---

\* См. чрезвычайно важную работу Фердинанда Пеликана<sup>21</sup> «*Entstehung und Entwicklung des Kontingenzismus*», Berlin, 1915.

зволить себе роскошь, которая недоступна сторонникам догматизма — в юбилейный день философа вместо прочувствованной «Eloge», посвященной его памяти, предложить вниманию читателя «полное опровержение критицизма» современными философами. Но этого мало. Над современными метафизиками царит тот же закон гетерогонии целей. Заблуждаясь по существу, борясь негодным оружием против критицизма, они сами испытывают на себе его мощное влияние и при наличии крупного дарования весьма содействуют критической философии в разработке частных ее проблем. Критическая философия не боится самой беспощадной критики, потому что она, по выражению Манселя<sup>20</sup>, подобна копыю Ахиллеса, которое обладало чудесным свойством исцелять им же наносимые раны.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Alles zermahlender Kant (нем.) — всеразрушающий Кант.

<sup>2</sup> Bestia nera (лат.) — буквально «черный зверь». В данном контексте приобретает значение «страшилище»; «пугало».

<sup>3</sup> Le dernier scolastique (франц.) — последний схоластик.

<sup>4</sup> Правильное название трехтомной работы Я. Ф. Фриза «Новая или антропологическая критика разума» (1828–1831).

<sup>5</sup> Штегеман Фридрих Август (1763–1840) — прусский чиновник и дипломат.

<sup>6</sup> Reflexionen — размышления Канта о метафизике, объединенные под названием «Opus postumum». См.: Кант И. Из рукописного наследия (Материалы к «Критике чистого разума». «Opus postumum»). — М., 2000.

<sup>7</sup> Ein ruhiger Verstandesmensch (нем.) — спокойный, рассудительный человек.

<sup>8</sup> Res volens idemque nolens (лат.) — вещь волящая и тогда же неволящая.

<sup>9</sup> Лютославский Винцент (1863–1954) — польский философ, исследователь Платона, метафизик и спиритуалист, проповедовал идеи польского мессианизма.

<sup>10</sup> «Свободное вето» (лат. Liberum veto) — принцип парламентского устройства в Речи Посполитой, который позволял любому депутату сейма прекратить обсуждение вопроса в сейме и работу сейма вообще, выступив против.

<sup>11</sup> Sich rühmt, als Lutheraner getauft und erzogen zu sein, es ist und bleiben wird (нем.) — похваляется, что он крещен и воспитан как лютеранин, является лютеранином и таким останется.

<sup>12</sup> Речь идет о V Международном философском конгрессе, который состоялся в Неаполе 5–9 марта 1924 г. В секции истории философии было прочитано не менее восьми докладов, посвященных «ангельскому доктору» (среди них доклад Э. Жильсона). Канту было посвящено 3 доклада (сообщено А. А. Ермичевым).

<sup>13</sup> В письме А. С. Суворину от 27 марта 1894 г. А. П. Чехов пишет: «Очень возможно и очень похоже на то, что русские люди опять переживут увлечение естественными науками и опять материалистическое движение будет модным. Естественные науки делают теперь чудеса, и они могут двинуться, как Мамай, на публику и покорить ее своей массой, грандиозностью» (Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. — М., 1977. — Т. 5. Письма. — С. 284).

<sup>14</sup> Жюль де Готье (1858–1942) — французский философ и эссеист, предложил термин «боваризм» для обозначения человеческой способности «воображать себя не таким, каков ты есть на самом деле».

<sup>15</sup> Папини Джиованни (1881–1956) — итальянский писатель.

<sup>16</sup> Докторский диспут П. И. Новгородцева при защите им диссертации «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» состоялся в Московском университете 22 сентября 1902 г.

<sup>17</sup> Дельбеф (Delboeuf) Жозеф (1831–1896) — бельгийский философ. Он находил смешной мысль «avant de savoir il faut savoir, si nous pouvons savoir» — «прежде чем знать, мы должны знать, можем ли мы знать».

<sup>18</sup> Речь идет о статье В. Виндельбанда «Nach hundert Jahren (Zu Kants hundertjährigen Todestage)», напечатанной в журнале «Kantstudien» (1904. Bd. 9. S. 5–20) (Подсказано А. А. Иваненко).

<sup>19</sup> Контингентизм — не встречающийся в отечественных философских словарях термин, обозначающий учения о не-необходимом и не-невозможном, которое может, но не должно выступить как случайное. В христианской метафизике существование человека контингентально. Оно потому таково, что не следует из сущности человека, а идет от Творца.

<sup>20</sup> Мансель Генри Лонгвиль (1820–1871) — философ и теолог англиканской церкви, ученик В. Р. Гамильтона.

<sup>21</sup> Пеликан Фердинанд (1885–1952) — чешский философ, редактор и издатель журнала «Ruch filosoficky», в котором постоянно печатались русские философы-эмигранты Б. В. Яковенко, Д. И. Чижевский, Н. О. Лосский, С. Н. Гессен, Г. В. Флоровский и др.

*К. В. Артем-Александров*

**ОТКРЫТИЕ ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА  
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ:  
ЗАБЫТЫЕ ДЕТАЛИ**

*K. V. Artem-Aleksandrov*

*Opening of the Philosophical Society at the Saint-Petersburg University: the Forgotten Details*

Если современного историка русской философии пораспрашивать о названном Обществе, то он ничего не скажет помимо того, о чем сам прочитает в брошюре В. И. Акулинина и О. В. Самылова 1994 г. Она дает сведения об основных этапах истории Общества, называет имена его представителей, но на освещение действительного его значения и не претендует — в ней даже не указано, сколько всего заседаний Общества состоялось. При столь скудных сведениях о жизни Общества авторы, однако, хорошо документировали их, не поленившись поработать в архивах. Последнее и сегодня совершенно несвойственно современному историку русской философии, и тогда, в 1994 г., свойственно не было.

Отсылая интересующихся к новосибирской брошюре о нашем обществе напомним только, что первое публичное заседание Философского общества состоялось в субботу 31 января 1898 г. в Актовом зале университета. У подъезда университета со стороны набережной то и дело останавливались экипажи.

«Заседание состоялось при самой торжественной обстановке. На эстраде поместились учредители Общества и должностные лица его, а зала была набита публикой, среди которой подавляющее большинство составляла наша интеллигентная молодежь — студентки и студенты. Так как в зале не хватало уже места, то огромная толпа студентов помещалась на хорах. Такая обстановка производила самое отрадное впечатление и блестящим образом доказывала, что tempora mutantur и философия, которая еще так сравнительно недавно, с одной стороны, встречала равнодушие в русском обществе, а с другой стороны, подвергалась самым жестоким гонениям со стороны властных невежд, в настоящее время вызывает, наконец, присущий ей интерес. Такое явление следует приветствовать в особенности по отношению к молодежи, которая после целого ряда стараний со стороны просветителей сбить ее с толку, пользуясь ее отзывчивостью, непосредственным отношением к жизни и науке и недостатком анализа и опыта, вступает, очевидно, на путь идеалов» (Биржевые ведомости. 1898, 2 (14) февраля, № 32. С. 2).

Председатель заседания Э. Л. Радлов обратился к собранию с речью, в которой сообщил, как непросто возникло Общество. Первая попытка его создания была предпринята еще в 1879 г., но не увенчалась успехом. Радлов пояснял: «...во-первых, тогдашнее тревожное время оказалось неблагоприятным для задач предполагаемого общества, во-вторых, подобное общество могло бы существовать лишь при содействии университета, как центра интеллектуальной жизни столицы, представитель же философской кафедры СПб университета в силу некоторых общих соображений не сочувствовал учреждению такого общества» (Новое время. 1898, 2 (14) февраля, № 7879. С. 2). Все знали, что Радлов говорил о покойном М. И. Владиславлеве.

Вторая попытка пришлась на 1897 г. На этот раз, пишут авторы нашей брошюры, первый шаг принадлежал первой женщине-философу — профессионалу Марии Васильевне Безобразовой. Друзья Безобразовой тоже были уверены, что так оно и есть. Современные работы о ней уверяют даже, что кто-то умышленно лишил ее славы инициатора воссоздания Философского общества. Мария Васильевна и сама настаивала на том, что именно ей принадлежит такая инициатива. Когда В. В. Розанов в одной из заметок 1908 г. похвалил петербургских философов за то, что «они образовали философское общество при Петербургском университете», то она с обидой ему написала: «Почему Вы сказали сегодня в “Новом времени”, что профессора Петербургского университета образовали Философское общество? Без меня и В. С. Соловьева... эта идея никогда бы не осуществилась. Но профессор, именно Введенский, тотчас присвоил себе эту мысль, и в отчете эта ложь была обнаружена, этого не допустил Радлов» (цит. по: Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 1995. Вып. 4. С. 88).

Едва ли Марии Васильевне следовало обижаться на А. И. Введенского, хотя последний был человеком нелегкого нрава. Как обстояли дела на деле, мы узнали из выступления того же Радлова: «За последние 18 лет интерес к философии в русском обществе заметно возрос и явился побуждением к возобновлению попытки основать философское общество в Петербурге. Из лиц, принявших с самого начала наиболее живое участие в этой попытке, по словам г. Радлова, справедливость требует упомянуть М. В. Безобразову и Н. Г. Дебольского; на мысль об устройстве общества отозвались также и некоторые лица, участвовавшие и в прошлой попытке организации общества, как, напр., М. И. Каринский и В. С. Соловьев. Но дело, вероятно, и на этот раз не имело бы желательного результата, если бы не встретило содействия со стороны профессора С.-Петербургского университета А. И. Введенского, который, таким образом, и является главным организатором этого дела» (Новое время. 1898, 2 (14) февраля, № 7879. С. 2).

Возвратившись же к обиде Безобразовой, скажем, что едва ли нужно видеть ее выдающуюся заслугу в том, чтобы стать инициатором вторичной попытки, когда, к тому же, перед петербургскими философами был великолепный пример Московского Психологического общества и его журнала «Вопросы философии и психологии».

Между тем, когда приятельницы Безобразовой по Этическому обществу в 1910 г. праздновали 30-летие ее педагогической, научно-литературной и общественной деятельности, на их адрес поступила телеграмма Совета Философского общества при Петербургском университете. Здесь позиция Введенского очень



четко обозначена. Он подчеркивает инициативу Безобразовой. В телеграмме говорилось: «В день вашего юбилея с благодарностью вспоминает о вашей инициативе в деле учреждения Общества и о том интересе, который постоянно с юных лет вы проявляли к философским занятиям. В вашем лице совет радостно приветствует первую русскую женщину, избравшую служение философии целью всей своей жизни. Председатель Совета Философского Общества Введенский. Товарищ Председателя Радлов» (Русская старина. 1915. Т. 161. № 3. С. 639).

После вступительной речи Радлова состоялось блестящее выступление Александра Ивановича Введенского, ныне хрестоматийно известные «Судьбы философии в России». Это выступление длилось один час сорок пять минут и было выслушано с огромным вниманием. Последние слова Введенского отозвались бурей аплодисментов: «...Как же не быть твердо уверенным, что довольно скоро, может быть, уже в том самом поколении, которое готовится теперь выступить на смену нам... русская философия воспитает деятелей, имеющих для жизни России значение не меньшее, чем славянофилы с западниками, а для философии всего мира такое же, как Лобачевский?» (Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. II (42). С. 354).

Естественен был отклик одной из петербургских газет: «Пусть же знает Общество, что его окружают внимание, доверие и любовь всех, кто любит науки, а в особенности тех, кто является будущими деятелями — внимание, доверие и любовь нашей молодежи, работа для которой составит едва ли не главную и наиболее ценную часть деятельности Философского общества. Итак, fiat. crescat et floreat!» (Биржевые ведомости. 1898, 2 (14) февраля, № 32. С. 2).

Впрочем, когда выступление Введенского появилось во втором номере московского журнала «Вопросы философии и психологии», известный петербургский публицист М. М. Филиппов, автор очерков «Судьбы русской философии», выразился о докладе Введенского (правда, в подстрочном примечании) следующим образом: «Сходство этой статьи с моими прежними очерками не ограничивается заглавием и темой, но распространяется и на некоторые детали; считаю поэтому выразить признательность проф. Введенскому за талантливую передачу некоторых моих взглядов. (Укажу, напр., на отношение Давыдова к эмпиризму, на знакомство Лобачевского с философией Канта, на причины влияния на нас германской философии независимо от территориального соседства и т. п.) Такое внимание А. И. Введенского к моему труду тем более для меня приятно, что по общим основам миросозерцания и по многим взглядам, высказанным хотя бы в той же статье, проф. Введенский резко расходится со мною, так как он крайне немилостив к позитивизму и питает некоторую слабость к метафизике» (Научное обозрение. 1898. № 8. С. 1351).

По-видимому, на заседании 31 января 1898 г. помимо выступления Введенского — быть может, для какой-то страховки — было подготовлено еще и выступление В. С. Соловьева «Жизненная драма Платона». Однако Радлов объявил о внезапной болезни Соловьева. Доклад его был прочитан только на втором заседании — уже 17 февраля... И здесь не обошлось без накладки: «Новое время» сообщило: «К сожалению, крайняя усталость помешала В. С. Соловьеву закончить свою интересную речь» (Новое время. 1898. 19 февраля (3 марта), № 7895. С. 3).

УДК 94 (47) «185/190»

*И. Е. Барыкина\**

## ПОПЫТКА ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ П. А. ВАЛУЕВЫМ АЛЬТЕРНАТИВНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ В НАЧАЛЕ 1870-Х ГГ.\*\*

Статья посвящена политической деятельности П. А. Валугева в начале 1870-х гг. П. А. Валугев выделяется из общего ряда государственных деятелей второй половины XIX в. наличием разработанной политической программы, которая являлась альтернативой правительственному курсу. Деятельность сановника на посту министра внутренних дел в 1861–1868 гг. достаточно полно представлена в историографии, между тем его дальнейшие попытки осуществить намеченную программу остались в тени.

В начале 1870-х гг. П. А. Валугев последовательно пытался провести реорганизацию Министерства финансов и Министерства государственных имуществ, создание Министерства сельского хозяйства и торговли, введение всеобщего подоходного налога, разрушение общины и создание комиссии представителей при Государственном совете. Эти попытки представлены в записках и докладах государственного деятеля и практической работе во главе двух комиссий — Податной и Сельскохозяйственной. Осуществить полномасштабные преобразования ему не удалось — непреодолимым препятствием оказалась воля императора.

**Ключевые слова:** Российская империя, внутренняя политика, самодержавие, государственное управление, реформы, налогообложение, сельское хозяйство, министерская система.

*I. E. Barykina*

*The Attempt of Implementation of an Alternative Political Program  
by P. A. Valuev in the Early 1870's*

The article focuses on the political activity of P. A. Valuev in the early 1870. P. A. Valuev stands out from the whole range of public figures of the second half of the XIX century, the availability of developed political program that is an alternative to the government's course.

---

\* Инна Евгеньевна Барыкина — кандидат исторических наук, доцент кафедры социального образования Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования, [ibarykina@mail.ru](mailto:ibarykina@mail.ru).

\*\* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 13-03-00241а «Образы Романовых в общественном сознании российского, советского, постсоветского времени».

Activity of the dignitary in the post of Minister of Internal Affairs in 1861–1868 is adequately represented in the historiography. Meanwhile, his further attempts to carry out the program remained in the shadow of the previous period.

In the early 1870's P. A. Valuev has consistently tried to reorganize the Ministry of Finance and the Ministry of State Property; took part in the creation of the Ministry of Agriculture and Trade; the establishment of the income tax between all classes of the society; the destruction of the «Obshchina» and the creation of a commission of representatives of the State Council. These efforts are presented in the notes and reports of the statesman and his practical work as the head of two Commissions — Taxable and Agriculture. He could not carry out the full-scale transformation — an insurmountable obstacle turned out to be the will of the Russian Emperor.

**Keywords:** Russian Empire, internal policies, autocracy, public administration, reform, taxation, agriculture, ministerial system.

Петр Александрович Валуев (1814–1890) представляет выдающееся явление в российской политической жизни второй половины XIX в. Его деятельность, получив противоречивые оценки современников, привлекла внимание историков во второй половине XX в., когда отдельным изданием был опубликован дневник сановника [5]. К настоящему времени появилась комплексная биография этого государственного деятеля [11], но первым исследователем, подвергнувшим всестороннему научному анализу его политическую программу, была В. Г. Чернуха.

Изучение государственной деятельности П. А. Валуева оказалось тесно связанным с магистральной темой научной работы историка: В. Г. Чернуха занималась проблемой исторической альтернативы, исследованием причин и последствий выбора, сделанного властью в середине XIX в., и упущенных ею возможностей эволюционной («мирной») модернизации. В работах В. Г. Чернухи впервые в отечественной историографии был поставлен вопрос о причинах отсутствия правительственной программы в эпоху великих реформ [23, с. 280; 29]. Она отметила, что в системе управления Российской империи второй половины XIX в. документа под таким названием разработано не было, поэтому говорить о правительственной программе этого периода можно лишь условно, ее заменяла текущая политика, строившаяся как ряд «откликов» на происходящие события и создававшая «видимость движения» [3, с. 51]. «У российского правительства были общие представления о сумме связанных между собою мер правительственной политики, их общей основе и конкретных формах» [23, с. 280]. Между тем в Общем учреждении министерств 1811 г. оговаривалось составление министрами плана «усовершеня» вверенной им отрасли управления, а затем представление отчета по его выполнению. Однако эта практика не получила распространения [16, с. 58]. «Иметь программу внутривластную деятельности, которой занимался по крайней мере десяток министерств, было правом только монарха» [23, с. 280]. По его указанию в кризисные моменты главы ведомств должны были представлять свою программу действий, которая принималась или отвергалась императором. Такая потребность неоднократно возникала в царствование Александра II.

В 1861 г. внутривластная программа резко обострилась связи с началом крестьянской реформы. В этой ситуации Александр II пошел на кадровые

перестановки в Министерстве внутренних дел: 23 апреля 1861 г. министра С. С. Ланского сменил П. А. Валуев, на которого возлагалась задача разработки мероприятий, направленных на стабилизацию положения. К тому времени Валуев был известен как автор публицистического сочинения «Дума русского во второй половине 1855 г.», обличавшего недостатки российской системы управления [18]. К 1861 г. он прошел уже несколько ступеней карьерной лестницы: в 1852 г. был назначен курляндским губернатором, в 1858 г. — директором Департамента Министерства государственных имуществ, в январе 1861 г. — управляющим делами Комитета министров.

Современники не раз обвиняли Валуева в отсутствии программы. Даже его ближайший сотрудник в 1861–1863 гг., Д. Н. Толстой, полагал, что министр не имеет отчетливого плана, что его рассуждения «были скорее desideria (пожелания. — И. Б.), чем твердо предположенный путь» [13, с. 39]. В. Г. Чернуха опровергла это представление и реконструировала программу П. А. Валуева [22; 24; 27; 30]. Основные идеи были изложены управляющим МВД во всеподданнейшей записке «Общий взгляд на положение дел в империи с точки зрения охранения внутренней безопасности государства», направленной императору 22 сентября 1861 г. [20, с. 131–138]. После преамбулы о внутреннем положении Валуев представил свои соображения по его стабилизации. Краеугольным камнем программы Валуева было укрепление государственного аппарата. Этот пункт подразумевал децентрализацию делопроизводства, освобождение министров от дел, ответственность за которые могла бы быть возложена на сотрудников ведомств; создание кабинета министров и введение центрального представительного учреждения. В записке Валуев отчетливо сформулировал мысль об упрощении делопроизводства и преобразовании Комитета министров в правительственный кабинет; о необходимости представительства напрямую не говорится, сановник лишь дал понять монарху, что современный ход событий выходит из-под контроля самодержца: «даже самодержавная власть Вашего императорского величества не может, по некоторым предметам, восполнять собою недостаток администрации или мгновенно устранять обнаруживающиеся неудобства». Характерно, что в качестве примера Валуев противопоставил всесилие автократа в административных делах («одного росчерка пера Вашего величества достаточно, чтобы отменить весь Свод законов империи») и объективные экономические процессы («курс государственных фондов на С.-Петербургской бирже»), неподвластные «высочайшему повелению» [20, с. 136]:

при усложнившихся в течение времени гражданских, торговых и промышленных отношениях даже самодержавная власть Вашего императорского величества не может, по некоторым предметам, восполнять собою недостаток администрации или мгновенно устранять обнаруживающиеся неудобства [20, с. 135–136].

На смену единоличному принятию решений, по мнению Валуева, должно прийти их совместное обсуждение. Поэтому необходимо обязать всех министров «заявлять в Комитет о важнейших распоряжениях по их ведомствам и предлагать на его обсуждение меры, по которым они признают необходимым содействие других ведомств». Итоги совещаний Комитета министров будут по-

ступать на высочайшее утверждение через Государственный совет, сам Комитет или в ходе доклада министров. Предварительные сведения станут излагаться императору в кратких мемориях, делопроизводство максимально сократится [20, с. 136–137]. Таким образом, в записке Валуева проектировались компетенция и основные принципы работы предполагаемого кабинета министров.

Проект центрального представительного органа был изложен Валуевым два года спустя, во всеподданнейшей записке 13 апреля 1863 г., в которой предлагалось преобразование Государственного совета в двухпалатный парламент по образцу австрийского рейхсрата [7]. Австрийский рейхсрат изначально был законосовещательным органом, состав и полномочия которого в середине XIX в. значительно расширились. Очевидно, в отношении Госсовета на это надеялся и Валуев. Согласно его проекту Государственный совет превращался в двухпалатное представительное учреждение, верхнюю палату которого составляли уже существующее Общее собрание и департаменты, а нижнюю — выборные представители от дворянства, духовенства и городов. В нижней палате происходило обсуждение законопроектов, касавшихся положения сословий. Депутаты высказывали свои пожелания, а решение оставалось за императором. Проект Валуева не затрагивал полномочия монарха, Госсовет становился лишь законосовещательным органом. Однако император не счел возможным дать ход этим преобразованиям, категорически отказываясь пойти на учреждение парламента и кабинета министров.

Эти проекты министра внутренних дел остались одним из пунктов его альтернативной политической программы, оказавшейся в российской истории своеобразной «развилкой», миновав которую, самодержавная власть упустила шанс эволюционной модернизации.

Валуевский проект преобразования Государственного совета должен был мягко перевести Россию из разряда абсолютистских государств в категорию государств правовых с политическими правами граждан, с их участием в решении собственных проблем через депутатский корпус [22, с. 298].

Следствием отказа от альтернативы стал поворот к реформам уже под воздействием революции 1905 г.

Деятельность Валуева на посту министра внутренних дел в 1861–1868 гг. получила в исторической литературе широкое освещение, заслонив собой дальнейшие попытки сановника осуществить намеченную альтернативную программу.

В. Г. Чернуха и Б. В. Ананьич выделили в «реформаторской деятельности самодержавия в предреволюционное время» три этапа: начало XIX столетия, 1860-е — 1870-е гг. и конец XIX — первые годы XX в. На каждом этапе масштаб и направление преобразовательных планов зависели от взглядов и настроения монархов. Для первого этапа было характерно сильное влияние западноевропейской практики и обещаний Александра I ввести конституционный режим и отменить крепостное право. На втором этапе Александр II был вынужден сочетать западноевропейский опыт и славянофильскую доктрину, отменив крепостное право, но отказываясь от создания центрального представительного учреждения. В конце XIX — начале XX в. продолжались некоторые реформа-

ционные процессы, начатые в царствование Александра II, но при этом шло формирование официальной идеологии, отражавшей мировоззрение Александра III и отстаивавшей «сильную и неизменную самодержавную власть» [1].

Валуев принадлежал ко второму поколению российских реформаторов XIX в. [2]. Его попытки претворить в жизнь центральный пункт своей политической программы на посту министра внутренних дел неизменно наталкивались на сопротивление Александра II. Драматическая история борьбы министра за введение центрального представительства и создание кабинета министров — в целях укрепления самодержавия — разворачивается перед читателем его дневников. С течением времени все чаще в записях Валуева звучит мысль об отставке. Оценивая отношения министра с императором, В. Г. Чернуха пришла к выводу, что «скорее всего, Александр II Валуева не любил, но ценил» [26, с. 105]. Поводом для отставки министра внутренних дел стала неспособность МВД предложить эффективные меры борьбы с голодом, охватившим в 1868 г. северо-восточные губернии. Валуев, стремясь избежать паники, пресекал распространение информации о бедствии. В то же время в обход МВД по инициативе членов императорской фамилии была организована подписка по сбору средств и создана комиссия по оказанию помощи населению под покровительством наследника престола великого князя Александра Александровича. Вполне естественно, что министр был оскорблен недоверием императорской фамилии. 1 марта 1868 г. Валуев заговорил с императором о своей отставке под предлогом болезни и необходимости поправить здоровье. Александр II удовлетворил его просьбу [6, с. 250], и 9 марта 1868 г. последовала отставка министра с назначением его членом Государственного совета. По сути это была почетная ссылка: членство в Государственном совете не предполагало политической активности. Однако уже со второй половины 1871 г. Валуев начал готовиться к должности министра государственных имуществ. Перемена в его служебной карьере была связана с очередным приступом к введению центрального представительства, который на этот раз возглавил П. А. Шувалов.

Шувалов и Валуев (как и другие представители второго поколения реформаторов) в своих преобразовательных планах «исходили преимущественно из того, что можно было осуществить с согласия императора» [1, с. 35]. Не случайно В. Г. Чернуха отнесла Валуева, имея в виду его политические взгляды, к «либерал-консерваторам» [26, с. 104]. Историк указала на «парадокс правительственного “конституционализма”» — сочетание консервативных целей и либеральных мер, выбранных в качестве средства их достижения. Особенно отчетливо этот парадокс проявился в попытках Шувалова создать «консервативную партию», которая, сплотив консервативные силы в правительственных кругах, с одной стороны, была призвана обеспечить «первенствующую роль дворянства во всех областях экономической, социальной и политической жизни» [24, с. 74], а с другой — добивалась этого, настаивая на создании центральных представительных органов (в которые могли бы войти представители дворянства). П. А. Шувалов в 1866 г. занял пост начальника III Отделения СЕИВК и почти на десять лет стал доверенным лицом императора. Он решил практическим путем убедить Александра II в неизбежности приглашения дворянских депутатов для участия в управлении. Эти попытки

и шаги, предпринятые им по сплочению «консервативной партии», достаточно полно исследованы и представлены в историографии. Начало было положено работами В. Г. Чернухи, проследившей процесс формирования «гомогенного кабинета» путем перетасовки правительственных деятелей и замены либеральных министров начала 1860-х гг. на консервативных сторонников шефа жандармов — К. И. Палена, А. Е. Тимашева, А. П. Бобринского, С. А. Грейга и Д. А. Толстого [24, с. 183–188]. Действия этого консервативного «правительства» позднее были подробно проанализированы в работах И. А. Христофорова и А. В. Ремнева [17, с. 374–378; 21, с. 197–221]. Сам П. А. Шувалов занял положение неофициального премьер-министра, которое ему давало доверие императора. Недаром Ф. И. Тютчев в известной эпиграмме назвал сановника «Петром Четвертым» и сравнил его влияние с положением А. А. Аракчеева при Александре I.

В. Г. Чернуха осветила все этапы организованной Шуваловым кампании по подготовке почвы для созыва центрального представительного учреждения [28]. На этот раз политическая интрига разворачивалась вокруг экономических проблем, но главную роль был снова призван играть П. А. Валуев, для которого шеф жандармов стал добиваться должности министра государственных имуществ.

Первым шагом на этом пути стало создание в августе 1871 г. Податной комиссии под председательством Валуева. Ее состав был очень узким — четыре человека: министр финансов М. Х. Рейтерн, министр внутренних дел А. Е. Тимашев, главноуправляющий II Отделением СЕИВК С. Н. Урусов и шеф жандармов П. А. Шувалов. В задачи Комиссии входило обсуждение целесообразности введения всесословного подоходного налога с политической точки зрения. Всеобщий подоходный налог мог бы стать существенным источником доходов бюджета, но правительство не без основания полагало, что эта мера повлечет за собой новую волну требований дворянства о создании представительных учреждений (взамен потерянной неподатным сословием привилегии). Таким образом, податная реформа была связана с политической, и политические соображения во второй половине XIX в. взяли верх над экономической целесообразностью. Комиссия, действовавшая с августа 1871 г. по апрель 1872 г., отказалась от кардинального преобразования системы налогообложения в Российской империи, предложив взамен паллиативные меры [25]. К этой проблеме правительственные круги вернулись лишь в начале 1880-х гг., когда на повестку дня был поставлен вопрос об отмене подушной подати.

В ходе работы Податной комиссии П. А. Валуев представил свой отзыв на проект преобразования Министерства государственных имуществ. Еще до начала министерской карьеры он интересовался экономическими вопросами, написал ряд статей на эту тему и в 1859–1862 гг. входил в Политико-экономический комитет Географического общества. В 1862 г. он вместе с экономистом И. В. Вернадским разработал свой проект подоходного налога [22, с. 297–298]. В. Г. Чернуха предположила, что в начале 1860-х гг. Валуев рассчитывал получить кресло министра финансов [22, с. 297]. Будучи министром внутренних дел, он выступал против политики экономии, предложенной министром финансов М. Х. Рейтерном, противопоставляя ей политику интенсивного промышленного

развития. Все это объясняет, почему в ноябре 1871 г. П. А. Шувалов прислал ему на отзыв проект о реорганизации Министерства государственных имуществ.

Отзыв не датирован, он представляет собой всеподданнейшую записку, которой предшествует пространная преамбула с обращением к императору [16, с. 714–718]. Скорее всего, Шувалов передал Валуеву проект по поручению Александра II, который под влиянием шефа жандармов уже намеревался отдать министерское кресло члену Госсовета. Автор проекта не назван, из маргиналий следует, что проект был подан 9 января 1871 г. В преамбуле Валуев возвращается к работе Податной комиссии, подчеркивая политическое значение вопроса о подоходном налоге и сложность его рассмотрения. Этот документ — один из немногих источников, содержащих сведения о работе Податной комиссии. Валуев предлагал передать подготовленные Податной комиссией материалы земским собраниям и губернаторам, а затем создать специальную комиссию для сбора и проверки отзывов местных учреждений. Это замечание позволяет уточнить дату написания отзыва на проект преобразования Министерства государственных имуществ. Известно, что Податной комиссии по распоряжению министра финансов М. Х. Рейтерна в начале 1872 г. был передан свод материалов, отмеченных П. А. Валуевым [24, с. 230]. Всеподданнейший доклад председателя по итогам работы комиссии был представлен 2 апреля 1872 г. [25, с. 262–269] Следовательно, отзыв был написан Валуевым в конце ноября — декабре 1871 г.

Валуев стремился вывести разработку податной реформы из исключительного ведения Министерства финансов, поэтому в преамбуле отзыва обращается к его структуре, отмечая ее сложный — «многодепартаментный» — характер, приводящий к сверхцентрализации ведомства и препятствующий развитию «такого направления», которое могло бы не вполне соответствовать взглядам самого министра» [16, с. 714–715]. Этот выпад против министра финансов напрямую связан с предложениями Валуева по реорганизации Министерства.

О необходимости создания особого ведомства, занимавшегося вопросами экономического развития страны, российская политическая элита заговорила в первой половине XIX в. Начавшийся в России в 1830-х гг. промышленный переворот выявил отставание политических институтов от экономического развития. В связи с этим председатель Вольного экономического общества Н. С. Мордвинов, указывая на необходимость увеличения количества министерств для управления таким протяженным государством, как Российская империя, предложил учредить еще два ведомства — Министерство сельского хозяйства и Министерство кредитных установлений, выведя часть дел из ведения Министерства финансов [16, с. 412–413]. Этот проект остался без последствий. В начале царствования Александра II значительная часть записок, поступавших к императору, была связана с насущными вопросами экономической политики, поставленными в повестку дня военным поражением. Оно неизбежно привело к сравнению уровня промышленного развития европейских стран и Российской империи — не в пользу последней. Поэтому закономерно, что один из первых проектов, поданных Александру II, преследовал цель создать наиболее благоприятные условия для отечественной промышленности, учредив для этого особое ведомство. Такое предложение содержалось в записке



Ф. В. Чижова, выпускника Петербургского университета, много путешествовавшего за границей в 1840-х гг., а после возвращения в Россию занявшегося предпринимательством. Чижев предлагал учредить особое Министерство коммерции, передав в его ведение из Министерства финансов Департамент мануфактур и торговли, а также Коммерческий и Мануфактурный советы. Он исходил из соображений децентрализации и, в то же время, единства управления, которые подробно изложил. Во-первых, Министерство финансов в большей степени занималось налогами, тогда как управление торговлей и промышленностью требовали иной специализации. Во-вторых, фискальная система была основана на строгом контроле, а для промышленного развития необходима экономическая свобода. Так что объективные экономические задачи диктовали разграничение финансовой и промышленно-торговой сфер. Вместе с тем целесообразно было объединить Департамент мануфактур и торговли, Коммерческий и Мануфактурный советы в одно ведомство. Предложения Чижова выглядели тем убедительнее, что он апеллировал к итогам Крымской войны, ставя вопросы обороноспособности страны в прямую зависимость от ее экономического развития. Александр II передал записку в Комитет финансов, где она рассматривалась в заседании 31 марта 1856 г. Негативную реакцию членов Комитета финансов вызывал проектируемый состав сотрудников. Чижев планировал ввести в Совет Министерства коммерции, помимо трех назначаемых чиновников, восемь выборных представителей — по четыре от купечества и от фабрикантов, — установив срок их полномочий на три года. Таким образом, он решал проблему профессиональной компетентности сотрудников министерства. Председательствовать в Совете министерства будет лицо, «сведущее в торговле и промышленности», решения приниматься коллегиально большинством голосов. В случае несогласия с решением Совета министр представит свое мнение в Сенат [16, с. 707–711].

Несмотря на то что проект Чижова был продиктован требованиями времени, Комитет финансов дал заключение о несовместимости его предложений «не только с общепринятой системою государственного управления как у нас, так и в других государствах, но и с самой целью развития торговли и промышленности» [16, с. 711–712]. Два члена Комитета — председатель Департамента государственной экономики Госсовета Д. А. Гурьев и председатель тарифного комитета Л. В. Тенгоборский — представили особое мнение. Они поддержали идею учреждения нового министерства, ссылаясь на опыт Франции, Австрии и Пруссии, и предложили передать в него также Горный департамент. Но при этом нашли проектируемый Чижевым способ образования ведомства «неудовлетворительным», и предложили отложить вопрос о создании Министерства торговли и промышленности на неопределенное время [16, с. 712–713].

В записке, переданной в конце 1871 г. на отзыв Валуеву, проектировалось соединение в Министерстве финансов управления торговлей и сельским хозяйством, для чего ему передавались все дела по сельскохозяйственной части, в том числе и находящиеся в ведении Министерства государственных имуществ. Взамен Министерство государственных имуществ получало Горный департамент [16, с. 715], как предлагали еще в 1856 г. Гурьев и Тенгоборский

[16, с. 712–713]. Валуев решительно возражал против такого преобразования. Он справедливо ссылаясь на многоаспектность вопроса о положении сельского хозяйства, его связи с судьбой общинного землевладения, семейных разделов и правил о найме прислуги [16, с. 715]. Валуев отмечал, что эти вопросы выходят за рамки компетенции Министерства финансов, занимающегося в первую очередь состоянием государственного бюджета. При этом он не упустил возможности «поддеть» главу ведомства Рейтрена, «так успешно уравнивающего наши бюджеты», и в то же время неспособного «оказывать воспомощения сельскому хозяйству» [16, с. 716–717].

Валуев предложил свой проект. Он наметил два пути, каждый из которых имел свои достоинства и недостатки. Первый путь состоял в передаче Горного департамента из Министерства финансов в Министерство государственных имуществ, сохранявшего за собой ведение сельским хозяйством. В этом случае в составе Министерства государственных имуществ создавался Департамент сельского хозяйства и государственных имуществ. Второй путь был более радикальным и заключался в «ломке двух ведомств» и учреждении Министерства сельского хозяйства и торговли с переходом в него из Министерства государственных имуществ Департамента сельского хозяйства, а из Министерства финансов Департамента торговли и мануфактур [16, с. 717]. Министерство государственных имуществ, в свою очередь, получало Горный департамент. Этот путь больше соответствовал задачам экономического развития страны, но имел политические последствия. Валуев осторожно указывал, что такое кардинальное преобразование «будет принято в смысле великого обещания, и возбудит не только большие, но и неизбежно преувеличенные надежды» [16, с. 718]. Скорее всего, это был намек на то, что изменения в системе государственного управления будут связаны в обществе с ожиданием перемен в государственном устройстве — введением центрального представительного органа и кабинета министров. Поэтому Валуев и разработал первый — компромиссный вариант, оставляя выбор за императором. Сановник предложил отложить решение вопроса о реорганизации управления сельским хозяйством и торговлей до окончания работы Податной комиссии [16, с. 714], очевидно, ожидая назначения на должность министра государственных имуществ.

Вероятно, рассуждения Валуева (при поддержке Шувалова) убедили Александра II в том, что сановник сможет принести пользу на посту министра государственных имуществ. 16 апреля 1872 г. Валуев вступил в новую должность (и занимал ее в течение семи лет). Очевидно, император был не готов пойти на кардинальные перемены в системе управления и создание нового ведомства (учреждение Министерства торговли и промышленности было отложено на долгих сорок лет — до 1911 г.), но согласен на преобразование Министерства государственных имуществ с передачей в его ведение аграрной сферы. Обсуждая с А. А. Зеленым, предыдущим министром государственных имуществ, кандидатуру Валуева, Александр II указал на то, что «в министерстве предстоят важные реформы, для которых нужен опытный человек, и что Валуев теперь свободен и может с успехом преобразовать министерство» [10, с. 302]. Действительно, Валуев провел в ведомстве реформы, спроектированные в его отзыве: в 1873 г. Министерству была передана горнозаводская промышленность,

Департамент сельского хозяйства преобразован в Департамент земледелия и сельской промышленности, в Лесном департаменте сосредоточилось все лесное хозяйство империи, в т. ч. и корабельные леса, поставлявшие материал для строительства флота [12] (не случайно новый министр явился в Государственный совет в мундире Лесного ведомства военного покроя [10, с. 307]).

Вступив в должность, Валуев представил 3 мая императору всеподданнейший доклад, содержащий два предложения. Первое состояло в том, чтобы в Совет министра государственных имуществ было дозволено назначать почетных членов из крупных землевладельцев для обсуждения сельскохозяйственных дел. Д. А. Оболенский, помощник министра А. А. Зеленого, рассчитывавший до назначения П. А. Валуева на министерский портфель, подверг это нововведение критике в своих записках. До того времени сельскохозяйственные дела находились вне компетенции министерства, оно лишь управляло сельскохозяйственными заведениями и утверждало уставы сельскохозяйственных обществ [10, с. 308]. Теперь новому министру важно было продемонстрировать, что эта отрасль экономики переходит в ведение Министерства государственных имуществ.

Действия Валуева являлись частью его плана, первым пунктом всеподданнейшего доклада было предложение о создании под его председательством комиссии для исследования состояния сельского хозяйства в Российской империи [10, с. 307]. Комиссия для исследования нынешнего положения сельского хозяйства и сельской производительности в России была создана в мае 1872 г. при Министерстве государственных имуществ. Ее деятельность сосредоточилась в Департаменте земледелия и сельской промышленности. В Комиссию также вошли чиновники Министерства внутренних дел, финансов, и Удельного ведомства [28, с. 150].

В докладе 3 мая Валуев, обосновывая необходимость создания Сельскохозяйственной комиссии, ссылался на английский опыт. Подобные комиссии в Великобритании учреждались (и учреждаются) из депутатов парламента, в их задачи входит сбор сведений по определенному аспекту внутренней политики. Затем в палате общин разворачивается обсуждение собранных материалов. Действительно, создание Сельскохозяйственной комиссии, по замыслу П. А. Шувалова и П. А. Валуева, должно было проложить дорогу для введения центральных представительных учреждений. «Либерал-консерваторы» предполагали выделить из материалов, собранных комиссией, особо важный государственный вопрос и затем организовать его обсуждение представителями земств, тем самым продемонстрировав императору эффективность подобного способа рассмотрения проблем. Этот прием сразу же получил оценку в российском обществе. Д. А. Оболенский отметил возникшее противоречие в использовании английской практики: во-первых, в Англии существует парламент; «во-вторых — никогда подобные комиссии не находятся под председательством одного из министров, в-третьих, самый вопрос, подлежащий исследованию, никогда не ставится в такой общей, всеобъемлющей форме» [10, с. 308].

Однако Валуев решил последовательно проводить намеченную линию, приспособив западноевропейский опыт к российским реалиям. В качестве предмета обсуждения был выбран вопрос о целесообразности сохранения

общинного землевладения. Предполагалось дальнейшее обсуждение материалов комиссиями, в которые войдут выбранные земством представители. С мая по ноябрь 1872 г. происходил сбор сведений, с 21 ноября 1872 г. по 28 апреля 1873 г. состоялись заседания Сельскохозяйственной комиссии по рассмотрению собранной информации. Доклады Комиссии Валуеву было разрешено издать, и он оформил их в виде «синих книг», напоминавших документы английского парламента. Видимо, это было сделано не случайно и отражало конституционные надежды министра и шефа жандармов. Материалы Комиссии широко распространялись: раздавались государственным деятелям, рассылались издателям (в первую очередь М. Н. Каткову) и поступили в продажу. Изданные материалы представляли Доклад Сельскохозяйственной комиссии и три тома Приложений к нему — книги в мягких синих обложках, содержащие сведения о недостатках современного состояния сельского хозяйства и предложения по их исправлению [8]. Текст был скомпонован в виде таблиц: в левом столбце — сведения о состоянии сельского хозяйства или меры по устранению недостатков; в правом — от кого поступила информация. Сведения и предложения поступали от земских учреждений или частных лиц. Предложение одного из землевладельцев перекликалось с отзывом Валуева 1871 г. и касалось учреждения Министерства народного хозяйства «в виду обширности поземельной собственности в России, большого процента сельского населения в сравнении с населением России вообще, и общей цифры земледельческой производительности» [8, Приложение II, Отдел IX, с. 1].

В Комиссию также были приглашены эксперты — 181 человек, — которые должны были ответить на 269 вопросов специально разработанной анкеты. Среди приглашенных был А. И. Кошелев, отразивший в записках обстоятельства работы Сельскохозяйственной комиссии. «Обстановка комиссии <...> была великолепная и напоминала или, по крайней мере, имела в виду напомнить английские парламентские комиссии». Однако Кошелев был не согласен с отрицательным отношением к общине, красной нитью проходившим через все материалы. Он полагал, что информация была подобрана тенденциозно, и отстаивал существование этого самобытного явления российской жизни [9, с. 212–213].

Труды Сельскохозяйственной комиссии поступили в Комитет министров, где 27 ноября 1873 г. П. А. Шувалов, получив предварительное согласие Александра II, выступил с предложением привлечь к обсуждению депутатов от земств. Шеф жандармов не имел детально разработанного проекта, его предложения передал в своих воспоминаниях сотрудник Канцелярии Комитета министров А. Н. Куломзин [15]. Часть членов Комитета министров высказалась против идеи, у каждого из них были свои причины. Так, Д. А. Милютин и М. Х. Рейтерн полагали более эффективным проверенный способ приглашения экспертов в небольшие комиссии, специально создаваемые для решения одного вопроса, а не целого клубка проблем [28, с. 161]. В 1868 г. по такому принципу под покровительством наследника престола была создана Комиссия для помощи губерниям, пострадавшим от голода [14, с. 394–406].

Разногласия в Комитете министров показывают, что, хотя П. А. Шувалову и удалось сплотить вокруг себя узкий круг единомышленников, говорить

о создании таким путем кабинета министров было бы необоснованно. В ходе нескольких происходивших в феврале 1874 г. обсуждений вопроса о созыве комиссии представителей, определилось Положение Комитета министров об учреждении комиссии по отдельному вопросу [19, с. 315–317]. Пробным шаром должен был стать вопрос о правилах найма рабочих и прислуги. За это время Шувалов отказался от идеи созыва депутатов от земства в пользу приглашения предводителей дворянства и председателей земских управ и городских дум, которых можно было назвать выборными представителями, уже прошедшими процедуру избрания на свои должности.

Подобные комиссии собирались всего два раза — в 1875 и 1881 гг. В 1875 г. работала Комиссия по обсуждению проекта правил о найме рабочих и прислуги под председательством П. А. Валуева. Необычность Комиссии состояла в том, что после обсуждения внутри нее законопроекта он был передан в Госсовет, некоторые эксперты приглашались затем в его заседания. Современники неоднозначно оценивали значение Комиссии Валуева. Сам Валуев считал ее шагом по реализации своего проекта 1863 г. Принципы работы комиссии и валуевский проект объединяло назначение императором председателя, представительство земских и городских учреждений в составе комиссии [28, с. 182–183]. Часть общества и членов Комиссии называли ее «парламентом» [28, с. 187]. Однако сенатор К. Н. Лебедев подчеркивал административный характер этого преобразования, т. к. деятельность Комиссии ограничивалась узкой проблемой, небольшим числом представителей, и имела эпизодический характер — она созывалась по воле императора. В. Г. Чернуха справедливо назвала решение об учреждении Комиссии 1875 г. «осколком» проекта 1863 г. [28, с. 183].

Второй раз «сведущие люди» были призваны к государственной деятельности в 1881 г. министром внутренних дел Н. П. Игнатьевым сначала для обсуждения вопроса о понижении выкупных платежей, а затем комиссия в том же составе рассматривала переселенческий и питейный вопросы. Несмотря на громкие заявления Игнатьева о привлечении «земских сведущих людей» к решению «самых жизненных вопросов» [4, с. 934–935], современники уже не испытывали иллюзий по поводу значения подобных совещаний. Н. Х. Бунге считал, что они «потерпели неудачу», поскольку порядок их работы и внесения предложенных ими проектов в Государственный совет не получил законодательного оформления [20, с. 257].

Между тем Бунге в «Загробных заметках» назвал комиссии экспертов — «сведущих людей» — в числе высших государственных учреждений Российской империи [20, с. 257]. По мнению В. Г. Чернухи, Положение Комитета министров привело к появлению в российском законодательном процессе новой промежуточной инстанции — «законосовещательной коллегии» [28, с. 182]. Она отмечала, что «Шувалов был единственным из государственных деятелей царствования Александра II, которому удалось сделать что-то в деле общегосударственного представительства» [2, с. 111]. Однако его попытки не были бы успешными без содействия П. А. Валуева. В начале 1870-х гг. последний, также как и в начале 1860-х, руководствовался в своих действиях программой реформ: реорганизация Министерства финансов и Министерства государственных имуществ, создание Министерства сельского хозяйства и торговли, введение

всесословного подоходного налога, разрушение общины и создание комиссии представителей при Государственном совете. Действуя в границах, очерченных реформаторскими намерениями Александра II, Валуев предпринял комплекс мер по осуществлению альтернативной политической программы. Как отмечал в конце XIX в. правовед В. В. Ивановский, в 1873 г. в Министерстве государственных имуществ были проведены структурные преобразования в целях сосредоточения в ведомстве управления «государственными имуществами разных категорий и извлечения из них доходов» [12].

... между тем, обширная отрасль сельского хозяйства, подразделяющаяся на весьма значительное количество отдельных и самостоятельных производств, имеющих в такой стране как Россия первостепенное значение, сосредоточена всецело в единственном департаменте сельского хозяйства, при котором к тому же не было образовано ни одного ни совещательного, ни ученого учреждения [12].

Осуществить полномасштабные преобразования — ввести центральный представительный орган и создать кабинет министров — реформаторам второго поколения не удалось, непреодолимым препятствием оказалась воля императора. Однако предпринятые ими шаги стали трамплином, от которого отталкивались разработчики реформ в начале XX в., когда были внесены изменения в государственное управление и государственное устройство Российской империи.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ананьич Б. В., Чернуха В. Г. Партия контрреформ (третье поколение русских реформаторов, 1890–1900 годы) // Родина. — 1992. — № 2. — С. 30–35.
2. Ананьич Б. В., Чернуха В. Г. Чернильные перемены (Власть и общество: этапы расхождения) // Родина. — 1991. — № 11–12. — С. 108–111.
3. Барыкина И. Е. Переселенческий вопрос и правительственная политика 1860–70-х гг. в работах В. Г. Чернухи // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. — 2015. — № 2 (32). — С. 50–60.
4. Валк Н. С. Внутренняя политика царизма в 80-х и начале 90-х гг. // История СССР. Россия в период победы и утверждения капитализма. (1856–1894). — Б. м., 1951. — Ч. 1. Социально-экономическая и политическая история. Материалы к обсуждению. — С. 910–990.
5. Валуев П. А. Дневник П. А. Валуева, министра внутренних дел: В 2 т. — М.: Наука, 1961.
6. Валуев П. А. Дневник П. А. Валуева, министра внутренних дел. — М.: Наука, 1961. — Т. 2.
7. Вестник права. — 1905. — № 9. — С. 225–269.
8. Доклад высочайше учрежденной комиссии для исследования нынешнего положения сельского хозяйства и сельской производительности в России. — СПб., 1873. — Приложения I–VII.
9. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812–1883 годы). — Berlin, 1884.
10. Записки князя Дмитрия Александровича Оболенского. — СПб.: Нестор-История, 2005.

11. Зельдич Ю. В. Петр Александрович Валуев и его время. — М.: Аграф, 2006.
12. Ивановский В. В. Государственное право. Известия и ученые записки Казанского университета. По изданию № 51895 года — № 11 1896 года // Электронный ресурс Allpravo.ru. — URL: <http://www.allpravo.ru/library/doc117p0/instrum2817/> (дата обращения: 26.11.2015).
13. Из записок графа Д. Н. Толстого // Русский архив. — 1885. — Кн. 2. — № 5. — С. 5–70.
14. Качалов Н. А. Записки тайного советника. — М.: Новый хронограф, 2012.
15. Куломзин А. Н. Пережитое // РГИА. — Ф. 1642. — Оп. 1. — Д. 192. — Л. 45–54.
16. Министерская система в Российской империи: К 200-летию министерств в России. — М.: РОССПЭН, 2007.
17. Ремнев А. В. Самодержавное правительство: Комитет министров в системе высшего управления Российской империи (вторая половина XIX — начало XX века). — М.: РОССПЭН, 2010.
18. Русская старина. — 1893. — Сентябрь. — С. 510–511.
19. Середонин С. М. Исторический обзор деятельности Комитета министров. — СПб., 1902. — Т. III, ч. II.
20. Судьбы России. Проблемы экономического развития страны в XIX — начале XX вв. / Документы и мемуары государственных деятелей. — СПб.: Лики России, 2007.
21. Христофоров И. А. «Аристократическая» оппозиция Великим реформам (конец 1850 — середина 1870-х гг.). — М.: Русское слово, 2002.
22. Чернуха В. Г. Альтернативная программа имперской политики России эпохи великих реформ // Власть, общество и реформы в России: история, источники, историография. Материалы Всероссийской научной конференции 6–7 декабря 2006 года. — СПб.: Олеариус Пресс, 2007.
23. Чернуха В. Г. Великие реформы. Попытка преодоления кризиса // Власть и реформы. От самодержавной к Советской России. 2-е изд. — М.: ОЛМА-ПРЕСС Экслибрис, 2006. — С. 249–337.
24. Чернуха В. Г. Внутренняя политика царизма с середины 50-х до начала 80-х гг. XIX в. — Л.: Наука, 1978.
25. Чернуха В. Г. Всеподданнейший доклад комиссии П. А. Валуева от 2 апреля 1872 г. как источник по истории податной реформы в России // Вспомогательные исторические дисциплины. — Л.: Наука, 1969. — Т. 2. — С. 262–269.
26. Чернуха В. Г. Государственный деятель 1860-х: Петр Александрович Валуев (1814–1890 гг.) // Из глубины времен. — 1994. — № 3. — С. 97–106.
27. Чернуха В. Г. Конституирование Совета министров (1861 г.) // Вспомогательные исторические дисциплины. — Л.: Наука, 1977. — Т. 8. — С. 164–184.
28. Чернуха В. Г. Проблема политической реформы в правительственных кругах России в начале 70-х годов XIX в. // Проблемы крестьянского землевладения и внутренней политики России. — Л.: Наука, 1972. — С. 138–190.
29. Чернуха В. Г. Программная записка М. Х. Рейтерна (сентябрь 1866 г.) // Вспомогательные исторические дисциплины. — Л.: Наука, 1978. — Т. 10. — С. 269–284.
30. Чернуха В. Г. Программная записка министра внутренних дел П. А. Валуева от 22 сентября 1861 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. — Л.: Наука, — Т. 7. — С. 210–220.

## **ГЕРМЕНЕВТИКА РЕЛИГИОЗНОГО ПРОСТРАНСТВА: «ВОЛШЕБНАЯ ГОРА» ТОМАСА МАННА КАК МОДЕЛЬ МЕНЯЮЩЕГОСЯ МИРА**

Статья посвящена интерпретации некоторых аспектов романа Т. Манна «Волшебная гора» в контексте семиотического анализа религиозного (в том числе конфессионального) пространства данного текста. Указаны основные коды, позволяющие раскрыть религиозную составляющую романа, моделирующего переходную культурную ситуацию; на основании семиотического анализа показано жанровое своеобразие героев как репрезентаций некоторых мировоззренческих систем рубежа XIX–XX вв., также выявлена религиозная доминанта этих мировоззрений. Помимо этого, в статье раскрывается мифологический интертекст романа, его связь с античной мифологией и ее позднейшими интерпретациями. Опираясь на текстологию романа, авторы выявляют пути кодирования в нем некоторых важнейших направлений философии, сыгравших культууроформирующую роль, в частности, философии Фридриха Ницше, концепции аполлонического и дионисийского начала. Текст также рассматривается в сопоставительном аспекте, для чего привлечен ряд других произведений Т. Манна, показана интертекстуальная связь. В завершение статьи обосновывается актуальность исследования наследия Т. Манна в построении модели меняющегося мира.

**Ключевые слова:** Томас Манн, Волшебная гора, философский роман, модернизм, философия Ницше, религиозная рациональность, религиозный мистицизм.

*V. Yu. Lebedev, A. V. Fedoroff*

*Hermeneutics of Religious Space: «The Magic Mountain» by Thomas Mann as a Model of a Changing World*

In the article is dedicated to some of the aspects of «The Magic Mountain» by Thomas Mann that are studied through semiotic analysis of the religious (including confessional) context of the novel. The authors single out some of the basic textual codes as keys to the religious aspect of the novel that reconstructs a transitional cultural situation. The method of semiotic analysis of the novel identifies the specific genre of its characters as a representation

---

\* Владимир Юрьевич Лебедев — доктор философских наук, профессор кафедры социологии Тверского государственного университета.

Алексей Васильевич Федоров — ассистент Лаборатории биофилософских и биосоциологических исследований (Российское философское общество)



of a specific worldview attitudes typical for the turn of the XIX–XX century. Apart from this, the study focuses on the religious dominant of those attitudes while uncovering the mythological intertextual foundations of the novel and linking them with the Ancient mythology and its subsequent interpretations. Textual explorations enable the authors to demonstrate some major philosophical concepts encoded in the text; including the philosophy of Friedrich Nietzsche, concepts of Apollonian and Dionysian origins that proved influential for the contemporary culture. The comparison of the novel with other texts by Th. Mann helps to reveal its intertextual links. The authors conclude by asserting the significance of Th. Mann's heritage for hypothesizing the model of a changeable world.

**Keywords:** Thomas Mann, *The Magic Mountain*, philosophical novel, modernism, Nietzsche's philosophy, religious rationality, religious mysticism.

Личность Томаса Манна (1875–1955), еще недавно интерпретировавшаяся в ключе реалистической литературы, ныне переносится в модернистский контекст и увязывается с глобальным культурно-религиозным нарративом переходной эпохи, когда появляется «литература-предупреждение». В его творчестве просматриваются не только чисто модернистские черты, но и рефлексия над традиционной культурой «до-модернистской» эпохи [15, с. 23]. Большинство произведений Манна — тексты, семиотизирующие «пограничность», «кризисность» мира культуры. В постижении религиозного прошлого, настоящего и будущего европейского мира «посланец протестантизма» сделал, возможно, не менее многих культурологов. Семиотический код романов Манна — сложнейшие композиции многих элементов, подобные наложениям фрагментов стекол разных цветов и оптических свойств; сквозь эти многочисленные наложения, в зависимости от угла зрения, проступают конфигурации смыслов. В смыслоконструировании участвует не только картина мира, рождаемая авторским нарративом, но и система персонажей, которые, помимо того, что являют собой результат рецепции культурного и профессионального Универсума, еще и активно взаимодействуют в границах авторской семисферы, воспроизводя все этапы культурной динамики и завершая свой онтогенез во многом через повторение культурогенеза. В этом контексте известный био-генетический «закон» Геккеля — Мюллера (хоть и отвергнутый современной биологией и ценный лишь для историков науки) применительно к героям Т. Манна может быть выражен так: «Онтогенез героя есть в той или иной мере воплощение не только филогенеза мира, но и культурогенеза эпохи». Помещая весь сюжет в пределы санатория Бергоф и ближайших окрестностей, Манн создает компактное замкнутое пространство. Недостаточно учитывается то, что все это пространство, несмотря на фрагментацию, является религиозно насыщенным: в нем нет ни одного локуса, где религия отсутствует, она может быть представлена через реалии, претендующие на ее вытеснение или замену, но жизнь манновских персонажей насквозь религиозна, а сам роман может истолковываться в качестве религиозно-философского. Религия — не одна из тем в общей смысловой полифонии, а тематический стержень, держащий композицию и пространство романа. Вместе с тем роман является попыткой моделирования европейской культуры в целом для того, чтобы определить ее состояние и перспективы на рубеже культур и эпох. Деление пространства на субпространства соответствует выделению наиболее важных локусов

культуры, а динамика их отношений задает линии наибольших культурных и религиозных напряжений.

Такое построение пространства связано с жанровыми истоками романа, содержащего черты не только модернистского философского романа, но и «романа воспитания». Религиозность и конфессиональность в этом тексте — один из ключевых культурных кодов, позволяющих корректнее интерпретировать огромное количество образов, составляющих семиосферу романа. В треугольнике «Ганс Касторп — Нафта — Сеттембрини» не случайно два последних персонажа воплощают не только кажущийся антагонизм научного и религиозного мировосприятия, их взгляды перекликаются в фокальном персонаже романа, коим является Ганс Касторп, постоянно мигрирующий по субпространствам романа. Манновский текст отображает, помимо прочего, тяжкий конфликт эпохи рубежа веков: проблему соотношения научной и религиозной рациональности. Манн использует черты «романа становления», «романа воспитания» [3, с. 89]. Переосмысление традиционных сюжетов нередко встречается у Манна [7, с. 114]. Финальным становится незавершенный текст «Признания авантюриста Феликса Круля», рассматриваемый в «манноведении» как пример «романа карьеры» [20, с. 115–117]. Феликс Круль — образ «бесформенный», с легкостью трансформирующийся как в героев классических романов, так и в их антиподов.

Элементы старого романа позволяют Манну ввести героя, не сделавшего религиозного выбора, и создать пространство для споров и столкновений, прежде всего конфессиональных (хотя именно конфессия героев часто трактовалась исследователями как условность), и для постоянных миграций героя по локусам этого пространства. Герой остается благодаря этому «ником», но одновременно примеряет на себя самые разные мировоззренческие диспозиции. Невозможность отнесения Ганса Касторпа ни к одному из типов героев «романа становления» — явная черта модернизма, диктующая рассмотрение фокального персонажа преимущественно через жанровую призму философского модернистского романа. Нельзя не отметить и влияющая предтечи «чистого модернизма», символистского философского романа «Прекрасной эпохи», что роднит текст Манна с ключевыми для эпохи «fin de siècle» текстами [5, с. 120].

Рассекая религиозное пространство романа на локусы, Манн выделяет конфессионально отмеченное субпространство, где располагает мировоззренческий и конфессиональный «треугольник» «Касторп — Нафта — Сеттембрини», расширяющийся до «четырёхугольника», когда появляется еще и мистер Пепперкорн, носитель «гедонистического цинизма». Касторп может произвольно пересекать границы этого субпространства и возвращаться назад. Взаимодействие героев делает указанный локус субпространством конфессиональных споров. Касторп, главный герой и объект воспитательного процесса, — основной фокальный персонаж. Его роль не только сюжетобразующая (пребывание в санатории Бергофф), но и конфликтообразующая, его несформированное мировоззрение позволяет придать конфессиональному пространству динамичность. Фактически Касторп готов к роли «катехумена», но не может определиться с наставником (намек на распространение религиозного плюрализма в Европе). Он остается в мире Бергоффа на несколько лет,

до краха классического мира XIX в. и начала (с мясорубок Первой мировой) эпохи века XX, поглощающего многих обитателей санатория, в том числе и самого Касторпа. В финале главный герой в солдатской шинели попадает в один из многочисленных Ипров и Верденов и, очевидно, остается там навсегда. Кроме того, смерть Касторпа-«катехумена», так и не определившегося с направлением и учителем, выглядит трагической метафорой нового века. В конфессиональном же плане Касторп, скорее всего, консервативный протестант, но автор скрывает его явные конфессиональные характеристики, герой должен быть «чистым листом».

Лодовико Сеттембрини, предстающий перед читателями уже в первые дни пребывания главного героя в санатории, — масон, гуманист, сторонник прогресса; он итальянец, потомок карбонариев и потому ненавистник австро-венгерской консервативной культуры. Немецкое происхождение Касторпа не мешает наставничеству. Сеттембрини — литератор и публицист; по политическим и философским взглядам — либерал и сторонник архаичного просветительства образца XVIII в.

Значительно позже (это событие маркировано кончиной Иоахима Цимсена, «равнинного» alter ego главного героя) появляется иезуит Лео Нафта, жестко оппонирующий Сеттембрини и создающий атмосферу постоянных споров, напоминающих академические диспуты и салонные диалоги (в последнем случае Нафта играет роль «салонного аббата» галантного века). Нафта, наследник посттридентской культуры, осмысливший при этом опыт европейских революций, апологет культуры Средневековой Европы (порой его суждения напоминают о П. Флоренского) и кажущийся обскурант, в своеобразной «борьбе» за первенство в воспитании Ганса Касторпа заметно проигрывает Сеттембрини. Причина этого — не только в конфессионально и культурно заданной недоверии главного героя к иезуитам, но и сильном влиянии итальянца-прогрессиста. Нафта, по единодушному мнению многих исследователей, воплощает консерватизм, приверженность традиционным ценностям и резкое неприятие прогресса как несовместимого с традицией [6, с. 253]. Это типаж крайне сложный, склонный к парадоксализму мышления и поведения, смелым сочетаниям разнородных взглядов и провокативной риторике, напоминающей дискурс французских моралистов типа А. Ривароля. Несмотря на кажущийся (!) обскурантизм и склонность к мистицизму, Нафта бóльший рационалист, нежели Сеттембрини, главный объект его язвительной рационалистической деконструкции — культ человека. Пессимистичный и даже циничный Нафта соотнесен с католицизмом и причислен к его «передовому отряду» — Обществу Иисуса, в то время как католицизм итальянца Сеттембрини номинален, хотя и намекает на кризис католической ойкумены.

Еще позже появляется голландец Питер Пеперкорн, хороший знакомый мадам Клавдии Шоша, русской по национальности. Приезд мадам Шоша в обществе Пеперкорна — ее второе появление в мире Берггофа; первое закончилось попытками Касторпа сблизиться во время карнавала накануне Великого Поста (очередное наложение пространств). Касторп не воспринимает Пеперкорна как соперника, более того, ощущает некоторое сродство с этой сильной, обаятельной личностью. Пеперкорн богат (он кофейный магнат), пользуется

успехом у женского пола, несмотря на косноязычие, умеет привлекать внимание, ничего не сказав. Этот несколько карикатурный типаж, совмещающий черты «веберовского» протестанта-предпринимателя, полную деконфессионализированность и эпикурейский гедонизм, оказывает на Касторпа самое сильное влияние — не словом, а обаянием личности. Меняя конфессиональное пространство романа таким образом, Манн подвергает сомнению жизнеспособность логоцентричной христианской культуры, что в католическом, что в протестантском варианте. В итоге Пеперкорн и Касторп пьют на брудершафт, переходят на «ты». Но именно в эту ночь Пеперкорн хитроумным, эстетским способом совершает суицид, устраняясь из пространства романа и провоцируя ряд событий: окончательный отъезд мадам Шоша, изменения миропорядка санатория, появление и нарастание тревоги, беспокойства, «эпидемию» увлечения спиритизмом, а в итоге — «бесом конфликтности». Всплеск конфликтности становится фатальным для Нафты: в очередном из обычных споров с Сеттембрини участники доходят до конфликта и дуэли. Дуэль оказывается неприкрытым публичным самоубийством [12, с. 84]. Следом за этим мир Берггофа стремительно летит в пропасть: начало войны вынуждает обитателей разъехаться, теперь уже навсегда, интернациональность санатория рушится, религиозное пространство распадается.

В структуре конфессионального «четырёхугольника» Нафта наиболее неоднозначен. Он живет не столько прошлым, сколько вне исторического времени, не случайно он отделен и физическим пространством — живет вне здания санатория. Ганс Касторп — репрезентация мира настоящего с частью прошлой культуры, персонафикация культуры в ситуации выбора. Пеперкорн — носитель «эпикурейского» мировосприятия, современное воплощение греческого «неомиофологизма» [13, с. 211], тяготения к «природному» (в оппозиции к *natura — cultura*). Судьба его предрешена: эпоха Веймарской республики с культурой декаданса, чувственности клонилась к закату, за которым начинались тревога и трагизм [16, с. 138]. Пеперкорн в романе — еще один суицидент, как и Нафта. У них, по замыслу автора, практически нет будущего, их мир — либо мир прошлых эпох, либо гибнущая «Прекрасная эпоха» рубежа XIX–XX столетий [8, с. 13]. Герои закономерно покидают конфессиональное пространство романа.

Сеттембрини более близок автору, поэтому до последних страниц романа он остается жив, последующая же его судьба неясна. Рационализм такого сорта, который мы видим у итальянца-масона, либерализм и вера в прогресс — черты, хоть и заимствованные у Просвещения, но оказавшиеся приемлемыми и оттого живучими в новом, XX в. Прогрессистские идеи универсальны: можно радоваться и общему росту грамотности, и появлению нового вида оружия массового поражения. Идеи торжества прогресса в сочетании с либерализмом Сеттембрини создают опасную ситуацию «аксиологического релятивизма», которой удобно пользоваться для реализации самых разных идей, в том числе губительных для самих адептов прогрессизма [17, с. 11]. Показательны финальные метаморфозы: бывшему ученику он рекомендует признать правой сторону, которая «ближе по крови», иными словами — выбор без выбора. Сеттембрини в этом плане — образ, в котором воплощается не только современная культура, но и мировос-

приятие будущего, в постмодернистской парадигме которого подобные «выборы без выбора» чрезвычайно часты. Можно только предполагать, каково было бы воплощение Сеттембрини в рамках искусства постмодерна [18, с. 94].

Не совсем корректно говорить о «чистых» воплощениях того или иного мировосприятия в каждом из героев «четырёхугольника»: Лео Нафте также присущ гедонизм, но совершенно другого свойства, нежели гедонизм Пеперкорна. Подобное можно сказать и о несовместимых, на первый взгляд, мистицизме и рационализме Нафты. Сеттембрини, хоть и кажется носителем «чистой рациональности», не является таковым: масонство насквозь пропитано мистицизмом, пользуется эзотерическим ритуалом. Декларируемый Сеттембрини гуманистический культ не более и не менее убедителен, чем мистицизм Нафты [7, с. 284]. «Сильная структурная позиция» гуманиста в конфессиональном пространстве оказывается мнимой.

Говоря о Нафте как «обскуранте», уместно вспомнить, что расцвет архаики, не декларируемого явно, но подразумеваемого обскурантизма, случился во время, соотносимое с хронотопом романа. Одна из глав, «Демон тупоумия», посвящена не только бессмысленным занятиям обитателей Берггофа (коллекционирование марок, доказательство теоремы Ферма), но и более respectable вещам. Лекции доктора Кроковского, в которых он проповедует психоанализ (известный пример невыполнения критерия научности Поппера), превратились вначале в обсуждение явлений, с которыми имеют дело эзотерика и парапсихология, а потом и вовсе в проведение спиритических сеансов. Речь идет об инверсии религиозности, хоть и внеконфессиональной. Новое знание не входит в конфессиональное пространство (доктор остается эпизодической фигурой) — новая эзотерика не выдерживает экзамена на подлинность. «Демон тупоумия» и последовавший за ним «бесконфликтности» завершились фатальной дуэлью Нафты и Сеттембрини. Не «обскурант» Нафта своими диспутами с Сеттембрини, но наукообразные лекции доктора Кроковского привели Касторпа к участию в спиритических сеансах. То, что для иезуита Нафты, носителя религиозной рациональности и религиозного же мистицизма, было органическим взаимодействием, для остальных закончилось бессмысленным выбором между научным познанием и эзотерическим опытом [22, с. 165]. Обилие псевдонаучных учений, скандализующих как религиозную, так и научную общственность, — показатель дестабилизации общества [3, с. 322]. Смена культурных парадигм, ситуация рубежности эпох и пересмотр культурных стереотипов приводит к «блужданию» в дебрях эзотерики и парапсихологии с попытками справиться с теми проблемами, решение которых давно предложено в русле религиозного традиционализма и научной рациональности [8, с. 150]. Самоубийство Нафты в этом отношении — добровольный уход-протест против мира, где христианские традиции уступили место спиритизму и мракобесию Элли Брандт. Наука же в мире Берггофа оказалась подверженной сумбурным неverified учениям: помимо Кроковского, сам «хозяин пространства» Гофрат Беренс пытается проверить в случае Ганса Касторпа спорную гипотезу об участии в туберкулезном процессе стрептококков. История со стрептококками открывает главу «Демон тупоумия», что создает явную иронию [9, с. 326].

Примечательно, что завершение истории Ганса Касторпа, совпадая с крахом мира, фундированного старой, традиционной культурой и христианским мировоззрением, маркировано не только типичным всплеском мракобесия и вытеснением религиозного традиционализма и научной рациональности из сферы мировоззренческой в чисто прикладную. Происходят и иные важные вещи: во-первых (этот фрагмент текста бросается в глаза), возникновение «беса конфликтности», а во-вторых, исчезновение «нозоцентризма» пространства санатория Берггоф [1, с. 66]. Всплеск конфликтности, обилие мелких ссор — показательный тревожный симптом, ибо старый мир воспринимается как допускающий сосуществование не только разных народностей (не случайно санаторий неоднократно называется интернациональным), но и разных убеждений и верований [22, с. 347].

Другое большое субпространство романа — «религиозно-культурное». Для культурпротестанта Манна отношение религии и меняющейся культуры было вопросом болезненным, что вообще было характерным для того времени. В романе представлены основные модусы этих отношений. Отдельно следует отметить нозологическую и моральную составляющую мира санатория. Болезнь — не только метонимия и одновременно литота смерти, это проблема, которую новая культура будет решать заново. В романе отразилась и узнаваемая ситуация рубежа веков: декадентская заинтересованность смертью. В «Волшебной горе» это не только объединенность людей сходством нозологий (все лечатся от туберкулеза), но и стремление к изоляции от окружающего. Болезнь позволяет стать беглецами или отшельниками. Санаторий — ярко маркированное приватное пространство, в котором сочетаются и великосветские разговоры об ужасах пневмотораксов и плевральных шоков, и любовные перипетии, которые тут же становятся предметом многочисленных обсуждений, но по причине территориальной и темпоральной изоляции не выходят за рамки санатория. Взаимная открытость обитателей сочетается с замкнутостью, приватностью пространства. Все обитатели Берггофа — беглецы из внешнего мира, в котором лавинообразное ускорение времени выступает уже не просто как отличительная черта прогресса, но как явно дестабилизирующий фактор. Онтология мира Берггофа настолько фундирована болезнью, что отъезд большинства пациентов означает крах этого микрокосма. В этом пространстве действует отношение к смерти, являющееся, по Ф. Арьесу, «прирученной смертью», — все больны туберкулезом, все закончат свои дни сходным образом [2, с. 460]. Мир мертвых пространственно изолирован от мира живых, но лиминальный переход — спускание трупа в долину при помощи бобслея, на санях — у жителей этого микрокосма не вызывает никаких эмоций. Разговоры о том, сколько времени нужно, чтобы тело «вымердилось», шокируют людей Прекрасной эпохи, для которых характерны установки типа «смерть твоя» и «смерть перевернутая». Для мира Берггофа они выступают как демаркационная линия между «своими» и «чужими». Смерть в Берггофе ожидаема, и даже сами «морибундусы» готовы к ней. В мире санатория реализуется одна из функций «романа воспитания» — обучение *ars moriendi* [11, с. 311].

Пространство романа — не только удобная попытка создать герметичный мир, населенный нужными героями. Все, кто его населяет, являются беглецами

и отшельниками, как религиозными, так и светскими. Берггоф — памятник эпохе индивидуализма, эскапизма и элитизма (не случайно развлечения насельников Берггофа подчас напоминают безумные эскапады Людвига Баварского), когда действительно было можно и удалиться от мира, «эмигрировать» от реальности, и выиграть время для выбора — экзистенциальный вызов, подробно описанный «теологией кризиса», еще не прозвучал. В финале пространство рушится не только семиотически, но и физически, отшельники и эскаписты разбегаются, а выбор становится неизбежным. Странствование Касторпа по религиозному пространству возымело конец не логический, а катастрофический.

Онтология такого «законсервированного» мира начинает отвечать на вызовы внешнего мира. Работы Эйнштейна меняют картину мира. История главного героя начинается в микрокосме, который уже дал первые трещины. Как инженер Касторп мог это понимать в рамках специальных знаний, но не с позиций мировоззренческих. Для того Ганса Касторпа, которого мы видим в начале романа, проблемы смерти и болезни малозначимы; причины этого банальны: сравнительно молодой возраст, неплохое состояние здоровья, погруженность в макрокосм, в котором подобные предельные вопросы либо намеренно умалчиваются («смерть перевернутая» по Арьесу), либо неактуальны вследствие центрированности на других проблемах. Другое открытие, о котором главный герой также мог знать как о чисто научном факте, — рентгеновские лучи. После того как Касторп становится обитателем микрокосма и занимает место в пространстве романа, для него посредством именно рентгеновских лучей открывается внутренняя структура человека. Костная система вообще и череп в частности в мировой культурной традиции маркированы как символика смерти [2, с. 454]. Возможность увидеть ее посредством рентгеновских лучей — это потрясение для Касторпа, не думающего ни о смерти, ни о бренности тела, ни вообще о внутренней структуре вещей. Рентгеновский аппарат — еще одна примета внешнего мира, вторгающегося в герметичное пространство. Культурный рубеж отмечен также ницшеанской философией, психоанализом, «модернистской революцией» и популярностью декаданса. «Бегство в болезнь», из макрокосма в микрокосм Берггофа, центрированный на болезни и смерти — это и попытка спастись от ответственности, нарастающей в конце XIX в.; более того, это одна из попыток вернуть то самое «утраченное время», проведенное без пользы не то чтобы для себя, но без пользы вообще [14, с. 237]. Возврат происходит через существование в герметичном мире, где время всецело на стороне обитателей Берггофа, где оно течет иначе, нежели в макрокосме, и наполнено смыслом буквально во всем, начиная от ритуальной составляющей (ритуалы измерения температуры, послеобеденного лежания в шезлонгах и т. д.) и заканчивая осмыслением времени через собственный духовный рост главного героя. Показательна оппозиция Ганса Касторпа и его двоюродного брата Иоахима Цимсена: оба имеют солидный опыт пребывания в мире Берггофа, но Цимсен воспринимает этот опыт как помеху на пути к военной карьере, а Касторп, напротив, как один из этапов жизни — ниспосланный, и воспринимает его во всей бытийной полноте. Не желающий проникнуться миром Берггофа, отрицающий его мировоззренческую важность

Иоахим превращается в одного из «морибундусов», тогда как Ганс Касторп, усвоивший опыт Берггофа, оказывается под ударом бризантного снаряда уже там, на равнине. Несмотря на то что решение уехать из санатория во многом было инспирировано идеями Сеттембрини, именно эта близость смерти в очередном бою, бесстрашное пение нашего героя дает понять: уроки Берггофа не прошли даром, *ars moriendi* прошло все необходимые этапы. Возможная бессмысленная гибель — еще один из многих уроков Берггофа [4, с. 201]. Обретение той свободы, о которой пишет Манн на заключительных страницах романа, восприятие смерти дяди, старого консула Джемса Тинапеля, главный герой воспринимает не просто спокойно, но философски, как еще одну ступень на пути к обретению полной свободы от бремени макрокосма. Последующая литературная традиция наметит пути к распоряжению такой свободой от мира: это и сам Манн с его «Доктором Фаустусом» и, позднее, Луи-Фердинанд Селин. Психоанализ в романе (один из возможных ключей к максимально полной интерпретации) — еще одна примета времени и новый фактор религиозной жизни [10, с. 329]. Впервые с тем же Иоахимом у Ганса заходит разговор об «анатомировании души», которым владеет доктор Кроковский.

Невозможно говорить об анализе религиозного пространства «Волшебной горы» без упоминания о ницшеанских корнях мировоззрения автора [21, с. 211–212]. Причина даже не в том, что многие тексты Ницше «проложили дорогу» последующей модернистской литературе. Неравнодушное восприятие идей философа-провозвестника «новой морали» Манн пронес через всю жизнь. Путь к ницшеанству у Манна проходил от чтения Шопенгауэра, переписки с Карлом Кереньи [12, с. 45]. В результате переписки с Кереньи Манн проникся идеями психоанализа и глубокой психологии К. Г. Юнга, поэтому использование этого ключа в интерпретациях многих текстов Манна отнюдь не лишено научной значимости. В некотором роде писатель делает роман семиотическим полем для осмысления собственных религиозно-философских сомнений и «соблазнов». Ницшеанство как альтернативная религия для мира «Волшебной горы» входит в число «могильщиков» микрокосма Берггофа, вместе с психоанализом, теорией относительности, последними достижениями прогресса и т. д.

Важнейшими фрагментами текста романа, содержащими отсылки к работам Ницше, служат, безусловно, эпизоды «Вальпургиевой ночи», осуществляемой в пространстве санатория Берггоф, суицид Пепперкорна и глава «Ссоры и обиды» [17, с. 12]. В самом начале этой главы, посвященной одержимости «бесом конфликтности», упоминаются ключевые детали: истерика, которую устраивает хилый подросток, требующий (кричащий «Желаю!») горячего чаю от буфетчицы. Это первобытное «Хочу!», не считающееся с мнениями других, с их правом завтракать в обстановке тишины и спокойствия, — первый, хоть и комичный крик ницшеанского «сверхчеловека». Вальпургиева ночь как мифологический элемент, имеющий базис в виде ницшеанской оппозиции «аполлоническое — дионисийское», проанализирована достаточно хорошо [14, с. 45–47]. Интересной представляется точка зрения на полемику Нафты и Сеттембрини, в которой происходит столкновение «дистиллированной духовности и разгула инстинктов», косвенная борьба между аполлоническим



и дионисийским [3, с. 47]. Идеи Ницше репрезентируются Манном очень часто, он прямо предупреждает об опасности ницшеанского имморализма, идеализации зла и отрицания [21, с. 87].

Ницшеанское отрицание человеколюбия — черты, неотделимой от христианской морали, провозглашение постулата «Бог умер» — это, по словам Манна, есть отрицание религиозно обоснованного гуманизма, т. е. такого учения, которое прошло через многие испытания, познало всю глубину темного и демонического в человеке для того, чтобы возвысить его и возвеличить человеческий дух. В этом отношении Ницше для позднего Манна — «евангелист бездуховной эпохи» [10, с. 110]. Заявление о смерти Бога — квинтэссенция постмодернистского мировидения. Дальнейшая постмодернистская констатация еще череды смертей — Автора, Субъекта и максимально широко — Культуры, показала, что даже самые жуткие прогнозы не воплощают в полной мере весь ужас грядущего [19, с. 110]. Насколько получится выжить в мире, где умерло все основополагающее, вплоть до самой культуры, и каковы прогнозы — это уже сюжет для трагедии будущего.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Альбедиль М. Ф. В магическом круге мифов. Миф. История. Жизнь. — СПб.: Паритет, 2002. — 336 с.
2. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. — М.: Прогресс, 1992. — 528 с.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1970. — 423 с.
4. Бертрам Э. Ницше. Опыт мифологии. — СПб.: Владимир Даль, 2013. — 575 с.
5. Долгов К. М. Реконструкция эстетического в западноевропейской и русской культуре. — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — 1040 с.
6. Исаев С. А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. — М.: Политиздат, 1991. — 236 с.
7. Какабадзе Н. Поэтика романов Томаса Манна. — Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1983. — 74 с.
8. Манн Т. Введение к «Волшебной горе»: доклад для студентов Пристонского университета // Волшебная гора. Роман. — СПб.: Азбука-классика, 2005. — С. 972–988.
9. Манн Т. Письма. — М.: Наука, 1975. — 463 с.
10. Манн Т. Фрейд и будущее // Дружба народов. — 1996. — № 5. — С. 178–198.
11. Манн Т. Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе. — М.: Культурная революция, 2009. — 368 с.
12. Манн Т. Путь на волшебную гору. — М.: Вагриус, 2008. — 350 с.
13. Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. — М.: Наука, 1986. — 319 с.
14. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Институт востоковедения РАН, 2006. — 407 с.
15. Мотылева Т. Томас Манн и русская литература (к столетию со дня рождения). — М.: Знание, 1975. — 64 с.
16. Парнов Е. И. Эрос и Танатос. — М.: Терра-Книжный клуб, 2001. — 480 с.
17. Петров Д. С. Томас Манн — мыслитель и гуманист (опыт социально-философского анализа): автореф. дис. ... канд. филос. наук. — М.: 2003. — 20 с.

18. Руднев В. П. Словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. — М.: Аграф, 1997. — 384 с.
19. Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика. — М.: Аспект пресс, 2001. — 334 с.
20. Федоров А. А. Томас Манн. Время шедевров. — М.: МГУ, 1981. — 335 с.
21. Mah H. Strange classicism: Aesthetic vision in Winckelmann, Nietzsche, and Thomas Mann // Mah H. Enlightenment phantasies: cultural identity in France a. Germany, 1750–1914. — Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 2003. — P. 71–115.
22. Schoell-Glass Ch. An episode of cultural politics during the Weimar Republic: Aby Warburg and Thomas Mann exchange a letter each // Art History. — 1998. — Vol. 21, N 1. — P. 107–128.

## МОДЕЛИРОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ НАУКИ

В работе рассмотрены вопросы моделирования в контексте развития науки. Показано, что понимание сущности модели и моделирования как способа познания мира неоднозначно. Приводятся различные взгляды на сущность модели и моделирования. Показано, что, несмотря на отсутствие единства в понимании места моделирования среди методов научного познания, моделирование является общеприменимым аппаратом, и большой опыт развития науки доказал на практике плодотворность такого подхода.

**Ключевые слова:** модель, моделирование, метод научного познания, математическое моделирование.

*A. A. Prilutskii*

*Modeling in the Context of the Development of Science*

This paper discusses the issues of modeling in the context of the development of science. The author argues that understanding of the specifics of the model and modeling as a way to explore the world is contradictory. The paper presents various approaches of understanding the essence of a model and modeling. It is shown that despite the lack of a unified approach to understanding the place of modeling as a method of scientific knowledge, modeling is a good method of research, that is confirmed by research practice.

**Keywords:** model, modeling, method of scientific cognition, mathematical modeling.

В настоящее время, судя по опубликованным работам, в науковедении нет единого подхода к пониманию места моделирования среди методов научного познания. Возникают сложности и при попытке определить сущность научного моделирования: как это часто бывает в научных дискурсах постмодерна, концептуальное определение оказывается если не невозможным, то существенно осложненным ризомичностью текста — текст определения более не тяготеет к структурированности. В случае с терминами «модель», «моделирование» это проявляется прежде всего в том, что значение термина перестает последовательно соотноситься с объемом соответствующего понятия. В итоге формируются раз-

---

\* Артур Александрович Прилуцкий — магистрант Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения, prilarthur@yandex.ru.

личные подходы к пониманию сущности модели и моделирования как способа познания мира.

С одной стороны, существуют тенденции к расширительному пониманию модели, эти тенденции особенно усиливаются в связи с развитием информационного общества [1]. Для подобного подхода свойственно видеть моделирование реальности во всех случаях, когда человек, целенаправленно изучая мир, абстрагируется от несущественных признаков и качеств изучаемого объекта. В этом случае понятие модели становится синонимом герменевтической ситуации — «каждый раз, когда человек оказывается вовлеченным в процессы миропознания», он, согласно Гадамеру, становится участником герменевтической ситуации. Но такое, предельно расширительное понимание модели не обладает научным потенциалом. Коль скоро модель становится тождественной дискурсу, языку, возникает вопрос о том, моделирует ли дискурс язык, мир или же создает онтологически первичные его формы. Этот вопрос не имеет однозначного ответа, поскольку последний зависит от априорных мировоззренческих предпосылок отвечающего. Подобным образом не имеет однозначного решения спор средневековых реалистов и номиналистов — его тоже можно ретроспективно интерпретировать как спор о модели, свойства которой легко можно найти и в платоновских идеях, и в схоластических универсалиях.

Если рассматривать понятие «модель» предельно широко, следуя логике средневековых реалистов, то подобные модель-отражение, модель-впечатление, модель-описание и т. д. следует рассматривать как модели статичные. Они противятся изменению во времени, с трудом претерпевают трансформации. Такие модели возникают чаще всего «естественным образом» как реализация герменевтической ситуации — восприятие или описание мира или эстетического чувства (картина тоже способна моделировать окружающий мир).

Другой подход предполагает применение терминов «модель», «моделирование» преимущественно в сфере технических, естественных, точных наук. Если же речь заходит о моделировании в социальных и гуманитарных науках, то такой подход предполагает и здесь использование методов точных наук, информатики, технологий компьютерного моделирования.

Одно лишь отражение в языке, иных символических системах при таком подходе оказывается недостаточным для признания научного метода методом моделирования. Таким образом, между дискурсом, нарративом и моделью проводится разграничение. В этом случае метод моделирования представляется вторичным: модель строится благодаря тому, что моделируемое явление уже получило отражение в языке и ментальности. В контексте данной проблематики представляется интересным обратиться к проблеме отношений между реальностью и человеческим сознанием, о чем размышлял, в частности, и В. И. Ленин, полагавший, что наши представления не есть существующая вне нас действительность, а только образ этой действительности. Модель строится как моделирование на основе знания, приближенного к содержанию изучаемого предмета. Но само его отражение в сознании еще не является моделью. Чтобы избежать терминологической путаницы, представляется целесообразным для содержания нашего начального представления об объекте использовать термин «образ». Если понимать модель, моделирование предельно широко, как это свойственно сто-

ронникам первого подхода, то образ является формой модели. Но если понимать модель в традиции естественных и точных наук, то образ моделью не является. Прежде всего потому, что образ не может быть функциональным в силу его статики. Именно поэтому при таком подходе терминологизация предмета тоже не является формой моделирования. Терминологизация может быть условием моделирования, даже важнейшим условием, но сама терминосистема предметной области не является ее функциональной моделью.

Значение моделирования как способа изучения реальности не в последнюю очередь обусловлено тем, что именно моделирование способно восполнить пробел между описательными методами и методами научной концептуализации [5, с. 147].

Разновидностью моделирования является моделирование стратегическое, которое используется в научной прогностике. Особую популярность стратегического моделирования можно наблюдать в социологии и политологии, экономике [3].

В математике модель (математическая модель) является основой универсального метода постановок и решения оптимизационных задач — метода математического моделирования. Его сущность «состоит в замене исходного объекта соответствующей математической моделью и в дальнейшем ее изучении (или экспериментировании с нею на ЭВМ) с помощью вычислительно-логических алгоритмов» [2, 42]. Часто такие модели находятся внутри математического знания, связаны с его природой, с его онтологическим базисом [4, 155].

В расчетных задачах решение, как правило, единственно, и оно находится с помощью таблиц, графиков, математических выражений — путем подстановки в них заданных начальных значений. Типичными примерами расчетных задач являются школьные задачи о месте встречи автомобилиста и велосипедиста. Они выезжают навстречу друг другу. Задаются начальные условия, и требуется определить время (или место) их встречи. Решается такая задача путем составления определенных уравнений и подстановки в них начальных условий. В оптимизационных задачах решений, как правило, много (в непрерывных задачах континуум), и из них необходимо выбрать такое, которое удовлетворяет определенным условиям, — на этих решениях достигают экстремальные значения специальные функции (функционалы), формализующие цель, стоящую перед исследователем.

Метод математического моделирования является многоэтапным методом с обратной связью.

На первом этапе происходит изучение объекта оптимизации и составление его содержательного описания, в котором отражаются все параметры, описывающие функционирование системы, их взаимозависимость. На этом же этапе содержательно описывается цель оптимизации.

Второй этап заключается в переходе от содержательного описания объекта исследования к его формальному описанию в виде математической модели. Построение математической модели включает в себя определение исходных параметров (параметров, описанных на первом этапе), варьируемых параметров (переменных, подлежащих нахождению) и ограничений математической модели, связывающих между собой исходные и варьируемые параметры. На этом этапе осуществляется исследование построенной математической модели, ее идентификация на множестве существующих классов математических моделей (линейная модель, нелинейная, дискретная и др.).

Третий этап заключается в постановке оптимизационной задачи. Постановка задачи означает формализацию цели, описанной на первом этапе, в виде функции цели (функционала, критерия).

Четвертый этап связан с разработкой (или применением существующего) алгоритма, позволяющего находить решение поставленной задачи.

На пятом этапе алгоритм преобразуется в программу (программную систему) для ЭВМ, которая позволяет решать целый класс задач, описываемых построенной математической моделью и критерием оптимальности.

Шестой этап связан с проверкой полученных решений на адекватность объекту исследования. Если получаемые решения адекватны объекту, то поставленная задача решена и реализованный программный продукт может использоваться для решения поставленных задач.

Если получаемые решения неадекватны объекту, то возникает обратная связь — выясняются причины неадекватности на всех этапах рассматриваемого метода. Они могут быть связаны с некачественным содержательным описанием объекта (не все основные параметры описаны), с неправильно сформулированной целью, с ошибками формализации и др. В качестве примера противоречия в выборе цели исследования в литературе приводится пример времен Второй мировой войны, когда авиация фашисткой Германии бомбила транспортные суда, перевозящие в СССР оружие и продукты по ленд-лизу. На этих судах были поставлены зенитные пулеметы, однако оказалось, что в течение достаточно длительного времени ни один самолет, бомбящий эти суда, не был сбит. Но целью установок пулеметов на суда было не сбивать самолеты, а не давать им прицельно их бомбить. И эта цель была выполнена.

Подводя итоги, необходимо отметить, что, несмотря на отсутствие единого подхода к пониманию места моделирования среди методов научного познания, моделирование является общеприменимым аппаратом и большой опыт развития науки доказал на практике плодотворность такого подхода.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Кременко М. З. К проблеме информатизации общества в XXI веке // Вестник Адыгейского государственного университета. — 2006. — № 1. — С. 235–237.

2. Левин В. И., Владимиров С. Н., Мантуров З. А., Надеждин И. В. Математические и компьютерные методы в технических, гуманитарных и общественных науках. — Пенза: Пензенский государственный технологический университет, 2014. — 84 с.

3. Мальцева Д. А. Стратегическое моделирование в политическом пространстве // ПОЛИТЭКС. Политическая экспертиза. — 2010. — Т. 6, № 3. — С. 240–250.

4. Охлопков Н. М. Математическая модель — ядро современной философии математики // Вестник ЯГУ. — 2010. — Т. 7, № 2. — С. 155–160.

5. Попов А. В. Моделирование государства как идеального объекта (Математическая методология в социальной философии) // Культурная жизнь Юга России. — 2009. — Т. 34, № 5. — С. 147–149.

## Рецепция французской культуры в России

УДК 94 (47)

В. А. Сомов\*

### ФРАНКОФИЛИЯ

#### В СЕМЬЕ ГРАФА АЛЕКСАНДРА СЕРГЕЕВИЧА СТРОГАНОВА: КОСМОПОЛИТИЗМ И НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ РУССКОЙ АРИСТОКРАТИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ\*\*

Род Строгановых, обладавший огромными богатствами, сыграл заметную роль в русской истории. В XVIII в. Строгановы, только что получившие дворянство, следуя в русле европеизации страны, воспринимали ценности западноевропейской культуры. Французский язык, имевший тогда всемирное значение, служил одним из средств завоевания новой роли в обществе и помогал стать полноправным членом высших кругов, а многолетнее пребывание во Франции способствовало вхождению в ряды европейской элиты. Первым европейцем в роду стал граф А. С. Строганов (1736–1811), с юных лет находившийся под влиянием мыслителей эпохи Просвещения, а позднее усвоивший масонские идеалы. Он получил известность прежде всего как ценитель искусства и меценат. Несколько поколений семьи графов Строгановых, воспитанные за границей, заимствовали дух космополитизма, нашедший выражение во всеобщем увлечении французской культурой. Но франкофилия сосуществовала в них с патристическими чувствами, и этот союз был замечательной особенностью филантропической и просветительской деятельности графа А. С. Строганова и жизни его потомков.

**Ключевые слова:** граф Строганов, эпоха Просвещения, франкофилия, космополитизм, национальное самосознание.

V. A. Somov

*Francophilia in the Family of Count Alexander Sergeevich Stroganov: Cosmopolitanism and National Consciousness in the Russian Aristocracy in the Era of Enlightenment*

The Stroganov family was extremely wealthy and played a notable role in Russian history. In the 18<sup>th</sup> century, the Stroganovs who had just received the noble status, perceived the value of western European culture following the process of the Europeanization of Russia. The French language, which had a global significance at that time, served as one of the means of gaining a new role in the society and helped them to become full members of the highest

---

\* Владимир Александрович Сомов — научный сотрудник Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова, vassom@inbox.ru.

\*\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект №13-03-00109). Автор также благодарит В. С. Ржеуцкого (Deutsches Historisches Institut Moskau) за советы.

quarters. Many years of residence in France, moreover, assisted the entry into the ranks of the European elite. The first European in the family was Count A. S. Stroganov (1736–1811), from his young age, he was influenced by the thinkers of the Enlightenment and later assimilated the ideals of the Freemasons. He became well known as a connoisseur of art and as a patron. Several generations of the Stroganov family, who were educated abroad, adopted the spirit of cosmopolitanism, which they expressed in a general fascination with French culture. But their francophilia co-existed with patriotic feelings and this combination was the particular feature of the philanthropic activities of Count A. S. Stroganov and of his descendants.

**Keywords:** Count Stroganov, the Enlightenment, francophilia, cosmopolitanism, national consciousness.

Род Строгановых, обладавший огромными богатствами, сыграл заметную роль в русской истории и с давних пор был известен своим интересом к отечественной культуре. Его представители строили и украшали храмы, собирали богатые библиотеки. В XVIII в. Строгановы приобрели дворянство, а первым в роду получил графский титул Александр Сергеевич Строганов (1736–1811), который был видной фигурой не только русской, но и европейской культуры эпохи Просвещения. Известный прежде всего как ценитель искусства и меценат, Строганов со страстью приобретал живопись, скульптуру, графику, книги, археологические древности, памятники естественной истории. Все эти предметы размещались в его прекрасном дворце на углу набережной Мойки и Невского проспекта. Этот особняк, который находился в самом центре Петербурга, рядом с императорской резиденцией, часто бывал местом придворных праздников, политических акций, литературных, художественных, музыкальных, научных собраний. Сокровища строгановского дворца, приобретенные в Европе, в основном во Франции, были доступны широкому окружению хозяина, от первых лиц Российской империи до студентов Академии художеств, стали известны петербургскому обществу и тем самым оказали влияние на развитие русской культуры.

Строгановы подолгу жили за границей, особенно во Франции, имели множество знакомств в этой стране. Париж и королевский двор в Версале были тогда одним из главных центров притяжения европейской космополитичной аристократии. Сам граф Александр Сергеевич и представители нескольких поколений его семьи владели разными языками, но в первую очередь были франкоязычны. Александр Сергеевич выучил французский язык в детстве, в процессе постоянного общения с домашними учителями. Уже владея французским, он в 1752 г., в возрасте 16 лет, отправился в Grand Tour, входивший тогда в обязательную программу воспитания молодых аристократов [23]. Его сопровождал гувернер Жан Антуан (Antoine), гугенот, приехавший в Россию из Берлина [29, S. 106–107; 27, p. 22; 8, c. 164–177]. Александр Сергеевич побывал в Германии, два года провел в Женеве, ездил по Италии, несколько месяцев жил в Париже. Путешествие длилось четыре года (1752–1756), и все это время он вел регулярную переписку с отцом, Сергеем Григорьевичем [7, c. 366–467; 27, p. 417–496; 14]. Письма Александра Сергеевича составлены на русском, хотя его отец знал французский язык — это было вызвано не только намерением сохранить национальные традиции, но и возможностью расширить круг читателей писем в петербургском обществе и при дворе, где еще не все владели французским. Известно, что отец с гордостью показывал отчеты своего сына



о пребывании за границей. Сам барон Сергей Григорьевич, видимо, не владел иностранным языком свободно: хотя сохранились его французские письма к Жану Антуану, иногда он просит сына объяснить необходимые сведения своему наставнику. Возможно, в составлении писем ему помогали секретари, одним из которых был французский литератор барон Теодор Анри де Чуди (de Tschoudy), который впоследствии осуществил в Петербурге издание первого русского журнала на французском языке «Caméléon littéraire» [15].

Основной целью поездки Александра Сергеевича за границу было обучение в Женевской Академии (так тогда назывался университет). Строганов слушал лекции на французском (вероятно, индивидуально), он еще не знал латыни, на которой тогда велось преподавание в Женеве. В 1754–1755 гг. Александр Сергеевич совершил длительное путешествие по Италии, где встречался со многими любителями искусства, в т. ч. с французами. Он вращался в академической и в художественной среде, усваивал правила и обычаи Литературной республики и Республики ученых.

В сентябре 1755 г. Александр Сергеевич направился во Францию, где провел несколько месяцев. Цель его путешествия — Париж. По пути он остановился в Лионе, а оттуда снова поехал в Женеву, чтобы познакомиться с Вольтером. Как проходила эта встреча — неизвестно, но сам Александр Сергеевич сообщил отцу, что философ вручил ему полученное из Парижа письмо, в котором говорилось о землетрясении в Лиссабоне, — событии, которое поразило тогда европейцев. В свою очередь, молодой человек послал этот текст в Петербург — так он принял участие в одной из значительных дискуссий своего времени [7, с. 447–448; 14, № 73]. В Париже Александр Сергеевич продолжил занятия. Он встречался в основном с учеными и торговцами, начал приобретать живопись, предметы естественной истории. 23 февраля 1756 г. Строганов писал отцу: «Париж велик и хорош, но в оном весьма трудно иметь знакомство с большим дворянством, такому человеку как я, который не любит играть в карты» [28, с. 485]. Но со временем парижская жизнь все больше увлекала его. Он просил продлить пребывание во французской столице, отец, напротив, настаивал на его отъезде. В сентябре 1756 г. Александр Сергеевич покинул Париж и вскоре, получив известие о смерти отца, вернулся в Россию.

Спустя 15 лет, в 1771 г., граф Строганов снова отправился за границу, на этот раз вместе с женой Екатериной Петровной (урожденной княжной Трубецкой, 1744–1815). Второе пребывание во Франции, в отличие от первого, продлилось более восьми лет, до 1779 г. Теперь Александр Сергеевич — камергер императорского двора и член государственной коллегии иностранных дел [10, с. 7, 76]. Он занимал видное положение в парижском обществе не только как владелец огромного состояния, обладатель высокого придворного и государственного чина, но и благодаря своей образованности, познаниям в науках, литературе и искусствах. По приезде Строгановы обосновались на улице Ришелье (Richelieu), в квартале, где находилась Королевская библиотека, лавки антикваров, книгопродавцев. Неподалеку жили Дидро и Гримм. Александр Сергеевич привез из Петербурга письмо от Фальконе к Дидро. В ответном письме к Фальконе философ сообщал, что графа трудно заставить дома, так как «он беспрестанно в бегах ввиду своего деятельного характера, любознатель-

ности, желая увидеть и научиться» («promené sans cesse par son activité, sa curiosité, le desir de voir et de s'instruire») [26, p. 48–49, 71–72]. Вероятно, Дидро, который собирался ехать в Петербург, расспрашивал Строганова о России. Перед самым отъездом в конце мая 1773 г. философ писал Фальконе: «Я тесно связан с Господином и Госпожой Строгановыми» («Je suis lié étroitement à Mr. et Mad.e de Stroganoff») [26, p. 229–230].

Некоторые сведения о пребывании графа в Париже, его круге общения можно найти в донесениях агентов французских властей, призванных следить за иностранцами, хранящихся в архиве Министерства иностранных дел Франции [21; см. также об этом: 31, p. 131, 137, 145, 310, 430, 493]. В этих донесениях Строганов упоминается прежде всего в разделе «Иностранные посланники», что свидетельствует о его высоком статусе.

Агенты сообщают, что Александр Сергеевич регулярно видится с русскими аристократами, живущими во Франции, посланником князем Барятинским и его родственниками, дипломатами европейских государств, другими иностранцами. Строгановы бывают в салонах мадам Неккер (Necker), маркизы де ля Ферте-Эмбо (de la Ferté-Imbault), дочери мадам Жоффрен (Geoffrin). Они вместе с другими знатными иностранцами посещают театры (Comédie Française, Comédie Italienne), проводят время за картежным столом и развлекаются другими играми («des jeux de sociétés»). Подражая французской аристократии, Строгановы сами держат салон. Александр Сергеевич часто устраивает обеды, ужины и даже концерты в своем загородном доме в Пасси (Passy). Так, 15 января 1779 г. граф

дал концерт и ужин на тридцать персон <...> Картами заправляли банкеты из Пале-Рояль, которые проиграли, а все остальные оказались в выигрыше, за исключением господина графа Строганова» (« a donné un concert et un souper de trente couverts. <...>. Le jeu a été tenu par les banquiers du Palais Royal qui ont perdus; et tout le monde a gagné excepté M. le comte de Stroganow») [21, № 28. Fol. 33 v.].

Вспомним, что в юности граф сожалел о своем неумении играть в карты, которое ограничивало его в контактах с высшим обществом. По-видимому, он так и не освоил игру, но старался соответствовать статусу знатного парижанина.

Строгановский дом стал одним из популярных парижских салонов, наравне с салонами маркизы Дюдеффан (du Deffand), мадам Жоффрен, в нем бывало множество видных гостей. «Русские дамы, которые присутствуют здесь, делают этот дом приятным» («Les Dames Russes qui sont ici rendent la maison agréable»), доносят полицейские агенты [21, № 4. Fol. 77–77v.].

Сам Александр Сергеевич в письмах из Парижа сообщал вице-канцлеру Александру Михайловичу Голицыну о том, как его принимают в Версале, а также новости политической и художественной жизни. Как правило, эти письма на французском, однако именно на русском языке (4/15 февраля 1773), он рассказывает Голицыну об инциденте, когда графиня Екатерина Петровна сумела защитить честь Российской империи:

Жена моя ужинала тому назад с неделю у Дюка Д'Орлеан. За столом сидела она подле некакой старухи, которая начала всякие сумасбродства об России врать. Жена моя с умеренностию на оное отвечала. Дюк Д'Орлеан сведал об оном,

на третий день прислал ко мне с извинением, что в его доме такое неистовство случилось и при том уверить меня, что он навсегда отказал от дома сей бешеной женщине. Сему примеру последовали много знатнейших людей здешняго города и так сия грубиянка почти из всех лутчих домов изгнана [16, Ф. 1263, оп. 1, д. 3323, л. 1–1 об.].

Выбор русского языка в данном случае был явно намеренным. Космополитичный образ жизни мог прекрасно сочетаться с острым чувством патриотизма: граф расценивает себя как представителя Российской империи и чутко относится ко всему, что затрагивает честь его нации.

Связи Строганова во французском обществе, его контакты с европейской элитой были упрочены вступлением в масонство. Он был посвящен в Париже в 1773 г., стал членом нескольких лож и достиг высоких степеней [30, р. 452; 22, р. 520–521]. Масонские ложи, как и парижские салоны, были тем местом, где граф встречал аристократов, политических деятелей, ученых и философов, писателей, художников, скульпторов, музыкантов. В 1778 г. он участвовал в церемонии принятия Вольтера в ложу Девяти Сестер (Loge de Neuf Soeurs). Масонами были близкие ему люди, например художник-пейзажист Гюбер Робер (Robert), а также гувернер его сына Жильбер Ромм (Romme).

В Париже граф посещал лавки антикваров, мастерские художников, академические салоны. Именно тогда были сделаны основные приобретения для его коллекции живописи, на которую он тратил огромные средства. Он покупал предметы искусства не только для себя, но и для своих соотечественников, в том числе для императрицы. Французские художники Жан Батист Грез (Greuze), Элизабет Виже-Лебрен (Vigée-Le Brun) и др. создавали портреты графа и членов его семьи. Композиторы, в их числе знаменитый Гретри (Gretry), посвящали графу и его жене свои сочинения [21, № 3. Fol. 37v.; см. также: 8, с. 19].

Из всех русских аристократов, живших в Париже в то время, граф Строганов был особенно тесно вписан во французское светское общество. На поддержание статуса своего дома он тратил огромные суммы, что существенно расстроило его состояние [31, р. 131, 145, 444–446]. Но Строгановы не спешили покидать Париж и откладывали свой отъезд. Наконец 29 августа 1779 г. они уехали в Россию. По сообщению полицейского агента,

господин Граф уплатил в последние дни 400 тысяч ливров и оставил еще много долгов. Отъезд произвел сильное впечатление на госпожу графиню Строганову, кажется, что здоровье ее пошатнулось из-за этого (M. le comte a payé ces jours derniers plus de 400 000 #, et a encore laissé beaucoup de dettes <...>. Ce départ a fait beaucoup d'effet à Mad<sup>e</sup>. la Comtesse de Stroganow, et sa santé en a même paru alterée). [21, № 30. Fol. 90–91].

Гримм писал Екатерине II 27 октября (7 ноября) 1779 г. об отъезде Строганова:

Долгое пребывание здесь почти натурализовало его, следовательно, он оставил много друзей и о нем многие сожалеют. Он был бы неблагодарен, если бы забыл Париж (Son long séjour l'aurait presque naturalisé ici; il a par consequent laissé beaucoup d'amis et beaucoup de regrets. Il serait ingrat, s'il oubliait Paris) [2, с. 68].

Екатерина в ответ заметила 7 декабря 1779 г.: «Строганов не опасается забыть Париж, у него только это на устах» («Stroganof n'a garde d'oublier Paris: il n'a que cela à la bouche») [4, с. 166].

Grand Tour по Европе и долгая жизнь во Франции дали графу Александру Сергеевичу возможность развить свой литературный и художественный вкус, ознакомиться с новейшими тенденциями науки, искусства и архитектуры. Вернувшись в Россию, он стремится воплотить этот опыт, украшая свой дворец, создавая собственные художественные и научные коллекции, всемерно участвуя в духовной жизни русской столицы, не случайно в Отечестве его ценили прежде всего как любителя искусств и мецената.

Уже после своего первого европейского путешествия Александр Сергеевич становится деятельным членом кружка любителей французской литературы, который объединял русских франкофилов и иностранцев, живущих в Петербурге. Не случайно этот кружок П. Н. Берков назвал «франко-русским салоном» [1, с. 240–262]. Одна из рукописей Строгановского архива — тетрадь для записи выданных книг, позволяет нам получить представление о возможных членах этого сообщества [12, Ф. 18, № 37]. В тетради, где почти все записи сделаны по-французски, зафиксированы имена примерно 50 посетителей дома Строганова, читателей его библиотеки. Это сама Екатерина II, государственные и военные деятели, придворные, дипломаты, ученые, писатели, художники. Почти все книги были на французском языке, а среди авторов мы находим имена д'Аламбера (d'Alembert), Боссюэ (Bossuet), Фенелона (Fénélon), Грессе (Gresset), Гельвеция (Helvetius), Монтескье (Montesquieu), но чаще всего встречается имя Вольтера. Это писатели, о которых тогда говорили при дворе и в высшем обществе, книги, которые вскоре были переведены на русский язык [19].

Литературные интересы самого Александра Сергеевича отражены в тетради, озаглавленной «Дух моего чтения» («Esprit de mes lectures»), которая, судя по многим ошибкам во французском языке, была составлена в юности, возможно, еще во время первой поездки в Европу. В этой рукописи выписки из французских книг распределены в особом порядке, по темам: «De la liberté», «De la Police» и т. д. Авторы — Билефильд (Bilefield), Монтескье (Montesquieu), Фридрих Великий и, конечно, Вольтер [17, Ф. 1278, оп. 1, д. 3, л. 80–110].

Строгановский дворец был открыт для гостей, и французский язык был главным средством общения этого многонационального космополитичного собрания. Ученые из Женевы, Жан-Анри Пикте (Pictet) и Жак Андре Малле (Mallet), которые побывали в Петербурге в 1768–1769 гг., встречали у Строганова много иностранцев. Женевских гостей в доме русского вельможи удивляли смесь людей разного звания и происхождения, множество слуг, в том числе французов, сама атмосфера этих обедов, сочетание свободных речей, простоты в обращении хозяина и азиатской пышности дома [32, р. 97–98, 135, 237–238, 266].

Подобный же контраст замечал спустя много лет, в начале XIX в., граф Адам Чарторыйский. Он писал об А. С. Строганове:

Граф, живший долгое время в Париже, усвоил там навыки, которые представляли резкую противоположность с его старыми московскими привычками. В его

доме говорили о Вольтере, о Дидро, о парижском театре, обсуждали достоинства картин великих мастеров <...> и, наряду с этим, здесь же накрывался огромный стол, и к обеду являлись гости без всякого приглашения, прислуживала целая вереница рабов, а беспорядок в делах выдавал происхождение этих сибирских богатств. <...> Он представлял из себя странную смесь энциклопедиста и русского старого боярина. С умом и речью француза он соединял чисто русский нрав и привычки. <...> В силу природных наклонностей и благодаря убеждениям, заимствованным у французов, граф был либерален в своих воззрениях и стремлениях [19, с. 60–61, 262–263] (Le comte, qui avait longtemps vécu à Paris, y avait pris habitudes qui faisaient un singulier contraste avec ses anciennes coutumes moscovites. On y parlait de Voltaire, de Diderot, du Théâtre parisien, on y discutait le mérite des tableaux des maîtres, dont le propriétaire possédait une riche collection; — et à côté de cela, on voyait dresser une table immense, où l'on venait diner sans y être invité, où l'on était servi par une nuée d'esclaves, — où le desordre des affaires signalait l'origine de ces richesses siberiennes. <...> Il y avait en lui un singulier mélange de l'encyclopédiste et du vieux boyard russe. Il avait l'esprit et le propos français, les moeurs et les habitudes russes. <...> Les penchants naturels du comte et ses opinions françaises étaient donc libéraux en paroles et en voeux [25, с. 45–46, 298–299]).

Парижский опыт оказался особенно полезным, когда в 1800 г. Строганов был назначен директором Императорских библиотек и президентом Императорской Академии художеств — учреждений, которые испытывали значительное воздействие французской культуры. На этих должностях он сменил французского эмигранта графа Шуазель-Гуффье (Choiseul-Gouffier). В подчинении Строганова либо под его покровительством было немало французов. Александр Сергеевич лично способствовал приезду многих из них в Петербург, еще со времени своего Grand Tour он занимался приглашением иностранных специалистов в Россию.

В Петербурге граф издал каталог своей картинной галереи, составленный на французском языке. Работая над ним, граф ориентировался на подобные каталоги французских собраний [33]. Основные приобретения для библиотеки также были сделаны в Париже, хотя она регулярно пополнялась иностранными книгами и в самой России, благодаря сложившейся к концу XVIII в. сети комиссионеров-книготорговцев. В начале XIX в. эта коллекция насчитывала примерно 4 тыс. 800 заглавий, а иностранный фонд, в котором преобладали французские книги, — более 3 тыс. заглавий [5, с. 225; 18, с. 244–245].

В то же время граф всемерно содействовал развитию отечественной культуры. Его личная библиотека стала своеобразным общественным «Кабинетом для чтения». В его доме были оглашены проекты устройства Публичной библиотеки и Собрания, старающегося о переводе иностранных книг. Строганов принял участие в составлении «Словаря Академии Российской...». Позднее он призывал к написанию истории России, заботился о пополнении императорской Публичной Библиотеки русскими книгами, стремился открыть ее для более широких слоев общества [9]. Граф провел значительные реформы в Академии художеств, расширил преподавание научных предметов, а его дворец был открыт для занятий воспитанников Академии, которые учились, копируя предметы его собраний. Многие художественные проекты, реализованные Строгановым в России, происходили из конкретных парижских образцов 1770-х гг. [28, с. 55, 92, 265].

В конце жизни главным делом Александра Сергеевича было строительство Казанского собора, ставшего одним из символов имперской столицы. Создатель этого памятника, воспитанник Строганова, архитектор А. Н. Воронихин, учился по воле графа именно в Париже.

Во Франции родились дети Строганова, здесь же перед отъездом в Россию он нашел воспитателя для своего сына: молодого ученого, поклонника идей Руссо Жильбера Ромма [34]. Граф Александр Сергеевич сам руководил воспитанием сына, так как по возвращении в Россию расстался с женой. В Петербурге графиня Екатерина Петровна увлеклась И. Н. Римским-Корсаковым, фаворитом Екатерины II. По свидетельству французского дипломата Корберона (Corbéron), «Строганов смотрел на эти отношения с парижским спокойствием» («Stroganof voyoit cet arrangement avec la tranquillité parisienne») [24, с. 328]. Графиня Екатерина Петровна, жившая с тех пор отдельно от семьи, хранила самые лучшие воспоминания о Париже. По словам И. М. Долгорукова, «там она беспрестанно была в сообществе Мармонтеля, Вольтера и прочих философов». Скорее всего, графиня преувеличивала свою близость к властителям умов, но можно вполне доверять свидетельству о том, что «она до крайности любила словесность, наипаче французскую, ибо привыкла к тому наречию более, нежели к своему природному» [3, с. 21–22].

Сын Строгановых, граф Павел Александрович, провел во Франции первые 8 лет своей жизни и его первым языком стал французский. Лишь позднее он выучил русский, что входило в программу, составленную совместно его отцом и французом-гувернером. Одним из главных образовательных элементов стало длительное путешествие Павла по России, в ходе которого юноша должен был познакомиться со своей страной и ее культурой до того, как ехать в Grand Tour по Европе. Программа его чтения также включала немало книг на русском языке. В 1786 г. Павел Александрович вместе с Жильбером Роммом проехали через Германию в Женеву и затем во Францию. В начале 1789 г. путешественники отправились в Париж, чтобы изучать естественные и точные науки. Ромм сообщил Александру Сергеевичу, что Павел интересуется также историей и «французской изящной словесностью» («belle littérature française») [35, р. 689]. В соответствии с семейной традицией, отцу из Парижа Павел писал по-русски [28, р. 498–499]. «Будь добрым русским, подчиняйся требованиям страны, где родились все твои», указывал ему отец [11, с. 34]. Когда же Павел Александрович слишком увлекся политическими событиями, ему пришлось — по приказу императрицы и по требованию отца — покинуть Париж. В начале XIX в. он был одним из самых видных государственных деятелей Российской империи, соавтором александровских реформ и участвовал в битвах против наполеоновских войск. В одном из этих сражений, в битве при Краоне (Croaonne) в 1814 г., погиб его сын граф Александр Павлович.

В 1817 г., после смерти Павла Александровича, единственной наследницей огромных строгановских владений стала его вдова, графиня Софья Владимировна (1775–1845). В детстве она много путешествовала за границей, несколько лет жила во Франции со своей матерью Натальей Петровной Голицыной, знаменитой «усатой княгиней» («princesse moustache»), которая славилась галломанией. В результате подобного воспитания Софья Владимировна не-

достаточно знала русский язык, всю жизнь даже с членами своей семьи переписывалась по-французски.

Графиня продолжила семейные традиции благотворительности, уделяла внимание просвещению крестьян, населявших ее земли. Она привела в порядок доставшееся ей расстроенное хозяйство, следила за состоянием дворцов. Именно Софья Владимировна поручила заново описать семейную библиотеку. КATALOGИ, составленные по ее распоряжению, почти все выполнены на французском языке. Графиня много читала, она создала специальные коллекции для себя самой: «моя малая библиотека» («*ma petite bibliothèque*»), «моя сельская библиотека» («*ma bibliothèque de la campagne*»), etc. [5, с. 225]. В письмах Софьи Владимировны к дочерям часто идет речь о литературе, занятиях языками, не только иностранными, но и церковнославянским [13, Ф. 669, № 54, л. 4, 6]. Возможно, эти рассуждения графини Строгановой являются одновременно и отзвуком дебатов того времени, нашедших выражение в литературной галлофобии, и отражением семейной традиции.

\* \* \*

В XVIII в. Строгановы, как и другие русские аристократы, следуя в русле европеизации страны, восприняли ценности западноевропейской культуры. В их семье этот процесс следовал за приобретением нового социального статуса, т. е. получением дворянства. Французский язык, имевший тогда всемирное значение, служил одним из средств завоевания новой роли в обществе и помогал стать полноправным членом высших кругов, а многолетнее пребывание во Франции способствовало вхождению в ряды европейской элиты. Первым европейцем в роду Строгановых стал граф Александр Сергеевич, с юных лет находившийся под влиянием мыслителей эпохи Просвещения, а позднее усвоивший масонские идеалы. Несколько поколений этой славной семьи, воспитанные за границей, заимствовали дух европейского космополитизма, нашедший в то время выражение во всеобщем увлечении французской культурой. Но франкофилия сосуществовала в них с патриотическими чувствами, и этот союз был замечательной особенностью филантропической и просветительской деятельности графа Александра Сергеевича Строганова и жизни его потомков.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Берков П. Н. Ломоносов и литературная полемика его времени. — М.; Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1936.
2. Гримм Фр.-М. Письма Гримма к императрице Екатерине II / Изд. Я. К. Гротом. — СПб.: Типография императорской Академии наук, 1885 (Сб. ИРИО. Т. 44).
3. Долгоруков И. М. Капище моего сердца или словарь всех тех лиц, с коими я был в разных отношениях в течение моей жизни / Изд. подготовил В. И. Коровин. — М.: Наука, 1997.
4. Екатерина II Письма императрицы Екатерины II к Гриму / Изд. Я. К. Гротом. — СПб.: Типография императорской Академии наук, 1878. (Сб. ИРИО. Т. 23).

5. Елагина Н. А., Сомов В. А. Каталоги библиотеки графов Строгановых в отделе рукописей РНБ (К вопросу о реконструкции строгановского книжного собрания) // Западноевропейская культура в рукописях и книгах Российской национальной библиотеки. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. — С. 222–235.

6. Кузнецов С. О. Не хуже Томона: Государственная, меценатская, собирательская деятельность рода Строгановых в 1771–1817 гг. и формирование имперского облика С.-Петербурга. — СПб.: Нестор, 2006.

7. Кузнецов С. О. Пусть Франция поучит нас «танцевать». — СПб.: Нестор, 2003.

8. Кузнецов С. О. Путешествие в Европу 1752–1757 гг. Ж. Антуана и барона А. С. Строганова // Франкоязычные гувернеры в Европе XVII–XIX вв. / Под редакцией А. В. Чудинова и В. С. Ржеуцкого. — М.: ИВИ РАН, 2011. — С. 164–177.

9. Ландер И. Г.; Михеева Г. В. 1800–1811: Александр Сергеевич Строганов // История библиотеки в биографиях ее директоров: 1795–2006. — СПб., 2006. — С. 31–49.

10. Месяцослов с росписью чиновных особ в государстве на лето от Рождества Христова 1778. — СПб.: При Имп. Академии наук, [1778].

11. Николай Михайлович, вел. кн. Павел Александрович Строганов: Историческое исследование эпохи Александра I. — СПб.: Тип. Экспедиции заготовления государственных бумаг, 1903. — Т. 1.

12. Отдел рукописей Библиотеки Российской Академии наук. — Ф. 18.

13. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. — Ф. 669.

14. Писаренко К. А. Из семейной хроники рода Строгановых: Письма барона А. С. Строганова отцу из-за границы. 1752–1756 г. // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. — М.: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 2005. — [Т. XIV]. — URL: <http://feb-web.ru/feb/rosarc/default.asp?feb/rosarc/rae/rae.html> (дата обращения: 14.02.2014).

15. Ржеуцкий В. С. В тени Шувалова: Французский культурный посредник в России барон де Чуди // Новое литературное обозрение: Теория и история литературы, критика и библиография. — 2010. — № 5 (105). — С. 91–124.

16. Российский государственный архив древних актов. — Ф. 1263.

17. Российский государственный архив древних актов. — Ф. 1278.

18. Сомов В. А. «Кабинет для чтения» графа А. С. Строганова (Иностранный фонд) // Век Просвещения. — М.: Наука, 2006. — Вып. 1. — С. 232–269.

19. Сомов В. А. Круг чтения петербургского общества в начале 1760-х годов (Из истории библиотеки графа А. С. Строганова) // XVIII век. — Сб. 22. — СПб.: Наука, 2002. — С. 200–234.

20. Чарторыйский А. Мемуары князя Адама Чарторижского. — М.: К. Ф. Некрасов, 1912. — Т. 1.

21. Ministère des Affaires étrangères. Archives diplomatiques. Sér. Contrôle des étrangers.

22. Bacounine T. Répertoire biographique des francs-maçons russes (XVIIIe et XIXe siècles). — Paris: Institut d'études slaves, 1967.

23. Berelowitch Wl. La France dans le «Grand Tour» des nobles russes au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle // Cahiers du Monde russe et soviétique. — XXXIV (1–2). Janvier-juin 1993. — P. 193–210.

24. Corberon M. D., baron de. Un diplomate français à la cour de Catherine II, 1775–1780: journal intime du chevalier de Corberon... / Publié d'après le manuscrit original, avec une introduction et des notes par L.-H. Labande. — Paris: Plon-Nourrit et cie, 1910. — Т. 2.

25. Czartoryski A. Mémoires du prince Adam Czartoryski et correspondance avec l'empereur Alexandre Ier. — Paris: E. Plon, Nourrit et cie, 1887. — Т. 1.



26. Diderot D. Correspondance. — T. XII (Janvier 1772 — Juin 1773) / Recueillie, établie et annotée par Georges Roth — Paris: Les Éditions de Minuit, 1965.. — T. 12.
27. Les Français en Russie au siècle des Lumières: Dictionnaire des Français, Suisse, Wallons et autres francophones en Russie de Pierre le Grand à Paul I<sup>er</sup> / Sous la direction de Anne Mezin & Vladislav Rjéoutski. — Ferney-Voltaire: CIEDHS, 2011. — T. 2.
28. Jaeger S. Alexander S. Stroganov (1733–1811): Sammler und Mäzen in Russland der Aufklärung. — Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2007 — (Studien zur Kunst. 5).
29. Kämmerer J. Russland und die Hugenotten im 18. Jahrhundert (1689–1789). — Wiesbaden: in Kommission bei Otto Harrassowitz, 1978. — (Schriften zur Geistesgeschichte des Östlichen Europa / herausgegeben von Hans Georg Beck, Alois Schmaus, Georg Stadtmüller und Edgar Hösch. Bd. 13).
30. Le Bihain A. Francs-maçons parisiens du Grand Orient de France (Fin du XVIIIe siècle). — Paris: Bibliothèque nationale, 1966.
31. Lilti A. Le monde des salons: Sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle. — Paris: Fayard, 2005.
32. Pictet J.-L.; Mallet J. A. Deux astronomes génois dans la Russie de Catherine II. Journaux de voyage en Laponie russe de Jean-Louis Pictet et Jacques-André Mallet pour observer le passage de Vénus devant le disque solaire 1768–1769 / Publiés par Jean-Daniel Candaux, etc. — Ferney-Voltaire, CIEDHS, 2005.
33. Stroganov A. S. Catalogue raisonné des tableaux qui composent la collection du comte A. de Stroganoff. — Saint-Pétersbourg, de l'imprimerie du Corps des cadets Nobles, 1793.
34. Tchoudinov A. Un adepte de Rousseau en Russie: Gilbert Romme, éducateur du comte Pavel Stroganov // Le précepteur francophone en Europe (XVIIe — XIXe siècles) / Sous la direction de Vladislav Rjéoutski et Alexandre Tchoudinov. — Paris: L'Harmattan, 2013. — P. 295–318.
35. Tchoudinov A. Quatre lettres de Gilbert Romme et de Pavel Stroganov écrits de Paris en 1789–1790 // Les Archives de l'Est et la France des Lumières: Guide des archives et inédits / Sous la direction de Georges Dulac et Sergueï Karp. — Ferney-Voltaire: CIEDHS, 2007. — P. 682–695.

## ТРАКТАТ «О ДУХЕ ЗАКОНОВ» МОНТЕСКЬЕ КАК ОБЪЕКТ ЛИТЕРАТУРНОЙ ПОЛЕМИКИ В РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII В.

Рецепция творчества Ш.-Л. Монтескье в России во второй половине XVIII в. представляет собой противоречивый процесс, в котором соединяются апологетические и полемические тенденции. В статье рассматриваются парадоксы восприятия идей и текстов французского просветителя сквозь призму трех фигур: Ф.-Г. Штрубе де Пирмона, императрицы Екатерины II и князя М. М. Щербатова. Объектом анализа является проблема деспотизма в России, заявленная в трактате «О духе законов». Позиция, занимаемая российскими критиками Монтескье в отношении данной проблемы, определяется их специфическим положением и писательским намерением.

**Ключевые слова:** Монтескье, рецепция, Россия, деспотизм.

*E. N. Vasileva*

*Montesquieu's «Spirit of Laws» as a Cause of Literary Polemics in Russia  
at the Second Half of the XVIII Century*

The reception of Montesquieu's works in Russia at the second half of the XVIII century appears as contradictory process including apologetic and polemic tendencies. The article deals with the paradoxes of French encyclopedist's ideas and works reception in the light of three Russian personalities: F.-H. Strube de Piermont, the Empress Catherine the II and the prince M. M. Scherbatov. The main theme is the analyze of the problem of despotism in Russia stated in the tractate «The Spirit of Laws». The singular position of Montesquieu's censors is defined by their specific status and author's intention.

**Keywords:** Montesquieu, reception, Russia, despotism.

На протяжении второй половины XVIII столетия Ш.-Л. Монтескье пользовался абсолютным авторитетом в просвещенных кругах России: сочинения французского философа входили в обязательный круг чтения русской аристократии, активно переводились на русский язык, включались в университетские

---

\* Екатерина Николаевна Васильева — кандидат филологических наук, ассистент кафедры истории зарубежных литератур Санкт-Петербургского государственного университета, [katia\\_vasilyeva@mail.ru](mailto:katia_vasilyeva@mail.ru).

курсы по юриспруденции. Впрочем, творчество Монтескье не было принято в России с однозначным энтузиазмом, вызвав и немало критических откликов. Одна из причин того — выведенный на страницах его главных сочинений образ России как страны деспотизма и рабства. Подобные идеи, высказанные одним из наиболее авторитетных мыслителей Просвещения, не могли способствовать укреплению престижа страны, которая позиционировала себя как просвещенная монархия и рассчитывала на важную роль на международной политической сцене. Неудивительно, что чтение в частности «Духа законов» послужило для некоторых писателей и мыслителей толчком к критическому осмыслению отдельных реалий российской действительности, прежде всего проблем свободы и равенства. Авторы, писавшие в России о Монтескье, придерживались порой совершенно разных взглядов на его творчество, и оттого их сочинения вызвали неодобрительные реакции оппонентов. И хотя речь не идет об открытой полемике, мы имеем в итоге ряд текстов, которые вступают в диалог, обнаруживая очевидную идейную взаимосвязь. Рассмотрим эти тексты и наметим лишь некоторые тенденции в дискуссии вокруг темы деспотизма и рабства в России.

В 1760 г. в Петербурге вышла книга под названием «Российские письма», без указания имени автора и места издания. От лица анонимного автора, которым оказался Фридрих Генрих Штрубе де Пирмон, профессор юриспруденции и политики Петербургской Академии наук [см. 3], в «Предуведомлении издателя» было заявлено, что данная книга имеет очевидное преимущество перед сочинениями тех ее предшественников, которые «до сего дня отваживались сражаться с этим опасным писателем» [14, с. 6], т. е. Монтескье. В частности, основным достоинством книги признавался тот факт, что автору удалось найти у Монтескье и показать «неточности, ложные умозаключения и толкования, которые ускользнули от этого великого человека, более старающегося о деле, которое он взялся защищать» [14, с. 6]. Автор, утверждая, что в трактате «О духе законов» Монтескье дал несообразную с действительностью картину русской жизни, тем самым ставил под сомнение авторитет французского мыслителя. По выражению автора «Российских писем», Монтескье критиковал Россию, не зная ее. Монтескье, который действительно никогда не бывал в России, черпал свои знания о ней преимущественно из сочинений иностранных путешественников, которые, по словам Штрубе де Пирмона, нередко сообщали заведомо ложные сведения и потому не достойны доверия.

За несколько лет до появления «Российских писем» Штрубе де Пирмон уже указывал на ошибочность представлений Монтескье о России. В небольшой работе «Слово о начале и переменах российских законов» он (одним из первых) предпринял попытку исследования истоков российского законодательства, сетуя на неизученность предмета и объясняя этим обстоятельством свое обращение к иностранным источникам. Впрочем, по выражению Штрубе де Пирмона, зарубежные авторы сами не имели о российских законах «довольного понятия», почему и «подражания недостойны» [7, с. 2]. В качестве примера он приводил сокращенную цитату из «Духа законов», в которой Монтескье резко осуждает законы Российской империи: «Подданные сей империи... пишет он, не могут вывозить имения своего без дозволения. Вексели, которые подают

способ к переводу денег из одного в другое государство, и самая коммерция противна их законам» [7, с. 2]. По мнению Штрубе де Пирмона, «нет сего не сходнее с истинною [sic]; и видно, что сей писатель мало имел попечения в приобретении себе знания о коммерции и законах сей империи» [7, с. 2].

Негодование Штрубе де Пирмона объясняется тем, что Монтескье использовал этот пример в качестве аргумента в пользу тезиса о деспотическом характере российского государства. По логике «Духа законов» всякое государство, которое препятствует развитию торговли, является деспотическим. Штрубе де Пирмон принципиально не согласен с подобным определением формы государственного правления в России. По его словам, российское правление является не «собственно деспотическим», а монархическим. Именно эта мысль и будет положена в основу «Российских писем». Замысел книги сам автор определил так: «доказать, что Империя, ради которой [он] взялся за перо, во все времена была истинной монархией» [14, с. 194]. Штрубе де Пирмон убежден, что автор «Духа законов» дает ошибочное определение российскому правлению потому, что неоправданно смешивает четыре по сути различных способа правления: истинный деспотизм, абсолютную монархию, тираническое правление и то, которое он называет варварским или беспорядочным [14, с. 91].

На самом деле, обвиняя автора «Духа законов» в ошибочном смешении различных форм деспотического правления, Штрубе де Пирмон ошибается сам: в действительности Монтескье говорил о том, что, в отличие от азиатских стран (например, Персии или Турции), деспотизм в России невозможно вывести из природы ее климата. Россия по своему географическому положению является северной европейской страной, поэтому и природа деспотизма в этой стране иная, нежели в жарких азиатских странах [см. 5, 6]. Монтескье одним из первых стал объяснять деспотизм и варварство России влиянием внешних факторов, которыми были, по его мнению, татаро-монгольское нашествие, завоевание Сибири и последовавшее смешение московитов-европейцев с дикими сибирскими народами. Эти народы принесли с собой в Московию не только дикие нравы и обычаи, но и образ правления. Варварство и деспотизм, противоречащие природе климата Московии, не могли самостоятельно зародиться на этой территории. Не случайно, говоря о социальных преобразованиях Петра I, Монтескье обращает внимание на тот факт, что московиты, несмотря на свою приверженность древним обычаям, с неожиданной легкостью и быстротой приобщились к европейской цивилизации. По мнению автора «Духа законов», это объясняется тем, что московиты принадлежат к ней исторически: «Преобразования облегчались тем обстоятельством, что существовавшие нравы не соответствовали климату страны и были занесены в нее смешением разных народов и завоеваниями. Петр I сообщил европейские нравы и обычаи европейскому народу с такой легкостью, которой он и сам не ожидал» [10, т. 1, с. 467–468]. Такое нетрадиционное решение проблемы российского деспотизма существенно смягчало в целом негативную оценку социально-политической действительности России. Но Штрубе де Пирмон не сумел воспользоваться этим примечательным аргументом, полагая высказывания Монтескье о власти климата «оскорбительными и легкомысленными».

Вскоре после своего выхода в свет «Российские письма» Штрубе де Пирмона привлекли внимание великой княгини Екатерины Алексеевны, будущей императрицы Екатерины II. На полях книги будущая императрица оставила собственноручные замечания на французском языке, однозначно свидетельствующие о том, что книга немецкого профессора, написанная с целью защищать российское правление, вызвала у нее крайнее раздражение [см. 4; 15]. Имя автора было ей, по всей видимости, неизвестно, так или иначе она сочла единственно приемлемым для него пренебрежительное наименование «опровергатель»: «Наш опровергатель не заслуживает, чтобы его именовали как-нибудь иначе, у него нет ни таланта, ни знания, ни опыта, крайне возмутительно мериться силами с господином Монтескье...» [14, с. 216]. Очевидно, что сама затея подвергнуть критике великое творение одного из наиболее авторитетных и наиболее чтимых ею авторов представлялась будущей Екатерине II недопустимой.

В первую очередь обращает на себя внимание реакция великой княгини на определение формы правления в России, данное автором «Российских писем». Власть российских правителей, по словам Штрубе де Пирмона, является не «собственно деспотической», но «истинно монархической», однако Екатерина Алексеевна усматривает в этом лишь сознательное внесение терминологической неясности: «Сударь спорит из-за слова, но не из-за самой вещи» [14, с. 197]. Этим кратким высказыванием будущая императрица, по сути, подтверждает тезис Монтескье о деспотическом характере нынешнего политического устройства России. Последующие пометы на полях также подтверждают ее солидарность с французским философом, который усматривал прямую взаимосвязь между размерами государства и установленной в нем формой правления. По мысли Монтескье, обширная территория, занимаемая Российской империей, является той самой «особой причиной», которой объясняется необходимость деспотического правления в России и невозможность иной формы правления. На заднем форзаце «Русских писем» рукой великой княгини записаны слова, резюмирующие позицию Монтескье:

Столь обширная империя, как Россия, погибла бы, если бы в ней была установлена какая-нибудь иная форма правления, помимо *деспотизма*, поскольку только один может с необходимой быстротой отреагировать на нужды отдаленных провинций, всякая иная форма правления нарушила бы промедлением эту работу, которая придает жизнь всему (курсив мой. — Е. В.) [14].

С момента восшествия на престол в 1762 г. понятие «деспотизм» начинает приобретать все более конкретные очертания собственной политики Екатерины II. В ее знаменитом «Наказе», вышедшем в 1767 г. и предназначенном не только для внутреннего использования (как руководство к мудрому устройству государства), но и для внешнего (для распространения в Европе с целью утвердить свой образ как просвещенного монарха), в первую очередь, обращает на себя внимание очевидное стремление автора уклониться от употребления слова «деспотизм». Так, для обозначения формы правления в России используется термин «самодержавие», реже — «единоначалие». Высказывание Монтескье о взаимозависимости формы правления и размеров территории

страны, однажды уже воспроизведенное ею на полях «Российских писем», вновь звучит в «Наказе», но с одной сознательно допущенной неточностью:

Пространное государство предполагает *самодержавную* власть в той особе, которая оным правит. Надлежит чтобы скорость в решении дел, из дальних стран присылаемых, награждала медление отдаленностию мест причиняемое (курсив мой. — Е. В.) [2, с. 3].

Принципиально также, что на протяжении всего документа Екатерина II говорит о самодержавной власти в тех словах и выражениях, которые Монтескье использовал для описания власти монархической.

Впервые на эту особенность екатерининского «Наказа» обратил внимание князь Михаил Михайлович Щербатов в своей книге «Замечания на Большой наказ Екатерины» [см. 11]. «Замечания», составленные еще в 1773 г., но оставшиеся в рукописи вплоть до 30-х гг. XX в., интересны не только тем, что являются самым ранним исследованием источников «Наказа», но и тем, что содержат, помимо обстоятельного анализа заимствований из «Духа законов» Монтескье, собственные комментарии Щербатова по наиболее спорным вопросам. В отличие от Штрубе де Пирмона и императрицы Екатерины, князь Щербатов не ищет нейтральных средств выражения для обозначения государственного устройства России, открыто говоря об «абсолютной» и даже «деспотической» власти российских государей. Щербатов упрекает Екатерину II, прежде всего, в сознательной подмене понятий, т. е. в том же, в чем незадолго до того сама она упрекала автора «Российских писем». Для Щербатова «самодержавная власть» Екатерины II ничем не отличается от собственно деспотического правления. Он открыто выступает против всякой формы абсолютного правления независимо от его наименования, а также опровергает тезис о географических причинах деспотического правления в России, заимствованный Екатериной II у Монтескье. Отдавая свое почтение французскому философу — «сему мудрому мужу», Щербатов ставит под сомнение идею о взаимозависимости абсолютного правления и обширности территории: «Чтобы великое государство требовало необходимо самодержавной власти, сие есть проблема, еще принадлежащая к решению» [8, с. 21]. Для подтверждения своей мысли он приводит пример огромной Римской империи, которая, будучи республикой, «не взирая на свое пространство, не токмо правила отдаленными странами, содержала в тишине и спокойстве вновь покоренные народы, но еще ежедневно и области свои расширяла» [8, с. 22].

Идея исторической принадлежности России к европейскому континенту, о которой говорил Монтескье в своем трактате, напротив, была воспринята с очевидным энтузиазмом императрицей Екатериной, которая сделала эту идею основной в своем «Наказе». Глава первая «Наказа» открывается положением: «Россия есть европейская держава» [2, с. 2]. Между тем для князя Щербатова это положение составляет один из основных пунктов полемики. По мнению автора «Замечаний», уже с чисто географической точки зрения относить Россию к европейским странам неверно. Таким образом, идея Монтескье о том, что Петр I сообщил европейские нравы и обычаи европейскому народу и что, следовательно, успеху петровских преобразований способствовал сам климат

России, представляется ему заблуждением, возникшим вследствие недостаточного знания русских обычаев:

Но сохраняя все почтение к сему знаменитому писателю, кажется можно со справедливостию противуречить сей его мысли, и как мы известнее чужестранного о древних наших обычаях, то можем сказать, что они сходственнее новых с нашим климатом были [8, с. 19].

В отличие от Монтескье и Екатерины II, Щербатов признавал самобытность России, хотя и не считал ее преимуществом. В специфической русской культуре писатель усматривал одну из причин отсталости России по сравнению с собственно европейскими странами.

Являясь, вслед за Монтескье, сторонником предпринятой Петром I «европеизации» России, Щербатов, однако, неоднозначно оценивал петровские реформы. При несомненной ценности преобразований, произведенных Петром в практических сферах, реформы имели один существенный недостаток, последствия которого стало возможным оценить в полной мере лишь при потомках Петра — современниках Щербатова. Именно тогда обнаружилось, что петровские реформы, во многом имевшие целью «грубые, древние нравы смягчить» [9, с. 17], напротив, оказали на нравы самое губительное воздействие. Эта тема подробно раскрыта Щербатовым в трактате «О повреждении нравов в России» (1786–1787).

Известно, что значительную роль в смягчении нравов Монтескье отводил женщине. По мнению французского писателя, процесс раскрепощения женщины, начатый Петром I, должен был способствовать преобразованию русского общества и, как следствие, смягчению политических «нравов», т. е. переходу к более мягкой форме правления. По мысли Монтескье, если женщины в России были прежде «затворницами и в известном смысле рабынями», то Петр I призвал их ко двору, и они «тотчас же полюбили новый образ жизни» [10, т. 1, с. 467]. Вторя Монтескье, Щербатов говорит:

[Петр] учредил разные собрания, где женщины, до сего отделенные от общения мужчин, вместе с ними при веселиях присутствовали. Приятно было женскому полу, бывшему почти до сего невольницами в домах своих, пользоваться всеми удовольствиями общества... [9, с. 18].

В действительности Щербатов использует аргументы Монтескье лишь для того, чтобы вывернуть их наизнанку, ибо, по мнению Щербатова, мера по раскрепощению женщины принесла России больше вреда, нежели пользы [см. 13]. Получив доступ к свободному «сообщению мужчин», женщины, «до того нечувствующия своей красоты, начали силу ея познавать, стали стараться умножать ее пристойными одежаниями, и более предков своих распростерли роскошь в украшениях» [9, с. 18]. Вскоре тяга к роскоши распространила свое влияние повсеместно, заняв, вместе с другими зародившимися вследствие петровских преобразований пороками, место прежней грубости нравов. В исследовании «Законодательство и нравы в России XVIII в.» (1885), посвященном в том числе и влиянию петровских преобразований на нравы русского общества XVIII в., В. А. Гольцев говорит, что введение женщины

в общество и учреждение ассамблей имели губительное воздействие прежде всего на нравственность:

Петр Великий принес великую услугу развитию русского общества освобождением женщины из ее домашнего заключения; но он испортил благотворные последствия этой меры, вводя женщину в общество пьяных, разнузданных людей, заставляя ее принимать участие в самых грубых увеселениях [см. 1].

По мысли Щербатова, «повреждение нравов» происходит в первую очередь при дворе, откуда затем распространяется в народе. Плохой пример своим поданным подал сам Петр I, отправив свою первую супругу Евдокию Лопухину в монастырь и женившись на Екатерине. Этот жест вместе с раскрепощением женщины наносил тяжелый удар по старому семейному укладу. От царствования Петра II осталось в памяти лишь то, что «неисправленная грубость с роскошью и распутством соединилась» [9, с. 39]. В правление Елизаветы Петровны, помимо роскоши, распространение получила практика развода, а незаконное рождение перестало быть препятствием к получению дворянства. Исправлению нравов не мог содействовать ни Петр III, «быв сам с излихвой поврежден» [9, с. 68], ни даже Екатерина II, которая, хоть и обладала достаточными достоинствами, необходимыми для управления государством, своим примером окончательно уничтожила в женщине представление о добродетели.

Для Монтескье существует еще одна причина, которая удерживает Россию в тисках деспотизма: рабство. Штрубе де Пирмон, который в своем опровержении «Духа законов» отрицал деспотический характер власти российских правителей, тем не менее не стремился опровергнуть факт существования крепостного права в России, и даже настаивал на его необходимости. По словам автора «Российских писем», рабство существовало во все времена и как таковое нисколько не противоречит ни законам разума, ни правилам справедливости. Существование рабства, напротив, представляется ему закономерным. В то время как автор «Духа законов» полагает людей равными от рождения, Штрубе де Пирмон видит корни рабства в самой природе общества, которому чуждо равенство [см. 12]. В обществе, по выражению автора «Русских писем», «должны быть люди, которые хотят быть в услужении, и люди, которые хотят, чтобы им прислуживали» [14, с. 83]. Более того, Штрубе де Пирмон говорит о том, что рабство, хоть и «лишает крепостного большого количества удобств и жизненных прекрас», ставя его «ниже прочих человеческих существ», взамен «не дает ему погибнуть или жить еще более убого» [14, с. 27]. Расценивая рабство как средство защиты крепостных от гибели, которой они не избежали бы на свободе, Штрубе де Пирмон, по сути, выдвигает идею полезности рабства.

Надо признать, что книга Штрубе де Пирмона не лишена критических достоинств. В частности, автор «Российских писем» справедливо удивляется тому факту, что в рассуждение Монтескье о природном равенстве всех людей закрадывается мысль о «естественном рабстве». Вопреки общей логике «Духа законов» Монтескье говорит о том, что есть страны, где рабство менее противно разуму: жаркий климат этих стран «настолько истощает тело и до того обессиливает дух», что только рабское положение способно подвинуть человека на труд [10, т. 1, с. 394–395]. В этих странах рабство естественно,



т. к. основано на климатических причинах. Для других стран оно бесполезно, поскольку там нет такой работы, которую не могли бы выполнить свободные люди. Противоречивая логика Монтескье кажется Штрубе де Пирмону до того возмутительной, что, перефразируя своего оппонента, он утверждает: свобода, которая необходима для одних стран, в других странах бесполезна, поскольку там любую работу могут выполнить рабы.

Выпад против Монтескье и высказывание о бесполезности свободы были расценены Екатериной II как настоящая апология рабства. На полях своего экземпляра «Российских писем» она оставила запись: «Древний грек или римлянин сказал бы, что эта книга — позор для человеческого разума, восхваление рабского состояния! Отчего же автор сам не продаст себя в рабство?» [14, с. 82]. Позднее деликатное положение императрицы вынудит Екатерину II занять более умеренную позицию. С одной стороны, некоторые ее либеральные инициативы (конкурс Вольного экономического общества о крестьянской собственности) свидетельствуют об озабоченности проблемой возможного послабления крепостной зависимости в России. С другой — с течением времени понимание неизбежности рабства только укрепляется: рабство обусловлено самой структурой общества, которое не сможет функционировать должным образом, если в нем не будет соблюдено равновесие между теми, кто находится в услужении, и теми, кому прислуживают. Эта идея, созвучная высказыванию Штрубе де Пирмона, составляет предмет статьи 250 «Наказа»: «Гражданское общество, так как и всякая вещь, требует известного порядка. Надлежит тут быть одним, которые правят и повелевают, а другим — которые повинуются» [2, с. 74].

Для русского общества второй половины XVIII в. идея освобождения крестьян была слишком смелой и преждевременной инициативой. Князь Щербатов, убежденный защитник привилегий родовитого дворянства, выступил в Комиссии по составлению проекта нового уложения как яростный противник изменения зависимого положения крестьян в России. Щербатов вполне сочувственно отзывался о вольности вообще, полагая приведение человека в неволю «мучительским деянием», как о том сказано в примечании к статье 253 «Наказа»: «Потому что всякое приведение в неволю есть мучительство, а всякое деяние мучительское приумножает мучительство мучителя» [8, с. 50]. Однако применительно к России освобождение крестьян, а также и наделение их собственностью представлялось писателю вряд ли возможным и даже опасным для государства. По мысли Щербатова, такой необходимости в наделении русских крестьян собственностью никогда прежде не возникало, ибо «крестьяне до нынешних времен и не чувствовали, что сие не собственное их было» [8, с. 55]. Изменение же существующих связей между помещиком и крестьянином неизбежно должно было привести к бунтам, говорит Щербатов. По его словам, Пугачевское восстание, как и многочисленные случаи убийства помещиков своими крестьянами, показало, что последние «более никакой свободы недостойны, и что всякое разрушение древней власти помещичей над крестьянами может великое разорение и гибель государству принести» [8, с. 56]. Крепостничество Щербатов считает вынужденным условием поддержания порядка и безопасности в государстве. Вместе с тем — и в этом позиция Щербатова схожа с позицией Штрубе де Пирмона — подневольное

состояние крестьянина обеспечивает его собственную безопасность, поскольку крестьянин нуждается в опеке и надзоре.

Сочинения Штрубе де Пирмона, Екатерины II и князя Щербатова являются собой примеры различных, иногда прямо противоположных тенденций в восприятии творчества Монтескье в России второй половины XVIII в. Если «Российские письма» — это классический образец литературного опровержения со свойственными для этого жанра натянутостью аргументов и предвзятостью суждений, то позиция Екатерины II, заявленная в комментариях к «Российским письмам» и «Наказе», напротив, представляется апологией политической и философской мысли Монтескье. Пожалуй, наименее предвзятой, хотя и не лишённой некоторых уязвимых мест, выглядит точка зрения князя Щербатова, сочетающая в себе элементы как одобрения, так и критики. Очевидно, что позиция каждого автора обусловлена спецификой его положения и писательского намерения. Натянутая враждебность по отношению к Монтескье и отчетливо пророссийский пафос книги Штрубе де Пирмона, скорее всего, объясняется угодливым стремлением автора-иностранца защитить интересы страны, которая дала ему возможность сделать успешную университетскую и дипломатическую карьеру. Не менее натянутая абсолютизация отдельных положений теории Монтескье у Екатерины II определяется в первую очередь политическими целями — созданием благоприятного образа России в Европе и утверждением ее репутации как просвещенной монархии. Относительную объективность князя Щербатова следует связывать с его незаинтересованностью историка, не предназначавшего свои труды для публикации. Так или иначе, многообразие откликов на «русские страницы» «Духа законов» свидетельствует о парадоксе. Россия не входила в число приоритетных интересов Монтескье, и Монтескье не был создателем негативного образа России в просветительской литературе, имея собственный оригинальный взгляд на нее. Вместе с тем именно ему принадлежала одна из ведущих ролей в распространении и укреплении представлений о России как стране деспотизма и рабства. Полемика вокруг трактата «О духе законов» — это еще и свидетельство исторической чуткости Монтескье, с точностью обозначившего наиболее острые и актуальные проблемы российской социально-политической действительности, вытекающие из особого географического положения России и особенностей ее истории, которые, по мнению писателя, и определили ее двойственный — одновременно западный и восточный — характер. Участвуя в полемике вокруг образа России в трактате «О духе законов», авторы вкладывали свою лепту в разработку более глобальной темы — национальной идентичности, которая в полной мере будет раскрыта уже в середине XIX в. в споре славянофилов и западников.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гольцев В. А. Законодательство и нравы в России XVIII века // Петр Великий: Pro et contra. Личность и деяния Петра I в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. — СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2003. — С. 553–571.

2. Наказ императрицы Екатерины II, данный Комиссии о сочинении проекта нового уложения / Под ред. Н. Д. Чечулина. — СПб., 1907.
3. Пекарский П. П. История Академии Наук в Петербурге. — СПб.: Отделение рус. яз. и словесности Академии наук, 1870.
4. Пыпин А. Н. Екатерина II и Монтескье // Вестник Европы. — 1903. — № 5. — С. 272–300.
5. Тарановский Ф. В. Заметки о Монтескье. — Ярославль: типография Губернского правления, 1913.
6. Тарановский Ф. В. Монтескье о России (к истории «Наказа» императрицы Екатерины II) // Труды русских ученых за границей / Под ред. проф. А. И. Каминка. — Берлин: Слово, 1922. — Т. 1.
7. Штрубе-де-Пирмон Ф. Г. Слово о начале и переменах российских законов. — СПб.: печатано при Императорской Академии наук, [1756].
8. Щербатов М. М. Замечания на Большой наказ Екатерины // Щербатов М. М. Незданные сочинения. — М., 1935.
9. Щербатов М. М. О повреждении нравов в России. — СПб.: В. Врублевский, 1906.
10. Montesquieu Ch.-L. De l'Esprit des Lois. Chronologie, introduction, bibliographie par Victor Goldschmidt. — Paris: Flammarion, 1979.
11. Lentin A. «Une âme républicaine»? Catherine, Montesquieu, and the nature of government in Russia: the «Nakaz» through the eyes of M. M. Shcherbatov // Философский век. Альманах. — СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 1999. — Вып. 11: Екатерина и ее время: Современный взгляд / Отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. — С. 79–96.
12. Rosso C. Un ennemi de Montesquieu en Russie: Strube de Piermont // *Mythe de l'Egalité et rayonnement des Lumières*. — Pise: Editrice Libreria Goliardica, 1980. — P. 121–144.
13. Stroev A. Comment adopter la civilisation française en la dénigrant: les comédies et les écrits satiriques russes du XVIIIe siècle // La naissance et le mouvement: Mélanges offerts à Yves Moraud / Éd. André Guyon, Jean-Pierre Dupouy et Jean André Le Gall. — Brest: Université de Bretagne Occidentale, 2009. — P. 83–94.
14. Strube de Piermont F. H. Lettres russiennes. — [St.Pétersbourg: de l'Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences], 1760.
15. Strube de Piermont F. H. Lettres russiennes. Suivies des notes de Catherine II / Introduction et bibliographie de C. Rosso, postface de C. Biondi. — Pisa: La Goliardica, 1978.

**ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ НА ФРАНЦУЗСКОМ ЯЗЫКЕ  
В РОССИИ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX В.**

Некоторые из франкоязычных периодических изданий, вышедших в России, привлекали внимание исследователей, однако до сих пор нет работы, которая описывала бы их совокупность. Не претендуя восполнить эту лауну, мы предлагаем краткий обзор изданий первой трети XIX в. Оставляя в стороне специальные журналы (академические, научно-технические и музыкальные), мы представили издания, обращенные к широкой публике, т. е. официальные и литературно-художественные. История самого долговечного издания на французском языке — газеты Министерства иностранных дел «Journal de St.-Petersbourg» — основана на документах Архива внешней политики Российской империи.

**Ключевые слова:** газеты, журналы, французский язык, франкоязычная периодика, пресса, журналистика, XIX век, Journal de St.-Petersbourg.

*N. M. Speranskaia*  
*Francophone Periodicals in Russia in the Early XIX Century*

Some of the periodicals published in Russia in french have been a subject of research, but there was no work to that would describe them in whole. Not attempting to fill in this gap, we show a brief survey of the periodicals that appeared between 1807 and 1833. Leaving aside special periodicals (academic, scientific, technical or musical), we present the ones that were addressed to the public (official, literary and artistic). The history of the most long-living periodical, «Journal de St.-Petersbourg» published by Russia's Foreign Ministry, is based on the Archives of the Foreign Policy of the Russian Empire (AVPRI).

**Keywords:** newspapers, journals, french language, francophone periodicals, press, journalism, XIX century, Journal de St.-Petersbourg.

Материал, который мы хотим предложить, не отражает непосредственно влияния французской философской мысли на русскую культуру, однако помещение его в настоящем тематическом блоке не кажется совершенно не-

---

\* Наталия Михайловна Сперанская — кандидат филологических наук, заведующая сектором Отдела редких книг Российской национальной библиотеки, natsperans2001@mail.ru.

уместным. Газеты и журналы на французском языке, выходившие в России, предназначались частью для иностранцев, живших в двух столицах, а частью — для образованной русской публики. Появление этой периодики стало одним из результатов соприкосновения с Европой Века Разума, а ее бытование в России — примечательное явление, важное свидетельство заимствования определенной социо-культурной практики. Оно образует неотъемлемую часть культурного контекста, в котором существовала российская интеллектуальная элита, сформировавшаяся под существенным влиянием французской литературы и философии.

Хотя некоторые из франкоязычных периодических изданий, выходивших в России, привлекали внимание исследователей, до сих пор нет работы, которая описывала бы их совокупность. Не претендуя восполнить здесь эту лауну, мы предлагаем краткий обзор изданий первой трети XIX в.

Франкоязычные журналы появились в России в XVIII в., причем первый из них — «*Caméléon littéraire*» (1755) — раньше первого русского литературного журнала, «Ежемесячных сочинений» (1755–1764). Спрос на эти издания был невелик, а сами они недолговечны. В 1786 г. печатался «*Le Mercure de Russie*», в 1798–1800 гг. — «*Journal littéraire de Saint-Pétersbourg*». Все они выходили в Петербурге и были по большей части посвящены французским литературным новинкам. В Москве в 1761 г. печатался «*Journal des sciences et des arts*», публиковавший рецензии на новые французские и английские книги.

Эти издания выпускались частными лицами (хотя в большинстве случаев при поддержке влиятельных особ), преимущественно выходцами из Франции. Чуть более долговечной оказалась французская версия официальных «С.-Петербургских ведомостей», издававшаяся в годы Семилетней войны (1756–1759); отметим, что «С.-Петербургские ведомости», главная российская официальная газета, выпускавшаяся Академией наук, во все годы своего существования имела немецкоязычную версию, «*Sankt-Petersburgische Zeitung*», которая начала выходить годом раньше «Ведомостей», в 1727 г. [23; 46; 11; 45; 49; 13; 47].

В XIX в. первым изданием на французском языке, если не считать чисто музыкального журнала «*Troubadour du Nord*», стал «*Journal du Nord*», принятый Министерством иностранных дел с целью опровержения наполеоновской прессы. Этот журнал менял название и просуществовал до 1918 г. (в 1813–1824 гг. он назывался «*Conservateur impartial*», в 1825–1914-м — «*Journal de St.-Pétersbourg*», в 1914–1918-м — «*Journal de Péetrograd*»). В 1820 г. в Одессе начал издаваться «*Messenger de la Russie méridionale*», вскоре переименованный в «*Journal d'Odessa*» и издававшийся до 1881 г. В 1828–1829 гг. в Москве выходил «*Bulletin du Nord*», объявивший своей целью познакомить Европу с российскими достижениями в словесности и науках. В 1829 г. в Петербурге появился салонный листок «*Le Furet, journal de littérature et des théâtres*». Меняя редакторов и название (с середины 1831 г. — «*Le Miroir*»), он выходил до 1833 г. В подражание ему в 1830 г. «Северная пчела» предприняла попытку завести французское приложение, «*Supplément à l'Abeille du Nord*».

Таковы издания, о которых мы расскажем ниже. Мы оставим в стороне музыкальные журналы («*Le Troubadour du Nord*» О.-Ж. Дальмаса, 1804–1811,

и «La Harpe du Nord» Ф. Заценхофена, 1822–1829), а также научно-технические издания («Journal des voies de communication»/«Журнал путей сообщения», 1826–1842 [см. 38], «Mémoires de la société des naturalistes de l'université Impériale de Moscou», 1806–1823, и «Bulletin» того же общества, 1829–1906), а также периодические издания Академии наук, которые выходили на французском языке начиная с 1826 г.

Периодическое издание российского Министерства иностранных дел, которое просуществовало до 1918 г., начало выходить в 1807 г. под названием «Journal du Nord» («Северная газета» или «Северный журнал»). Целью этого издания было «открытие способов к обнародованию на французском языке возражений на разные писания французского правительства, когда почти вся Европа покорена была оружием сего государства» [20, л. 136–138 об.]. Для печатания «Journal du Nord» из Брауншвейга был выписан типограф Александр Плюшар.

Трудно определить, следует ли считать «Journal du Nord» журналом или газетой. Он выходил четыре раза в месяц, форматом in-8°, на 16 страницах, и содержал заграничные политические известия, подробные отчеты о движениях русской армии и острые антинаполеоновские памфлеты. Однако через семь месяцев после начала издания был заключен Тильзитский мир, и всякая критика Франции была прекращена. Естественно, интерес читателей к журналу сразу упал. В первые месяцы издания, до Тильзитского мира, редактором «Journal du Nord» был Ян Потоцкий, а затем — французский эмигрант маркиз де Мемон (Mesmon) [8; 27; 28; 48].

Архив журнала показывает, что число его подписчиков было необычайно мало — около 450 за пять лет [20, л. 74, 80–80 об.]. Преобразование «Journal du Nord» в новое издание, с более широкой и амбициозной программой, стало в значительной степени результатом усилий С. С. Уварова, в те годы попечителя С.-Петербургского учебного округа, с 1818 г. президента Академии наук (а позже министра народного просвещения).

С 1 января 1813 г. вместо «Journal du Nord» стала выходить — дважды в неделю, на четырех страницах in-4° — газета «Conservateur Impartial» («Беспристрастный консерватор»). В первый год издания ее редактировал Г.-Т. фон Фабер, уроженец Риги, публицист, а затем дипломат. Его письма директору Коллегии иностранных дел П. Я. Убри показывают, что, стремясь публиковать самые свежие военные известия, «Conservateur» конкурировал с другими изданиями: с только что организованными «Der Patriot», «Русским инвалидом» и «Сыном Отечества», а также с газетой Министерства внутренних дел «Северная почта» и с «St. Petersburgische Zeitung» [22, л. 36]. В конце 1813 г. Фабер подал в отставку, и издателем был назначен француз аббат Манген (Manguin), ранее бывший домашним учителем С. С. Уварова.

В 1813 и 1814 гг. «Conservateur» позиционировал себя почти как европейское издание, обращаясь к читателям тех стран, которые пересекала российская армия, — Германии, Швейцарии и Франции. В этот период и позже в издании помещались материалы на культурные темы, в том числе несколько статей о русской литературе; явственно ощущалось участие в редактировании газеты Уварова [см. 17, с. 630–655].

То обстоятельство, что газета издается Министерством иностранных дел, не указывалось на ее страницах (как позже не указывалось это и в «Journal de St.-Pétersbourg»). Интересно, например, что И. И. Дмитриев, не рядовой читатель, а в прошлом министр юстиции, писал о «Conservateur»: «...здесь говорят, будто это официальная газета, издаваемая будто под особенным надзором президента Академии Наук» [32, с. 418].

Число подписчиков на «Conservateur» по сравнению с «Journal du Nord» резко повысилось. В первый год, 1813, газета имела 624 подписчиков на год и 594 на полгода, в 1814 — около 1000; затем их число постепенно снижалось до 600 [20, л. 256–263, 412–413]. Разумеется, эти цифры очень малы в сравнении с тиражами европейских газет, но они отражают реальность, т. е. размеры читательской аудитории. О распространении бесплатных экземпляров «Conservateur» в столице мы скажем ниже; документ о распространении 100 экземпляров за границей датирован 1813 г. и несомненно относится только к военному времени [20, л. 250].

Отдел «Внутренние известия» в «Conservateur» был значительно меньше, чем отдел известий заграничных — «Nouvelles de l'extérieur», — которым открывалось издание. Исключений из этого правила не делалось, так что, например, сообщение о наводнении 7 ноября 1824 г. оказалось на *четвертой* странице газеты — не только после трех страниц заграничных новостей, но и после почти целой страницы, отведенной под анонс новой газеты, «Journal de St.-Pétersbourg» [34].

Следующее по времени издание — газета «Messager de la Russie méridionale» («Вестник Южной России») — появилось в 1820 г., а в ноябре 1823 г. изменило свое название на «Journal d'Odessa» («Одесская газета»). Редактируемая частными лицами (Ф. Даваллоном, А. Левшиным, М. Розбергом и др.), газета находилась под контролем губернатора. С 1827-го по 1830 г. она выходила на двух языках, причем в русской и во французской колонках помещались разные статьи. С 1831 г. издания разделились, «Journal d'Odessa» выходил до 1881, а «Одесский вестник» — до 1893 г.

Кроме коммерческой и экономической информации, статей о промышленности, торговле, истории и археологии южных областей, «Journal d'Odessa» печатал политические новости, заимствованные из столичных официальных газет. Довольно богат был культурный отдел. По-русски печатались рецензии на спектакли одесского театра, а на французском — «Antiquités» (известия об археологических находках черноморского побережья) и описания путешествий. Литературные новости также отдавали предпочтение «полуденной» теме [см. 16; 4].

Петербургский «Сын Отечества и Северный архив» удивлялся печатанию материалов на разных языках в одном листке и обсуждал «разность просвещения между <...> разноплеменниками»:

*Молодой человек.* Вот также отличная газета, обязанная своим существованием просвещенному начальнику новороссийских провинций: я говорю об «Одесском вестнике».

*Пожилый человек.* Ваша правда. Газета хороша; но она представляет едва ли не первый пример, чтоб на одном листе, под одним заглавием печатались на двух

языках различные вещи. Для знающего французский и русский язык это двойная выгода, ибо он получает вдвое более известий за ту же цену или две газеты, а для незнающих двух языков это род мистификации: глаз видит да зуб неймет!

*Молодой человек.* Это делается для того, чтоб угодить и русским, и иностранцам, из коих составлен город Одесса. Занимательное для русских не всегда нравится иностранцам и обратно. К тому ж разность просвещения между сими разноплеменниками также ощутительна.

*Пожилой человек.* Цель издания могла быть эта; но кажется, что гг. издатели в расчетах иногда ошибаются. Лучшие статьи печатаются на французском языке, как будто бы город Одесса был ученый и литературный! Одесса город коммерческий, а в коммерческих городах не музам приносится тучная жертва. Издателям (если они русские) нарочно надлежало бы печатать *лучшее* на русском языке, чтоб возбуждать в любителях просвещения и литературы охоту сперва по-русски *разбирать*, а после того и *читать*. Иностранные жители Одессы образованием не выше русских: в этом кажется нельзя сомневаться.

*Молодой человек.* А лучше всего было бы печатать одно и то же по-русски и по-французски.

*Пожилой человек.* Или издавать особыми листами французскую и русскую газету.

*Молодой человек.* Тогда бы русская газета не нашла столько читателей [9, с. 53–54].

В конце 1824 г. министр иностранных дел К. В. Нессельроде разослал циркулярное письмо другим министрам, прося сообщать ему лично факты, достойные внимания широкой публики, для предприняемого его ведомством нового издания. Мы приведем его в переводе, отмечая сделанную министром правку, и самую важную формулировку в оригинале:

Министерство иностранных дел получило разрешение Его Императорского Величества издавать в 1825 г., под названием «Политический и литературный журнал», листок на французском языке, который должен служить продолжением заменить собой «Conservateur». Направляя его проект В[ашему] Пр[евосходительству], я лицу себя надеждой, что вы найдете в нем двойную цель, которую мы поставили перед собой: облегчить нашей публике знакомство с политическими и коммерческими событиями в мире, печатая наиболее достойные внимания и доверия известия на самом распространенном в мире языке; а также дать внешним читателям полные и подлинные сведения о внутреннем состоянии Империи, о распоряжениях нашего правительства, а также обо всем, что могло бы свидетельствовать в глазах Европы об истинных успехах у нас общественного порядка цивилизации в России (... faciliter à notre public les moyens d'information sur les événements du monde politique et commercial, en publiant les nouvelles, les plus dignes d'attention et de confiance, dans l'idiome le plus universellement répandu; et celui d'offrir aux lecteurs du dehors des renseignements complets et authentiques sur l'état intérieur de l'Empire, sur les actes de notre gouv[ernement] t, de même que sur tout ce qui servirait à constater aux yeux de l'Europe, les véritables progrès de l'ordre social parmi nous la civilisation en Russie) [20, л. 396–396 об.].

Аналогичное предложение, с просьбой распространить по возможности подписку на новое издание, было разослано главам губерний. В архиве сохранились ответы от трех губернаторов, запрашивающие в общей сложности подписку на *четыре* комплекта [21, л. 28–32].



Итак, с января 1825 г., три раза в неделю вместо двух, форматом в лист стал выходить «Journal de St.-Pétersbourg» (в XIX в. это название переводили как «С.-Петербургский журнал»; мы будем пользоваться современным термином «газета», но употребляя название «Journal...» без перевода, будем считать его существительным мужского рода, как во французском языке).

Гораздо более обширным стал отдел внутренних известий, содержащий императорские приказы по армии, сведения о перемещениях двора, жалованиях чинов и награждениях, а также статьи о торговле, навигации и таможене, отчеты о заседаниях научных и благотворительных обществ, описания губерний и их промышленности. В нижней части листа располагался фельетон, содержащий «Смесь», путешествия, театральные и книжные обозрения и даже парижские моды. Однако этот раздел был насыщенным лишь в первый год издания.

Выше мы сказали, что в «Conservateur impartial» раздел внешних известий открывал газету, и никакие внутренние события не меняли этого порядка. Это положение поначалу сохранилось и в «Journal de St.-Pétersbourg». Когда стало известно о смерти в Таганроге Александра I и «Journal» вышел в траурной рамке, редакторы не сочли возможным отступить от заведенного порядка, и новость была помещена во внутренние известия («Nouvelles de l'intérieur»), на *третьей* странице [40]. Начальство, вероятно, спохватилось слишком поздно, но приняло решение, которое также скорее всего не предполагало отступлений: разделы поменялись местами, и «Внутренние известия» стали открывать газету.

Общее число экземпляров «Journal de St.-Pétersbourg», распространяемых по подписке и бесплатно, в 1825 г. составляло 1016. Список подписчиков на этот год состоит почти исключительно из русских имен, придворных и чиновников разных уровней. Здесь же указано, что 100 экз. распределяются бесплатно [21, л. 33–34]. Адресатами этой рассылки, несомненно, были те же лица и учреждения, что перечислены в составленном годом ранее «Списке экземпляров *Conservateur* для бесплатной рассылки на 1824 год» [21, л. 27, ориг. по-франц.]. В 1824 г. число бесплатных экземпляров составляло 127. Больше четырех экземпляров получали Канцелярия (вероятно, министра иностранных дел, 30 экз.), Коллегия иностранных дел (15 экз.) и куратор газеты (10 экз.). Российские дипломатические миссии за границей получали по одному экземпляру. А иностранные миссии в Петербурге, возможно, получали газету из числа тех, что направлялись в Канцелярию и Коллегию.

В соответствии с Цензурным уставом 1828 г. «Journal de St.-Pétersbourg» не подлежал общей цензуре, а цензуровался самим Министерством иностранных дел. Таким образом, печатавшиеся здесь материалы считались прошедшими цензуру и могли перепечатываться частными изданиями. Начиная с 1818 г. число журналов и газет, которым разрешалось помещение политических новостей, постепенно уменьшалось. К 1833 г. только три из двадцати шести частных изданий имели это право [15, с. 100]. Они могли заимствовать политические известия из официальных изданий — «Journal de St.-Pétersbourg», «Русского инвалида» и «С.-Петербургских ведомостей».

Куратор, имевший общий надзор за выпуском «Journal de St.-Pétersbourg», был вместе с тем его цензором, подписывавшим корректурные листы в печать.

В 1823–1826 гг. эту должность исполнял Д. П. Северин, а с 1827 до 1846 г. граф Лаваль (Jean Charles François de Laval de la Loubrierie, в России Иван Степанович Лаваль), начальник Третьей экспедиции Министерства иностранных дел, где готовились выдержки из европейских газет для императора.

Редакторами газеты с 1825 до 1829 г. были чиновники министерства — Александр Дмитриевич Улыбышев [29], француз граф Эдуар де Сансе (Edouard de Sancé), незадолго до того поступивший на русскую службу, и историк Федор Павлович (Фридрих фон) Аделунг. В 1829 г. Сансе стал единоличным редактором и оставался в этой должности до 1855 г. [6].

В самой газете не упоминались ни имена членов редакции, ни даже название издающего ее ведомства, однако другие газеты и журналы, анонсируя в конце каждого года издания на следующий, указывали, что «*Journal de St.-Petersbourg*» выпускается Министерством иностранных дел.

Автор единственной известной нам зарубежной работы о «*Journal de St.-Petersbourg*», Хубертус Ян, указывает, что в европейских библиотеках эта газета представлена очень мало, следовательно, невелико было ее распространение. Что же касается представления дипломатической и политической информации, Ян справедливо отмечает, что она сопровождалась минимумом комментариев, почти всегда сводясь к самой сухой констатации фактов [39, с. 275]. Однако, поскольку французский язык сужал аудиторию газеты, иногда в ней помещались известия, не предназначенные для широкой публики. Примером может служить публикация речи, произнесенной Николаем I перед депутатами Варшавского сейма в 1835 г., — речи, которая вызвала скандал в Европе и не появлялась в русской печати до 1872 г. [18, с. 357–358].

А. Д. Улыбышев, позднее ставший известным своей книгой о Моцарте, изданной в Москве на французском языке, поместил в «*Journal de St.-Petersbourg*» около сорока статей о музыке, литературе и театре. Как большинство статей в этой газете, они не были подписаны, но его авторство подтверждается многочисленными свидетельствами. Его статьи о музыке были одними из первых образцов профессиональной музыкальной критики в России. Литературные обзоры были посвящены преимущественно европейским книгам, но несколько рецензий сообщали о новинках российской словесности — сочинениях И. И. Козлова, И. И. Дмитриева и И. А. Крылова, и содержали обширные цитаты на русском языке. Но в 1829 г. эти статьи прекратились. Улыбышев напечатал несколько заметок в газете «*Le Furet*» (о ней см. ниже), а в 1830 г. вышел в отставку и уехал из Петербурга. После этого оригинальные статьи о русской культурной жизни прекратились в «*Journal de St.-Petersbourg*» на целых двадцать лет, до середины 1850-х гг. (В 1840–1846 и 1853–1855 гг. выходили «*Notices sur la Russie, publiées sous le titre de Supplémens d'intérieur au Journal de St.-Petersbourg*»; они были очень небольшими, два выпуска в месяц по 8 страниц in-8°, касались науки, промышленности, сельского хозяйства, торговли и транспорта, благотворительности, финансовой системы, содержали статистические отчеты и этнографические очерки народностей империи, но специальной культурной рубрики не существовало).

В статье «Сына Отечества» в форме диалога Пожилого и Молодого человека, уже цитированной нами выше, за обсуждением «Journal d'Odessa» следовал такой пассаж:

*Молодой человек.* Вот газета, *Journal de St. Pétersbourg politique et littéraire*, которая могла бы сделаться провозвестницей славы России и быть одною из самых занимательнейших газет в Европе, знакомя иностранцев с Россиею. Теперь она составляется из вырезок иностранных журналов и газет, и только в военное время любопытна для иностранцев по официальным статьям. Но если б, вместо того, чтоб наполнять листы парламентскими прениями, которые для русских ни мало не занимательны, а иностранцам давно известны, равно как и русским, ищущим этого в иностранных журналах, — если б вместо этих длинных вырезок, стали помещать в *Journal de St. Pétersbourg* статьи о России, переводя оные из русских газет и журналов, тогда бы газета сделалась тем, чем она быть должна. Иностранцы, ищущие ныне повсюду сведений о России, приняли бы ее с восторгом. Равномерно, если б, вместо вырезок из литературных французских журналов, помещаемы были литературные известия о России, русская библиография, взгляд на ход русского просвещения, промышленности и т. п., тогда бы иностранцы имели к нам более уважения, увидев, что и мы не дремлем, что и мы подвигаемся вперед вместе с человечеством. Но теперь *Journal de St. Pétersbourg* издается единственно для России, когда Россия, имея множество газет на русском языке и кроме того впуская в свои пределы множество иностранных, не находит для себя пищи в собрании известий, знакомых из других газет. И так решительно можно сказать, что одна только официальная часть поддерживает сию газету, которая в отношении литературном не имеет никакой самостоятельности и оригинальности.

*Молодой человек* <так>. Подлинно жаль, что имея средства, мы не хотим позаботиться о том, чтоб знакомить иностранцев с нашим любезным отечеством. У нас много людей с дарованиями и образованных прекрасно пишут по-французски. Если б они захотели работать, то верно в газете им не отказали бы места для напечатания известий статистических, исторических, библиографических... [9, с. 56–57].

Этот отрывок требует двух комментариев. Во-первых, «*Journal de St.-Pétersbourg*» действительно целыми страницами перепечатывал из английских и французских газет прения в парламентах этих стран (чаще не по острым международным, а по сугубо внутренним вопросам). Во-вторых, на иностранные газеты действительно можно было подписаться, но за более высокую цену. Так, в конце 1830 г. в газетной экспедиции Московского почтамта можно было оформить подписку на 46 иностранных газет и журналов на немецком языке, 36 на французском и 9 на английском. Годовая подписка на «*Allgemeine Zeitung*» стоила 115 руб., «*Journal des Débats*» 200 руб., «*Moniteur universel*» 440 руб., «*The Globe*» 700 руб. (для сравнения, «*Journal de St.-Pétersbourg*» стоил 35 руб., «*Le Furet*» 30 руб., «С.-Петербургские ведомости» или «Сын Отечества» — 40 руб. [см. 26]; «Перечень иностранным газетам и периодическим сочинениям Московского почтамта... на 1831 год» сохранился в подшивке «Северной пчелы» в Государственной публичной исторической библиотеке в Москве).

На статью в «Сыне Отечества» обратил внимание сенатор П. Г. Дивов, в 1807–1810 гг. отвечавший за издание «*Journal du Nord*». Он обратился к Нессельроде со следующим письмом:

Господин граф,  
неприличная манера, в какой редактор *Сына Отечества* № 15 позволяет себе говорить об официальном правительственном журнале, заслуживает серьезного внимания Вашего Сиятельства. Мало того, что он бранится, но еще и дерзко позволяет себе указывать правительству обязанность идти в ногу со временем, иными словами — на всех парусах спешить в гавань либерализма, туда, где вынашиваются конституции и все разрушительные идеи, печальные детища нашего хваленого века. Вот как готовят умы к потрясениям, подобным 14 декабря. Я почитаю своим долгом просить Ваше Сиятельство представить этот предмет Его Императорскому Величеству, чтобы Он Сам мог судить о небрежности цензора и дерзости редактора, под личиной интереса к русской литературе позволяющего себе публично критиковать учреждение, начало которому было положено обстоятельствами 1805 года и которое <с тех пор> оставалось в пределах, начертанных для него правительством [7, л. 1–1 об., ориг. по-франц.].

«Сын Отечества» напечатал еще одну часть статьи «Дух русских журналов», но окончания не последовало.

Единственный журнал из нашего списка изданий — «*Bulletin du Nord, journal scientifique et littéraire*» («Северные известия, научный и литературный журнал»). Он выпускался раз в месяц с января 1828 по декабрь 1829 гг. Лекуантом де Лаво (G. Le Cointe de Laveau), секретарем Московского общества естествоиспытателей. Объявленной целью журнала было «познакомить другие государства Европы с состоянием словесности и наук в России», что необходимо с тех пор, как «науки процветают приблизительно с равным успехом у всех цивилизованных народов, а эта страна [Россия] привлекает к себе особенное внимание» [33]. Издание поддерживал московский губернатор князь Д. В. Голицын.

«*Bulletin du Nord*» печатал статьи о русской истории, современной российской словесности и ее истоках, переводы стихов и прозы. Иногда журнал вступал в диалог с другими изданиями и авторами, например, отвечая на статьи в «*Journal de St.-Petersbourg*» [37; 44] или обращаясь к А. С. Пушкину с пожеланием — как делали и другие журналисты — воспеть российские победы в войне с Персией [43]. Издатель журнала был близок к «Московскому телеграфу», переводя помещаемые там статьи почти в каждом из своих номеров.

В начале 1829 г. «*Journal de St.-Petersbourg*» писал, что «некоторые европейские журналы заимствуют материалы из *Bulletin du Nord*» [41]. У нас не было возможности в этом удостовериться, также мы не располагаем фактами о подписке на журнал из-за границы, но в июле 1829 г. «Московский телеграф» с сожалением констатировал, что у «*Bulletin*» меньше ста подписчиков, «почти все < — > французы, живущие в России». Причиной остановки журнала, по мнению Н. А. Полевого, было то обстоятельство, что «русские не читают своего по-французски» [19].

Газета «*Le Furet, journal de littérature et des théâtres*» («Проныра <букв. — хорек>, литературная и театральная газета») начала выходить в июле 1829 г. Ее издателем был Шарль де Сен-Жюльен, секретарь графа Лавала (который, напомним, курировал издание «*Journal de St.-Petersbourg*»). Выходивший два раза в неделю на четырех страницах, «*Furet*» перепечатывал из парижских

журналов последние произведения французской словесности, иногда помещал зарисовки петербургской жизни и стихи издателя, но главной новостью были обзоры спектаклей петербургской французской и итальянской трупп.

Разрешенные цензурным уставом 1828 г., театральные рецензии были новостью в тогдашней русской печати. А поскольку императорская французская труппа занимала особое положение — Николай I очень интересовался ее постановками (в основном комедий и водевилей), — появление частной газеты с постоянной рубрикой, включавшей критику этих актеров, было удивительно. Вероятно, следует доверять воспоминаниям мемуариста, писавшего, что «Furet» «имел счастье быть читаемым постоянно государыней императрицей» [3, с. 256].

Газета издавалась, скорее всего, на средства Лавалей. Число подписчиков составляло, по всей видимости, несколько сотен, но вряд ли значительно превосходило 300 (такое число подписчиков было указано в объявлении как необходимое для начала издания [см. 42]). «Furet» открыл рубрику «Эхо русской литературы» и попытался включиться в русскую журнальную полемику. В конце 1830 г. начальнику III Отделения, а возможно, самому императору не понравилась появлявшаяся в «Furet» критика одной из французских актрис, и редактору запретили печатать театральные рецензии [30]. Другой причиной, по которой Сен-Жюльен утратил интерес к изданию, было получение им места в Петербургском университете [31]. Весной 1831 г. газета перешла к другому редактору, Огюсту Сен-Тома. В 1832 г. она сменила название на «Le Miroir» («Зеркало»), затем перешла к вдове Плюшар и прекратила существование в середине 1833 г.

Два издания выступали конкурентами «Furet/Miroir». В 1830 г. «Северная пчела» предприняла выпуск листка на французском языке, состоявшего только из театральных рецензий — «Supplément à l'Abeille du Nord» («Приложение к Северной пчеле»), но появилось только восемь номеров. Другой соперник был, напротив, более могущественным и скорее всего стал причиной прекращения «Miroir». Это был журнал «Revue Étrangère» («Иностранный журнал»), предпринятый в 1832 г. придворными книгопродавцами Беллизаром и Дюфуром. Их предприятие было поставлено на прочную основу, журнал печатал французские литературные новинки, иногда даже раньше, чем они появлялись в Париже, и выходил больше тридцати лет, до 1864 г. [10].

Упомянув 1860-е гг., назовем имена франкоязычных изданий для широкой публики, которые выходили во второй половине XIX в. Это «Messager de St.-Petersbourg» (1841–1850); «Artiste russe» (1846–1848); «Dimanche» (1857–1858); «Revue amusante» (1864–1865); «Le Grelot» (1865–1866); «Le Courrier russe» (1866–1871); «La Néva» (1872–1873); «Agence générale russe de télégrammes et de correspondance» (1876–1881); «Le monde musical»/«Музыкальный свет» (1847–1878).

Заканчивая наш краткий обзор, сделаем несколько общих наблюдений.

Мы видели, что причиной использования французского языка для официального издания Министерства иностранных дел был тот факт, что французский был языком дипломатии. «Journal d'Odessa» выпускался в крупном коммерческом центре, морском порту, и был предназначен для интернациональной аудитории. «Bulletin du Nord» объявил своей целью познакомить Европу

с русской литературой. «Le Furet» с его рецензиями на спектакли столичной французской труппы был разрешен, возможно, в качестве эксперимента и предназначен для узкого круга.

Причина того, что в начале XIX в. русской образованной публике предлагались журналы на французском языке, очевидна: в это время русским дворянам было едва ли не более привычно читать по-французски, чем по-русски (применительно к женщинам это несомненно так). Однако существование франкоязычной периодики в течение всего XIX в. показывает, что и в последующие годы роль французского языка оставалась высока.

Еще одна причиной использования французского языка — возможность быть услышанными за границей. Также следует напомнить, что до конца века в Петербурге существовал театр, четыре раза в неделю дававший спектакли на французском языке и три раза — на немецком. На немецком языке выходили также газеты и журналы. Их тиражи, насколько нам известно, были больше французских, что неудивительно, учитывая большую численность немецкой колонии (Г. Л. Аттенгофер в своем «Медико-топографическом описании Санктпетербурга» называет такие цифры для конца 1810-х гг.: 23 612 немцев и 4000 французов, считая вместе принявших и не принявших российское подданство [1, с. 112–113; см. также 14]. Кроме «St.-Petersburgische Zeitung», которая выходила с 1727 по 1914 гг., в первой половине XIX в. на немецком языке издавалось еще несколько газет: «St.-Petersburgische Handels-Zeitung» (1803–1804, 1825–1860), «St.-Petersburgische Senats-Zeitung» (1809–1826), «Der russische Invalide» (1813–1821) в Петербурге, «Moskauische Zeitung» (1811–1812) в Москве и несколько газет в Прибалтийских губерниях. Немецкой версии «Ведомостей» посвящена книга [35]. См. также [25].

«Литературная газета» Пушкина — Дельвига в одной из своих статей назвала читателем «Le Furet» «русско-французской публикой» [12]. Что это означало? Переводы русских литературных произведений, сопровождавшиеся объяснением имен, названий и реалий, могли быть адресованы только французскому читателю (вероятнее всего, французской колонии обеих столиц). Это для него редактор объяснял, что «Дуня» — краткая форма имени «Евдокия», а «le télégraphe» — крестьянская повозка. При этом в анонсах и коммерческих объявлениях названия книг и товаров часто приводились только по-русски. Другие статьи — такие как рецензии на спектакли русского театра или критические разборы русских книг — на первый взгляд кажутся предназначенными только русским читателям, но все это могло быть интересно как русским, привыкшим читать? — а также говорить и думать — по-французски, так и французам, живущим в России и владеющим русским языком.

Известно, что? говоря о русской культуре XVIII–XIX веков, которая начала складываться после петровских преобразований и усваивала европейские образцы, мы имеем в виду культуру почти исключительно дворянскую. Бытование франкоязычной периодики в России позволяет рассмотреть определенный аспект этой культуры — практику применения французского языка и ее пределы.

Из письма Нессельроде об издании «Journal de St.-Petersbourg» видно, что в 1824 г., когда разрабатывался план газеты, считалось вполне естественным, чтобы «наша публика» извещалась о международных событиях «на самом рас-

пространенном в мире языке». Владение же французским было прерогативой дворянства, т. е. именно оно и составляло, с точки зрения издателей газеты, русскую публику. Спустя три десятилетия, в 1858 г., когда подписывался договор об аренде газеты с частным издателем С. Дюфуром (с этого времени «*Journal de St.-Pétersbourg*» перестал быть официальным изданием, хотя продолжал оставаться под общим контролем министерства), формулировка почти не изменилась:

Журнал этот издается на французском языке; он должен сообщать *русской публике* самые свежие известия об иностранных политических происшествиях, а заграничным читателям главные правительственные меры и официальные акты, равно как любопытные сведения о промышленности и торговле России, о литературе, театрах, библиографии России и проч. (курсив мой. — Н. С.) [цит. по 5, с. 168].

Упомянув вторую половину XIX в., процитируем свидетельство А. Н. Бенуа, который писал о последних годах жизни своего отца, Н. Л. Бенуа (ум. в 1898 г.):

По утрам за кофеом он неизменно прочитывал номер издававшейся в Петербурге французской газеты «*Journal de St.-Pétersbourg*» (специально издававшейся при субсидии правительства для информации дипломатического корпуса и «за-границы») [2, с. 237].

Ремарка о целевой аудитории газеты отражает двусмысленность, которая всегда существовала относительно официального печатного органа Российской империи, выходящего на французском языке, и отчасти опровергается тем фактом, что Николай Леонтьевич Бенуа не был ни иностранцем, ни дипломатом. Однако он родился в Петербурге в семье француза, придворного метрдотеля Луи Жюля Бенуа. Это обращает нас к вопросу об истории французской колонии в Петербурге и ее роли и месте в русской культуре. Будем надеяться, что ее история для XIX в. будет однажды написана, как в значительной части ее можно считать написанной для века XVIII [36; биографическая справка о Л. Ж. Бенуа см. 36, т. 1, р. 67], и феномен франкоязычной прессы дает некоторые предварительные штрихи для этой картины.

В заключение скажем еще несколько слов о сообщении «внешним читателям» об «истинных успехах <...> цивилизации в России».

Мы уже упомянули, что не только газета Министерства иностранных дел, но все газеты и журналы, официальные и частные, выходявшие в России на французском языке в XIX в., объявляли одной из главных своих задач познакомить Европу с Россией, рассказать «наконец» правду о стране, о которой на Западе печатают много вымыслов и небылиц. Но судьба этих изданий показывает, что, кто бы ни составлял большую часть их подписчиков, известия о России интересовали их меньше, чем новости из-за рубежа. В 1812 г., когда обсуждалось новое название для газеты Министерства иностранных дел, Александр Плюшар подал мнение, что название «*Дух заграничных газет*» («*L'Esprit des gazettes étrangères*») было бы более привлекательно для публики [21, л. 147]. Вероятно, он был прав: мы рассказали об упадке «*Bulletin du Nord*» и тридцатилетнем успешном ходе «*Revue Étrangère*».

Однако абсолютно справедливыми были упреки автора статьи в «Сыне Отечества» (Н. И. Греча?). Если частному журналу действительно трудно было просуществовать на подписку, печатая по-французски статьи о русской литературе и истории, то эта задача была вполне осуществима для правительственного издания. Газета внешнеполитического ведомства с самого начала ориентировалась на французский официальный орган, «*Moniteur universel*». Но там раздел «Смесь» («*Variétés*») составлялся не из заимствованных, а по большей части из «домашних» культурных новостей. Регулярно появлялась рубрика «Литература», где печатались рецензии на наиболее заметные новые книги.

В 1828 г. Н. Б. Голицын напечатал в «*Bulletin du Nord*» реплику на одну из музыкальных статей А. Д. Улыбышева в «*Journal de St.-Pétersbourg*». Отвечая, Улыбышев написал, что в полуофициальном издании, как он определил статус газеты, «какая бы то ни было полемика исключена (курсив мой. — Н. С.)» [37; 44]. Однако дело не только в полемике, которую к тому же вовсе не обязательно повлекли бы за собой статьи о литературе. Мы уже сказали, что «*Journal de St.-Pétersbourg*» был настолько сух, что даже политические события снабжались в нем минимальным комментарием, а чаще не имели никакого. Конечно, одной стороной проблемы был справедливо отмеченный «Сыном Отечества» недостаток авторов. Но с другой стороны, представить себе регулярную рубрику, посвященную такому «необязательному» и субъективному предмету, как художественное сочинительство, в официальном российском издании почти невозможно. В этом смысле «*Journal de St.-Pétersbourg*» был схож с «С.-Петербургскими ведомостями», как в русской, так и в немецкой версиях. Автор вышедшей во Франкфурте еще в 1795 г. книги «*Über Zeitungen*» Иоахим фон Шварцкопф, называя иностранные новости «*St.-Petersburgische Zeitung*» скудными и односторонними, иронизировал, что «тем интереснее» информация о событиях внутри страны — длинные перечни назначений на военные и гражданские должности [25, с. 43].

Привычка к отсутствию гласности, стремление скрывать общественные бедствия и любые новости резко негативного характера приводили к тому, что сообщение о страшном наводнении в столице оказывалось на четвертой полосе газеты, а о смерти императора — на третьей. Из-за необходимости соответствовать цензурным условиям колонки заполнялись прениями в английском и французском парламентах, а внутренняя неофициальная часть — сообщениями экономического, а то и хозяйственно-бытового характера («метод выращивания картофеля в подвале» или «средство для предотвращения самовозгорания строительного леса» [40]).

Приведенная нами жалоба П. Г. Дивова на «Сын Отечества» представляла собой обычный для российских властей начальственный окрик, одергивающий журналистов, которые позволили себе обсуждать редакционную политику официального издания. Но ее резкость скорее всего была обусловлена справедливостью высказанных в журнале упреков: перестав писать об «успехах цивилизации в России», «*Journal de St.-Pétersbourg*» не выполнял одной из двух задач, которые сам изначально декларировал.



## ЛИТЕРАТУРА

1. Аттенюфер Г. Л. Медико-топографическое описание Санктпетербурга. — СПб.: Печ. при Имп. Академии Наук, 1820.
2. Бенуа А. Н. Мои воспоминания: В 5 кн: в 2 т. — М.: Наука, 1990. — Т. 2.
3. Бурнашев В. П. Мое знакомство с А. Ф. Воейковым и его пятничные литературные собрания // Русский вестник. — 1871. — № 9. — С. 250–283.
4. Гребцова И. С. Периодическая печать в общественном развитии Южного степного региона Российской империи (вторая треть XIX века). — Одесса: Астропринт, 2002.
5. Гринченко Н. А. Из издательской истории «Journal de Saint-Petersbourg» (1825–1917) // Петербург газетный: 1711–1917. — Тюмень, 2009. — С. 164–173.
6. Гринченко Н. А. Издательская деятельность Эдуарда Сансе // Деятели книги: Михаил Николаевич Куфаев (1888–1948): сб. науч. тр. по материалам 15-х Смирдинских чтений / Под ред. И. А. Шомраковой. — СПб., 2010. — С. 48–58.
7. Дивов П. Письмо в III Отделение // Гос. архив РФ (ГАРФ). — Ф. 109: Секретный архив. — Оп. 1. — Д. 1892.
8. [Дубровин Н.?] Попытка к борьбе с Наполеоном при помощи периодической печати / Н. Д. // Русская старина. — 1903. — № 3. — С. 437–443.
9. Дух русских журналов (Продолжение) // Сын Отечества и Северный архив. — 1829. — № 15. — С. 53–58.
10. Заборов П. Р. К истории журнала «Revue Étrangère» // Французы в научной и интеллектуальной жизни России XIX века. — М., 2013. — С. 114–121.
11. Заборов П. Р. Шевалье де Гастон и его «Journal littéraire de Saint-Petersbourg» // Заборов П. Р. Россия и Франция: литературные и культурные связи. — СПб., 2011. — С. 169–177.
12. Замечание на статью литературного французского журнала: Le Furet // Литературная газета. — 1830. — № 16, 17 марта.
13. Койтен А. К истории русских и немецких Примечаний к Ведомостям (1728–1742) // Russian Literature. — 2015. — Т. 75. — P. 265–304.
14. Копанев А. И. Население Петербурга в первой половине XIX века. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957.
15. Краевский А. Обзорение русских газет и журналов // Журнал Министерства народного просвещения. — 1834. — № 1. — С. 91–118.
16. Лернер Н. О. Первая одесская газета. — Одесса: «Экономическая» тип., 1901.
17. Майофис М. Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. — М.: Новое литературное обозрение, 2008.
18. Мильчина В. А. «Русский мираж» французских легитимистов // Мильчина В. А. Россия и Франция: Дипломаты. Литераторы. Шпионы. — СПб., 2004. — С. 344–389.
19. Московский телеграф. — 1829. — Ч. 28, № 13, июль. — С. 414–415 (Смесь).
20. Об издании французского журнала сначала под названием Journal du Nord, потом Conservateur impartial, и наконец Journal de St.-Petersbourg и о лицах, занимавшихся изданием оною. Часть I // Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). — Ф. 1 (Административные дела). Разряд IV. — Оп. 50. — Д. 1.
21. Об издании французского журнала... Ч. 2 // АВПРИ. — Ф. 1. Разряд IV. — Оп. 50. — Д. 1.

22. Переписка Фабера // АВПРИ. — Ф. 133 (Канцелярия). — Оп. 468. — Д. 12728.
23. Попова А. Н. Теодор-Генрих Чуди и основанный им в 1755 г. журнал «Le Caméléon littéraire» // Известия АН СССР. Отделение гуманитарных наук. — 1929. — № 1. — С. 17–48.
24. Ржеуцкий В. В тени Шувалова. Французский культурный посредник в России барон де Чуди // Новое литературное обозрение. — 2010. — № 105. — С. 91–124.
25. Россия и Германия: взгляд в прошлое. «Санкт-Петербургские цайтунг» (1727–1914); «Санкт-Петербургские ведомости» (1728–1917). — СПб.: Нем. культ. центр, 2003.
26. Северная пчела. — 1830. — № 139, 20 нояб.
27. Сироткин В. Г. Русская пресса первой четверти XIX века на иностранных языках как исторический источник // История СССР. — 1976. — № 4. — С. 77–97.
28. Сомов В. А. Россия на страницах французских эмигрантских журналов (Гамбург, Брауншвейг, Санкт-Петербург) // Немецкий мир Санкт-Петербурга / Ред. Д. Дальман, Г. Смагина. — СПб., 2014. — С. 371–384.
29. Сперанская Н. Александр Дмитриевич Улыбышев и его драматические опыты // А. М. П.: Памяти А. М. Пескова. — М., 2013. — С. 431–462.
30. Сперанская Н. Петербургская газета «Le Furet — Le Miroir» (1829–1833) // Новое литературное обозрение. — 2008. — № 94. — С. 391–406.
31. Сперанская Н. М. Шарль де Сен-Жюльен — французский журналист в России // Французы в научной и интеллектуальной жизни России XIX века. — М., 2013. — С. 95–113.
32. Сукайло В. А. Труды и дни Ивана Дмитриева: В 2 кн. — М.; Ульяновск: Корпорация технологий продвижения, 2010. — Кн. 1.
33. Bulletin du Nord [объявление о журнале] // Московский телеграф. — 1827. — № 22. Приложение. — С. 1–7.
34. Conservateur Impartial. — 1824. — № 91. 11/23 nov.
35. Eichhorn C. Die Geschichte der St. Petersburger Zeitung, 1727–1902. — St.-Petersburg, 1902.
36. Les Français en Russies au siècle des Lumières / sous la dir. de Anne Mézin et Vladislav Rjéoutski: 2 vol. — Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, 2011.
37. Galitzin N. Observations sur un article intitulé: Chronique musicale <...> // Bulletin du Nord. — 1828. — № 11. — P. 284–294.
38. Gouzévitch D., Gouzevitch I. Le Journal des voies de communication. Histoire d'une revue bilingue russe-française, 1826–1842 // La presse et les périodiques techniques en Europe, 1750–1950. — Paris, 2008. — P. 89–113.
39. Jahn H. Das Journal de St.-Petersbourg politique et littéraire als Informationsträger über Russland im Ausland: Ende der zwanziger Jahre des XIX. Jahrhunderts // Studien zur Geschichte der Kulturbeziehungen in Mittel- und Osteuropa. — Berlin, 1986. — Bd. 8. — S. 273–281.
40. Journal de St.-Petersbourg. — 1825. — № 143. 28 nov./10 déc.
41. Journal de St.-Petersbourg. — 1829. — № 2. 3/15 jan.
42. Journal de St.-Petersbourg. — 1829. — № 56. 9/21 mai.
43. Lestrelin A. Épitre à M. Alexandre Pouschkine // Bulletin du Nord. — 1828. — № 9. — P. 74–75.
44. Oulibicheff A. Réponse par ordre des N<sup>os</sup> aux observations... // Bulletin du Nord. — 1828. — № 12. — P. 384–393.
45. Rjéoutski V. Cas de transfert culturel triangulaire: Grande-Bretagne — France — Russie: le Journal des sciences et des arts de Philippe Hernandez, Moscou, 1761 // L. Andries,

F. Ogée, J. Dunkley and D. Sanfey (eds). *Intellectual Journeys, the Translation of Ideas in Enlightenment England, France and Ireland*. — Oxford, 2013. — P. 309–321.

46. Rjéoutski V. *Les Périodiques Francophones édités en Russie au siècle des Lumières. Projet de recherche franco-russe // 2000 The European Journal*. — Year/Année XI. — N 2. Dec. 2010. — P. 1–4.

47. Rjéoutski V., Speranskaia N. *The Francophone Press in Russia: A Cultural Bridge and An Instrument of Propaganda // French and Russian in Imperial Russia*. — Vol. 1: *Language Use Among the Russian Elite* / ed. by D. Offord, L. Ryazanova-Clarke, V. Rjéoutski and G. Argent. — Edinburgh, 2015. — P. 84–102.

48. Somov V. *La communauté d'émigrés français de Saint-Pétersbourg et Piotr Doubrovski (1797–1812)» // La France et les Français en Russie: Nouvelles sources et approches (1815–1917). Études réunies par Annie Charon, Bruno Delmas et Armelle Le Goff*. — Paris, 2011 (*Études et rencontres de l'École des chartes*, 34). — P. 285–296.

49. Volmer A. *Presse und Frankophonie im 18. Jahrhundert: Studien zur französischsprachigen Presse in Thüringen, Kursachsen und Rußland*. — Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2000.

**1814: САД УМЕР, ДА ЗДРАВСТВУЕТ ЛЕРМОНТОВ!**

В статье выдвигается гипотеза о влиянии философских идей маркиза де Сада на творчество М. Ю. Лермонтова. На основании анализа критической литературы, биографии, поэтических и прозаических произведений классика русской литературы автор статьи доказывает общность представлений писателей о добре и зле, добродетели и пороке, о самопознании, воле, апатии.

**Ключевые слова:** философия, добро, зло, добродетель, порок, богоборчество, самопознание, воля, апатия.

*V. D. Altashina*

*1814: De Sade Passed Away, Long Live Lermontov*

The article raises a hypothesis of influence of the de Sade's philosophical ideas on Lermontov's poetry and prose. Basing on the analysis of the critical literature, biography, poetry and prose of Lermontov the author of the article demonstrates common views of writers on goodness and evil, virtue and vice, self-knowledge, freedom, will and apathy.

**Keywords:** philosophy, goodness, evil, virtue, vice, theomachy, self-knowledge, will, apathy.

2014 г. — год двухсотлетия смерти маркиза де Сада (1740–1814) и рождения М. Ю. Лермонтова (1814–1841). Случайное совпадение? Действительно, что может быть общего между писателем, чьи книги хранились в «аду» библиотек (так во Франции называют спецхран), чье имя стало нарицательным для обозначения жестоких трансгрессий, и автором знакомого всем с детских лет «Паруса»? Однако «Жюстина» и «Философия в будуаре» де Сада были запрещены в России в те же годы, что и «Демон» Лермонтова (1856–1900), а Печорин рассматривался современной критикой как явление порочное, не свойственное русской действительности, навеянное дурным влиянием Запада.

Несмотря на то что Лермонтов прожил очень короткую жизнь, ставшую предметом огромного количества исследований, творческая биография поэта

---

\* Вероника Дмитриевна Алташина — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, nikaalt@bk.ru.

из-за недостаточного количества документов остается «царством гипотезы» [6, с. 9]. Еще А. Блок в статье 1906 г. «Педант о поэте» писал: «О Лермонтове еще почти *нет слов* — молчание и молчание... Почвы для исследования Лермонтова нет — биография нищенская. Остается «провидеть» Лермонтова... Хочется бесконечного *беспристрастия*... Когда роют клад, прежде разбирают смысл *шифра*, который укажет место клада, потом «семь раз отмеривают» — и уже зато раз навсегда безошибочно «отрезают» кусок земли, в которой покоится клад. Лермонтовский клад стоит упорных трудов». Увы! За прошедшее столетие мало что изменилось: «Недостаточность, лакунарность и противоречивость источника все еще затрудняет создание научной биографии Лермонтова», — сетует один из крупнейших лермонтоведов В. Э. Вацуро [13].

«Острая нехватка автобиографического и вспомогательного материалов делает реконструкцию постоянно меняющейся рецепции Лермонтовым французской литературы сложной задачей, решаемой совместными усилиями компаративистики, культурологии, семиотики и герменевтики», — утверждает Л. И. Вольперт, полагая, что при нехватке материалов особую значимость приобретает гипотеза как метод реконструкции и осмысления фактов. Поскольку сам Лермонтов, по словам Б. М. Эйхзенбаума, зашифрован не случайно, то гипотеза оказывается чрезвычайно востребованной и научно обоснованной. Так, Л. И. Вольперт, сетуя на недостаточность изученности проблемы, посвящает два раздела своей книги «Лермонтов и литература Франции» (СПб., 2008) связям поэта с творчеством французских писателей, ни разу им не упомянутых.

Столько белых пятен, неясностей, неопределенности (дефективный характер списков, разночтения между вариантами, неустановленная датировка), сколько есть в творческой биографии поэта, пожалуй, нет ни у кого из великих русских писателей XIX в. Каждый вновь найденный, даже незначительный факт — бесценен. За последние 25 лет ситуация заметно изменилась к лучшему, но пробелов и лакун еще множество. Недостаточность материалов определяет особую значимость «инструмента» гипотезы в лермонтоведении; в этой области «угадывание» истины нередко начиналось с научного предположения [6, с. 22].

Лермонтов и Сад — гипотеза, которая, как всякая гипотеза, нуждается в проверке и подтверждении, осложняющаяся тем, что зашифрованы оба. Признаюсь — я не являюсь первопроходцем: две статьи В. М. Головки посвящены полемике с идеями Просвещения в романах маркиза де Сада и «Герое нашего времени» Лермонтова [7; 8]. Утверждая, что Лермонтов, как и де Сад, полемизировал со многими нравственными идеями просветителей, что главной проблемой обоих авторов является свобода воли, а их художественная антропология основывается на уважении к человеческой индивидуальности, отдельной личности, автор приходит к выводу, что творчество де Сада и Лермонтова, последовательно развивавших самокритику Просвещения, представляет собой отражение кризисного периода истории. При этом автор не задается вопросом, в какой степени Лермонтов был знаком с творчеством французского писателя, запрещенного не только в России, но и у себя на родине, видимо, считая это само собой разумеющимся.

Читал ли Лермонтов маркиза де Сада?

О круге чтения Лермонтова известно крайне мало. Свою работу «Книга в жизни и творчестве М. Ю. Лермонтова» (Самара, 2007) [11], обобщившую результаты многочисленных статей, М. В. Курмаев строит на допущении и предположении: мог читать, возможно читал, ибо список книг библиотеки Лермонтова и цитируемых им авторов крайне мал. Сетую на бедность российской словесности — «Наша литература так бедна, что я из нее ничего не могу заимствовать», — Лермонтов обращается к иностранной, которую он превосходно знал, отдавая все свободное время чтению, как об этом вспоминали его сотоварищи. Он называет имена всего лишь 17 французских писателей, только двух из них дважды — Руссо и Вольтера, при этом ни тот, ни другой не оказали на него сильного влияния, в то время как те авторы, воздействие которых несомненно — Стендаль, Гюго, Констан, Мюссе, Сенанкур, Мериме — не упомянуты им ни разу! Однако это не мешает исследователям посвящать многочисленные труды каждому из этих неупомянутых авторов отдельно. Библиография работ на тему «Лермонтов и Мюссе», «Лермонтов и Стендаль», «Лермонтов и Гюго» насчитывает не один десяток названий. Почему в таком случае не маркиз де Сад, также не упомянутый ни разу?

Л. И. Вольперт неоднократно подчеркивает тот факт, что в России начала XIX столетия французская литература привлекала особое внимание:

Ученые, и те, кто считал, что французская литература существенно влияла на Лермонтова (Б. В. Томашевский), и те, кто придерживался иного взгляда (А. В. Федоров), в одном сходились бесспорно: среди европейских литератур французская словесность в кругу двуязычной русской читательской аудитории того времени пользовалась наибольшей популярностью. Белинский в 1840 г. констатировал: «...французская литература <...> удерживает свое исключительное владычество над европейскою» [6, с. 198].

А. В. Федоров в статье «Творчество Лермонтова и западная литература» писал, что «преимущественная ориентация русской дворянской культуры на культуру и язык Франции приводила к тому, что все традиционно французское приобретало характер привычного, почти бытового явления» [20, с. 337]. Знакомство с французской литературой для Лермонтова, владевшего с детства французским языком как родным, было само собой разумеющимся фактом. Учитывая то, что отдельные новеллы маркиза де Сада были переведены на русский язык в 1806 г. и переизданы в 1810-м, не вызывает сомнения, что этот автор привлекал внимание и был известен читающим по-французски.

Еще один факт в пользу де Сада: в своих воспоминаниях о Пушкине Юзефович рассказывает:

В то время явилась в свет книга, под заглавием, если не ошибаюсь: «Justine ou les liaisons dangereuses». Книга эта была в ходу, но мне еще не попадалась в руки, и я ее не читал. Вспомнив как-то о ней, я спросил Пушкина, что это за книга. «Это, — отвечал он, — одно из замечательных произведений развращенной французской фантазии. В ней самое отвратительное сладострастие представлено до того увлекательно, что, читая ее, я чувствовал, что сам начинаю увлекаться, и бросил книгу, не дочитавши. Советую и вам не читать ее». Я послушался совета и никогда не брал этой книги в руки [24].

Из отзыва Пушкина очевидно, что речь идет не об «Опасных связях» Шодерло де Лакло, но о «Жюстине» де Сада — само соединение двух названий весьма симптоматично, — правда, не ясно, о каком из двух вариантов романа, изданных в конце XVIII в. (1791; 1797) и многократно переиздававшихся позже. Если этот роман, бывший в ходу, попал в руки Юзефовича, то почему не Лермонтова? Читатели XIX в., кроме того, могли знать «Философию в будуаре» (1795), «Алину и Валькура» (1795), а также новеллы маркиза, т. е. иметь о его творчестве вполне основательное представление.

Еще один довод в пользу гипотезы — увлечение Лермонтова философией. Эйхенбаум, полагая, что поэтический язык юного Лермонтова содержит следы чтения философских книг, считая, что многие его сентенции звучат как цитаты из философских сочинений, видит источник конкретных философских проблем, появляющихся уже в юношеских произведениях Лермонтова — самопознания, свободы, добра и зла, богоборчества, — в немецкой философии, прежде всего, в диалектике Шеллинга. Однако, полагает ученый,

дальнейшим исследователям языка Лермонтова еще придется поискать источники, которыми он пользовался для создания обильных сентенций, рассеянных не только в его юношеских, но и в позднейших произведениях («Герой нашего времени» и «Сашка»). Намеренно не погружаясь в анализ сходных черт характеров Лермонтова и де Сада, некоторых моментов личной жизни, хочу отметить сходство литературной судьбы «Сашки» и «120 дней Содома»: автограф поэмы М. Ю. Лермонтова был утрачен, и само произведение старательно воссоздавалось по частям; рукопись де Сада, как считал сам автор, проливая над ней «горючие слезы», погибла при взятии Бастилии, однако была найдена в начале XX века). [22, с. 20]

Вполне резонно предположить, что одним из источников поэмы было и творчество маркиза де Сада, философские идеи которого созвучны мировоззрению поэта, а потому не могли не привлечь его внимания — в этом состоит следующая гипотеза.

Проблема добра и зла, ангела и демона, рая и ада составляет идейный и языковой центр юношеских произведений Лермонтова, — пишет Б. М. Эйхенбаум. — Он сам себя называет избранником зла («Как демон мой, я зла избранник») не потому, что он хочет оправдать зло (как порок), а потому, что высокое зло, связанное со страданием («демонизм»), есть, в сущности, результат недостаточности, неполноты и бессилия добра и рождено из одного с ним источника. На этой основе возникают характерные для юного Лермонтова контрасты ангельских и демонских образов («Ангел» и «Мой демон»), контрасты неба и земли, рая и ада, бури и покоя («Парус»), человека и природы. Многое здесь подсказано Байроном, но не только им. Проблема зла сформулирована уже в стихотворении «1831-го июня 11 дня»:

Под ношей бытия не устает  
И не хладеет гордая душа;  
Судьба ее так скоро не убьет,  
А лишь взбунтует; мщением дыша  
Против непобедимой, много зла  
Она свершить готова, хоть могла

Составить счастье тысячи людей:  
С такой душой ты бог или злодей... [22, с. 17–18].

Творчество де Сада строится на том же размышлении о добре и зле, добродетели и пороке, он тоже показывает бессилие добра в мире, где добродетель несчастна, а порок процветает:

Люди, неискушенные в подвиге добродетели, могут посчитать для себя выигрышным предаться пороку, вместо того, чтобы оказывать ему сопротивление. Да и трудно решить иначе, когда повсеместно процветают злодеи, в то время как люди, испытывающие уважение к условиям нашего общежития и к святости уз, этими условиями налагаемыми, постоянно сталкиваются с несчастьями. Как ни прекрасна добродетель, скажут некоторые, добродетельное поведение все-таки представляется наихудшим. В самом деле, она слишком бессильна в борьбе с пороком, поэтому в наш испорченный век самыми безопасными остаются поступки, не отличающиеся от общепринятых, —

так начинает Сад свое повествование о несчастьях добродетельной Жюстины. Поскольку зло — одно из средств достижения добра, то оно допустимо, а поскольку с точки зрения Провидения преступление и добродетель представляются одинаковыми (как тут не вспомнить лермонтовское «К добру и злу постыдно равнодушны» — «Дума»), то «человек мудрый скорее станет на сторону процветающих злодеев, нежели займет место среди обреченных на несчастья людей добродетельных» [16, с. 65].

Герои Сада — злодеи, считающие себя богами, ибо Бога нет и человек, которому все позволено, занял его место. Если же допустить, что Бог создал человека и мир, то, значит, он создал и добро и зло, т. е. добро и зло проистекают из одного источника, имеют равные права на существование и оказываются взаимозаменяемыми, поэтому абсолютно безразлично — творишь ли ты зло или добро, ибо то, что считается преступлением здесь, вполне может оказаться добродетелью в другом месте [17].

Отношение Лермонтова к религии, как известно, было неоднозначным. Обращаясь к Богу в одной из своих «Молитв», он признавался, что «редко в душу входит живых речей твоих струя», «в заблужденье бродит / Мой ум далеко от тебя» [12, с. 40]. «Разве отвергаешь существование Бога?» — спрашивает Белинской Владимира («Странный человек» [12, с. 447]). «Верю ли я? Верю ли я?» — мучительно восклицает тот, глядя в небо. «Твоя голова набита ложными мыслями», — замечает Белинской, а Владимир переводит разговор на другую тему. Богоборческими мотивами пронизаны многие произведения Лермонтова, он горько размышляет о несправедливом устройстве мира, где ангелу всегда противостоит демон: мотив гордого демона — один из центральных в лермонтовской поэзии. С темой веры связана и тема возмездия, вернее, его отсутствие: Эйхенбаум пишет, что «в поэзии Лермонтова господствует тема мести, зла и демонстративно отсутствуют темы наказания, возмездия или прямого нравоучения»: четвертый акт «Маскарада» был добавлен под влиянием критики, и «появление Неизвестного и темы «возмездия» до некоторой степени аналогично тому, что произошло с «Демоном». В редакциях 1833 и 1838 гг. (в сущности — последней) нет торжествующего ангела и нет побежденного Демона, проклинающего «мечты безумные свои» [12, с. 28].



То же можно сказать и о маркизе де Саде: в то время как Жюльетта торжествует и процветает, Жюстину поражает удар молнии, при этом преступник Нуарсей дает обет обратиться в христианство, если молния не ударит в нее. «Какой замечательный денек! Еда приобретает для меня особый вкус, а сон — особую безмятежность лишь после того, как в течение дня я в достаточной мере замараю себя тем, что глупцы называют преступлениями», — этими словами Долмансе завершается «Философия в будуаре» [17].

Традиционно восприятие Лермонтовым зла связывают с влиянием на него философии Ф. Шеллинга (1775–1854), однако мысли немецкого философа о диалектическом единстве добра и зла —

*добро и зло — одно и то же, лишь рассматриваемое с разных сторон, или еще: зло в себе, т. е. рассматриваемое в своей тождественности, есть добро, как и наоборот, добро, рассматриваемое в своей раздвоенности и нетождественности, есть зло. Поэтому же вполне справедливо то утверждение, что тот, в ком нет ни сил, ни материала для зла, бессилен и для добра... («Философские исследования о сущности человеческой свободы», 1809) [21] —*

были высказаны Садам еще в «Философии в будуаре» (1795) (является ли сходство философских взглядов французского и немецкого философов типологическим, или же Шеллинг мог быть знаком с произведениями Сада? Очередная гипотеза, нуждающаяся в изучении):

Природа нам внушает одинаково как порок, так и добродетель, принимая во внимание только наши свойства, или, выражаясь по-философски, существующие в разных людях природные потребности. Таким образом, дар природы, по-видимому, является весьма недостоверной мерой определения добра и зла [17].

Дьявол был, согласно христианскому воззрению, не наиболее, а, напротив, наименее ограниченной из тварей. Несовершенства (в общем метафизическом смысле) не могут считаться обычным признаком зла, ибо зло часто сочетается с совершенством отдельных сил, гораздо реже сопровождающих добро. Основа зла должна, таким образом, содержаться не в чем-то положительном вообще, но скорее в высшем положительном, какое имеется в природе», — размышляет Шеллинг [21].

Дьявольские персонажи маркиза де Сада однозначно принадлежат к высшему разряду, его герой — «суверенный человек» (Батай), «целостный, энергичный человек», или «Единственный» (Бланшо) — начинает с уничтожения самого себя, сначала как человека, потом как Бога, потом как природы, он завоевывает свою суверенность, отождествляясь с духом отрицания, и теперь он может все, «поскольку отрицание в нем уже со всем справилось. Чтобы дать себе отчет в его формировании, Сад прибегает к весьма связанной концепции, которой он дает классическое название — апатия. Апатия — это дух отрицания, приложенный к человеку, который выбрал для себя быть суверенным» [4, с. 82].

Шеллинг говорит об «энтузиазме зла» и о «хотении», или воле, полагая, что если бы не было хотения, то не было бы свободной деятельности духа. Сад, доводя силу отрицания в человеке до предела, пользуется термином эпохи — «энергия»: она одновременно и запас сил, и их трата, утверждение, совершаемое лишь путем отрицания, которое является и разрушением [4, с. 80].

Несчастливыми или счастливыми людей делает не соотношение в них добродетели и порока, но та энергия, которую они в себе обнаруживают: «...счастье зависит от энергии принципов, никогда не обладать им тому, кто беспрестанно плывет по течению» [4, с. 81].

Лермонтов считает желание или волю основой всего; он говорит о Вадиме: «...непоколебимая железная воля составляла все существо его, она не знала ни преград, ни остановок, стремясь к своей цели... И в самом деле, что может противустоять твердой воле человека? — воля — заключает в себе всю душу, хотеть — значит ненавидеть, любить, сожалеть, радоваться, — жить, одним словом; воля есть нравственная сила каждого существа, свободное стремление к созданию или разрушению чего-нибудь, отпечаток божества, творческая власть, которая из ничего созидает чудеса...» [22, с. 22].

Энергия Сада, энтузиазм Шеллинга, воля Лермонтова — явления одного и того же порядка. Волей наделены все главные герои Лермонтова: Демон, странный человек Владимир, Арбенин, Печорин так же близки друг другу, как Жюльетта, Клервиль или Сен-Фон — это задумчивые, самоуглубленные, одинокие либертены, не выносящие ни шума, ни смеха, ибо ничто не должно отвлекать их: «...апатия, беспечность, вот тот лад, на который /им/ необходимо настроить свою душу» [4, с. 84], их «душа приходит в состояние апатии, тут же превращающееся в удовольствие во сто крат более божественное, чем удовольствия, которые доставила бы им слабость» [4, с. 84]. Апатия, по Саду, состоит не только в сведении на нет «паразитарных чувств», но также и в противостоянии спонтанности произвольной страсти. Порочный человек, непосредственно поддающийся своему пороку, — всего лишь недоносок, который долго не протянет [4, с. 83]. Необходимо, чтобы страсть стала энергией, сконцентрировалась, опосредовалась, пройдя через необходимый момент нечувствительности.

Полагая, что для правильного понимания образа Печорина надо обратиться к сфере «нравственных и социальных идей эпохи», Б. М. Эйхенбаум приводит слова А. Григорьева:

Положим или даже не положим, а скажем утвердительно, что нехорошо сочувствовать Печорину, такому, каким он является в романе Лермонтова, но из этого вовсе не следует, чтобы мы должны были «ротиться и кляться» в том, что мы никогда не сочувствовали натуре Печорина до той минуты, в которую является он в романе, то есть *стихиям природы до извращения их*.

Что значат эти слова, или, вернее, эта терминология? Кто вспомнит, что А. Григорьев уже в начале 1840-х годов увлекался идеями утопических социалистов и в особенности некоторыми сторонами учения Фурье, тот сразу увидит источник такой трактовки Печорина. Нет никакого сомнения в том, что в середине 1830-х годов и Лермонтов уже знал об учении Фурье, и в частности о его «теории страстей», которая получила в России особенное распространение, считает ученый [23, с. 139–140]. Фурье выделяет три категории страстей, полагая, что наиболее важными являются страсти, связанные с межличностными отношениями; философ считает, что отвечающий природе человека общественный порядок должен способствовать удовлетворению всех

его страстей. На этом основании он выстраивает свою модель утопического государства, в котором страсти не задавлены несправедливым общественным устройством, а потому не ведут к порокам и злодеяниям. Однако аналогичные идеи высказывал и маркиз де Сад:

Поразмыслите, сограждане, — призывает он, — вам предоставили свободу совести и свободу печати, теперь недалеко и до свободы действий; <...>; в обществе, основанном на принципах свободы и равенства, немного найдется действий, на самом деле заслуживающих звания преступных; взвесив и проанализировав все за и против, мы обнаружим, что предосудительным привыкли считать лишь то, что отвергается законом; природа же диктует нам попеременно поступки то порочные, то добродетельные, исходит она из нашего устройства или, выражаясь по-философски, в соответствии со своими собственными потребностями в пороке или добродетели, и внушения ее не дают четкого представления о том, что есть добро, а что зло [18].

Примем нужные законы — немногочисленные, но действенные, — призывает он далее. — Цели утверждаемых законов ясны: спокойствие и счастье гражданина, а также процветание республики [17].

Сада, как и многих его современников, волновала проблема идеального общественного устройства, он мечтал о справедливой республике, план которой он предлагает в «Алине и Валькюре» (1793). Пример благородного реформатора Заме, нашедшего приют на Тамое, показывает, что в старом свете невозможно быть добродетельным, ибо он своими законами способствует процветанию зла и отвращает от добродетели. Сходство идей Сада и Фурье отмечают П. Клосовски [10, с. 32] и Р. Барт. Последний в книге «Сад, Фурье, Лойола» (1971), замечая, что Фурье — тот же Сад за отсутствием садизма, пишет, что

самым близким аналогом садовского города будет фурьеристский фаланстер: та же установка на подробное вымышление некоего самодовлеющего человеческого интерната, то же стремление отождествить счастье с закрытым и организованным пространством, та же страсть определять живые существа через их функции и детально регулировать взаимодействие этих функциональных классов, та же забота об экономии аффектов — короче, та же гармония и утопия [1, с. 185].

Признавая, что было бы нелепо утверждать, будто «Герой нашего времени» написан под непосредственным влиянием теории страстей Фурье, Б. М. Эйхенбаум считает не менее странным доказывать, что творчество Лермонтова «никак не соотносится с социально-утопическими идеями тех лет и что Лермонтов их не знал или не придавал им никакого значения. Ведь сами эти идеи рождены эпохой и составляют часть ее исторической действительности, ее “субстанции” — так естественно, что они в том или другом виде должны были отразиться в художественном произведении» [23, с. 140]. В таком случае, почему не признать влияние идей Сада, которые получают известность и распространение значительно раньше идей утопического социализма Фурье, ставших популярными в России лишь в 1840-е гг.?

Д. Д. Обломиевский в главе «Романтизм и литературная политика фурьеристов» [15, с. 348] пишет:

Злодеяния, убийства, преступления, всякие разрушительные акты, производимые героями романтических писателей, представляются фурьеристам особой

формой бунта, особого рода реакцией на насилие и гнет, которым подвергается личность со стороны неправильно устроенного общества.

Однако эта идея задолго до фурьеристов была высказана маркизом де Садом, чье огромное влияние на романтическую литературу Франции общепризнано: «...именно Сад направил бунт на дорогу искусства, по которой романтизм поведет его еще дальше вперед», — утверждает А. Камю [9, с. 181]. Сент-Бев в обзоре французской литературы 1843 г. отмечал, что два-три наиболее известных современных романиста вдохновлены маркизом де Садом, присутствие которого, замаскированное, но не неузнаваемое, можно ощутить в глубине их произведений.

Осмелюсь утверждать, не опасаясь опровержений, что Байрон и де Сад (прошу прощения за это сближение) были, вероятно, самыми большими вдохновителями наших современных авторов: один афишируемый и видимый, другой — скрытый, но не слишком. Читая некоторых наших популярных романистов, если вы хотите заглянуть в глубь сундука, узнать тайную альковную лестницу, никогда не теряйте этот последний ключ [25, с. 13–14].

Не случайно романтизм занимает важное место в двух последних выставках, посвященных маркизу де Саду: «Сад. Атаковать солнце» (Музей Орсе, Париж, октябрь 2014 — январь 2015) и «Сад. Маркиз тени, князь света/ Просвещения» (Институт писем и рукописей, Париж, сентябрь 2014 — январь 2015). К творчеству маркиза в контексте французского предромантизма обращается В. А. Луков [14, с. 298–303]; его имя часто упоминает Т. В. Соколова в книге «Многоликая проза романтического века во Франции» (СПб., 2013) [19]. В России, как считает Б. М. Эйхенбаум, только «Маскарад» Лермонтова является несомненным и достаточно выразительным памятником «неистового романтизма», на представителей которого Сад оказал несомненное влияние: так, Т. В. Соколова пишет, что современники усмотрели в «неистовом» П. Бореле последователя маркиза де Сада, имя которого он упоминает в благожелательном контексте [19, с. 69]. Если знакомство Лермонтова с идеями Фурье и его французской «неистойой словесностью» не вызывает сомнения, то становится очевидным, что и произведения «божественного маркиза» не только были известны русскому поэту, но и оказали на него влияние.

По мысли Сада, «преступление важнее сладострастия; хладнокровное преступление больше, нежели просто преступление, совершенное в состоянии аффекта; однако, преступление “совершенное в очерствении сферы чувств”, преступление мрачное и затаенное, имеет наивысшее значение, ибо это — поступок души, которая, все разрушив в себе, накопила огромную силу». Такие люди «якобы наслаждаются своей бесчувственностью, отрицаемой уничтоженной ими чувствительностью, и становятся жестокими. Жесткость — это лишь отрицание себя. Доведенное до той крайней степени, когда оно превращается в разрушительный взрыв; бесчувственность оборачивается содроганием всего существа», — пишет Ж. Багай о героях Сада [2, с. 128]. Но разве не таковы герои Лермонтова: «Он сеял зло без наслажденья / Нигде искусству своему / Он не встречал сопротивления — / И зло наскучило ему. /.../ И все, что пред собою видел / Он презирал

иль ненавидел» («Демон») [12, с. 364] — эта характеристика Демона, равно относящаяся и к Арбенину, и к Печорину, подходит и для героев маркиза де Сада, испытавших «все сладости порока и злодейства» [12, с. 533], в груди которых кроется холод, «адское презренье ко всему» [12, с. 576]. И Демон, и Арбенин, поддавшись страсти, забыв об апатии, становятся несчастными. Клервиль вначале не раз упрекает Жюльетту в том, что она воспламеняется страстями, что она способна на преступление, только поддавшись кипению страстей, изменив себе: «Я изменил себе, я задрожал, / Впервые во всю жизнь», — признается Арбенин [12, с. 535], поверивший на миг в добродетель и любовь. Та же метаморфоза происходит и в Демоне: «И вновь постигнул он святыню / Любви, добра и красоты! /.../ То был ли признак возрожденья?» «И входит он, любить готовый, / С душой, открытой для добра». Но ни Демон, ни Арбенин не изменяют самим себе: лишь на миг они готовы «оставить умысел жестокий» [12, с. 377], но тотчас «злой дух торжествует» [12, с. 386], они не изменяют «прежней твердой воле» [12, с. 554], но, прокляв «мечты безумные свои», остаются в итоге надменными и одинокими, «как прежде, во вселенной / Без упованья и любви» [12, с. 391]. Печорин, напротив, не поддается страстям: «Сам я больше не способен безумствовать под влиянием страсти» [12, с. 720], он убежден, что страсти — лишь начальный этап для развития идеи, они — удел юности, «и глупец тот, кто думает целую жизнь ими волноваться» [12, с. 721]. Спокойствие (апатия по Саду) — признак «великой, хотя скрытой силы»; полнота и глубина чувств и мыслей не допускает «бешеных порывов». Наслаждаясь своей бесчувственностью, он творит зло вследствие «того скверного, но непобедимого чувства, которое заставляет нас уничтожать сладкие заблуждения ближнего». «Должно быть жестоким, чтобы жить с людьми» [12, с. 425], — делает вывод Владимир, странный человек; такой же вывод уже сделал Печорин. «Первое мое удовольствие — подчинять моей воле все, что меня окружает, — признается он и продолжает: — Быть для кого-нибудь причиной страданий и радостей <...>, не самая ли это сладкая пища нашей гордости», ибо «насыщенная гордость» и есть, по его мнению, счастье. В журнале Печорина содержатся мысли, которые напоминает многие страницы де Сада:

Я чувствую в себе эту ненасытную жадность, поглощающую все, что встречается на пути; я смотрю на страдания и радости других только в отношении к себе, как на пищу, поддерживающую мои душевные силы. <...> Зло порождает зло; первое страдание дает понятие о удовольствии мучить другого; идея зла не может войти в голову человека без того, чтоб он не захотел приложить ее к действительности: идеи — создания органические, сказал кто-то (этим кем-то мог быть и Сад! — В. А.): их рождение дает уже им форму, и эта форма есть действие; тот, в чьей голове родилось больше идей, тот больше других действует [12, с. 720–721].

И у Сада:

Третий способ достижения удовольствия — жестокость. Данный вид наслаждения особо популярен в наши дни. Приверженцы его приводят следующий аргумент: стремясь взволновать себя, — заявляют они, — а именно такова цель любого, кто предается сладострастию, — мы изыскиваем средства самые сильнодействующие. Исходя из этой посылки, нам совершенно неинтересно, по душе ли наши поступки лицам, используемым нами для утех, — речь идет лишь о том, что-

бы помощнее всколыхнуть нашу нервную систему; боль ощущается несравненно острее наслаждения, причиняя ее другим, мы не на шутку взбудоражены, ибо чужие переживания, отзываясь в нас, усиливают нашу собственную вибрацию, производя круговорот наших низменных животных инстинктов, прожженные сластолюбцы отвечают, что привыкли считаться исключительно с собственными ощущениями, а на партнеров им глубоко наплевать — распутники эти, по простоте душевной, убеждены: то, что чувствуют они сами, гораздо важнее всего, что чувствуют другие, ибо именно так распорядилась природа. Что нам за дело, — дерзко вопрошают они, — до мучений ближнего? Ранит ли нас чужая боль? Ничуть. Более того, она, как выясняется, производит на нас довольно приятное впечатление. Во имя чего шадить неких индивидов, имеющих к нам весьма отдаленное отношение? На каком основании ограждать ближнего от страдания, раз сами мы не проливаем из-за этого ни слезинки, а даже напротив, взираем на чужие муки с величайшей радостью? Слышали ли вы хоть раз, чтобы голос природы подсказывал предпочитать других себе? — наставляет Дольмансе свою юную ученицу в «Философии в будуаре» [17].

Разрушением, которое, по Саду, есть один из первейших законов природы, одержимы герои Лермонтова: Демон, Арбенин, Печорин, который признается в своем дневнике:

А ведь есть необъятное наслаждение в обладании молодой, едва распустившейся души! Она как цветок, которого лучший аромат испаряется навстречу первому лучу солнца; его надо сорвать в эту минуту и, подышав им досыта, бросить на дороге: авось кто-нибудь поднимет! [12, с. 720]/

Однако отрицание других неизбежно приводит к отрицанию самого себя: свободный перед другими суверенный человек Сада оказывается жертвой собственной суверенности. «Я готов на все жертвы, кроме этой... свободы своей не продам», — спрашивая себя, почему он так дорожит своей свободой, заявляет Печорин.

«Нанести удар, когда от тебя ожидают наслаждения — в этом может заключаться одно из сладчайших проявлений воли тирана, и Сад понял это за сто пятьдесят лет до появления на свет первых психоаналитиков», — пишет Симона де Бовуар [5, с. 140]. Понял это и Лермонтов: Печорин, обвив рукою гибкую талию княжны и поцеловав ее, не говорит при этом ни слова — из любопытства. «Вы, может быть хотите, чтоб я первая вам сказала, что я вас люблю?» — не выдерживает она. «Зачем?» — пожимает он плечами. На следующее утро, вынудив ее на очередную откровенность, он холодно говорит: «...не буду оправдываться, ни объяснять моих поступков; я вас не люблю», — и уходит, вновь пожав плечами [12, с. 733–736].

Именно так ведет себя мучитель Сада, притворяющийся влюбленным, наслаждаясь видом своей жертвы, принимающей жестокость за проявление любви.

Размышления Сада о зле и злодеянии позволяют Жоржу Батаю сделать вывод о том, что порок — это, возможно, сердцевина, т. е. сама сущность человека; как бы ни тяжело это было принять, но именно это допущение ведет человека к самопознанию [3, с. 98–99]. Сад усматривает проявление садистских инстинктов, «жестокое и разрушительного аспекта божественного» в ритуалах жертвоприношения, свойственных всем религиям: «...божественное становится охранительным лишь тогда, когда удовлетворена потребность

в истреблении и разрушении, являющаяся его первоосновой», — пишет Багай [3, с. 94]. Но если человек не может извлечь урок из религиозных ужасов прошлого, поскольку они «не поддаются сколько-нибудь вразумительному объяснению», то «инстинкты, называемые садистскими, дают нормальному человеку способ осмыслить некоторые проявления жестокости», т. е. «Сад внес вклад в постепенное осознание человеком самого себя, иначе говоря, <...> способствовал его самосознанию» [3, с. 95–96].

«Я давно уже живу не сердцем, но головою. Я взвешиваю, разбираю свои собственные страсти и поступки с строгим любопытством, но без участия. Во мне два человека: один живет в полном смысле слова, другой мыслит и судит его», — признается Печорин доктору Вернеру. То же любопытство и отсутствие участия отличает и героев Сада, строящего свои произведения на чередовании действия и размышления. Герои де Сада — рационалисты, подвергающие все беспощадному анализу, их безжалостный разум раскрывает человеческую природу, весьма далекую от просветительского идеала.

Душа, страдая и наслаждаясь, дает во всем себе строгий отчет и убеждается в том, что так должно; она знает, что без гроз постоянный зной солнца ее иссушит; она проникается собственной жизнью, — лелеет и наказывает себя, как любимого ребенка. Только в этом высшем состоянии самопознания человек может оценить правосудие божие [12, с. 721], —

рассуждает Печорин, чей журнал, как указывает предисловие к нему, представляет «историю души человеческой», которая «едва ли не любопытнее и не полезнее истории целого народа, особенно когда она — следствие наблюдений ума зрелого над самим собою» [12, с. 685]. Беспощадный самоанализ Печорина раскрывает человека, «составленного из пороков всего поколения», изображает портрет «безнравственного человека», в котором больше правды, чем читатели к этому готовы. То же можно сказать и обо всем творчестве маркиза де Сада, раскрывшего всю порочную сущность человеческой природы, к чему оказались не готовы не только его современники, но и многие последующие поколения. Он предлагает «горькие лекарства» и «едкие истины», как и Лермонтов, весело рисуя «современного человека, каким он его понимает и, как его к вашему несчастью, слишком часто встречал» [12, с. 648].

Печорин сравнивает себя с матросом, душа которого сжилась с бурями и битвами и который скучает и томится на берегу. Герои маркиза де Сада измышляют бури и битвы, чтобы уйти от рутинной повседневности. Не будучи озаренными лучом «солнца золотым», не видя под собой струи «светлей лазури», мятежный герой Сада и Лермонтова «ищет бури», в которой он находит свой покой.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Сад-1 // Маркиз де Сад и XX век. — М.: РИК «Культура», 1992. — С. 183–210.
2. Багай Ж. Сад и обычный человек // Маркиз де Сад и XX век. — М.: РИК «Культура», 1992. — С. 89–116.

3. Батай Ж. Суверенный человек Сада // Маркиз де Сад и XX век. — М.: РИК «Культура», 1992. — С. 117–132.

4. Бланшо М. Сад // Маркиз де Сад и XX век. — М.: РИК «Культура», 1992. — С. 47–88.

5. Бовуар С. де. Нужно ли аутодафе? // Маркиз де Сад и XX век. — М.: РИК «Культура», 1992. — С. 133–169.

6. Вольперт Л. И. Лермонтов и литература Франции. — СПб.: Алетейя, 2008.

7. Головкин В. М. Poleмика с нравственно-философскими идеями европейского просвещения в романе М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени и де Сада «Жюстина» // Проблемы изучения и преподавания творчества М. Ю. Лермонтова. — Ставрополь, 1991. — С. 11–16.

8. Головкин В. М. Романы маркиз де Сада и М. Ю. Лермонтова как оппозиция в рецепции этического антропоконцепта европейского Просвещения (введение в проблему) // Лермонтовский текст. — Ставрополь, 2007. — С. 50–53. — Т. 2.

9. Камю А. Литератор // Маркиз де Сад и XX век. — М.: РИК «Культура», 1992. — С. 170–182.

10. Клоссовски П. Сад и Революция // Маркиз де Сад и XX век. М.: РИК «Культура», 1992. — С. 25–46.

11. Курмаев М. В. Книга в жизни и творчестве М. Ю. Лермонтова. — Самара, 2007.

12. Лермонтов М. Ю. Избранные сочинения. — М., 1983.

13. Лермонтовская энциклопедия. — М.: Наука, 1981.

14. Луков Вл. А. Предромантизм. — М.: Наука, 2006.

15. Обломиевский Д. Д. Французский романтизм. — М., 1947.

16. Сад, Д. А. Ф. де. Жюстина, или несчастная судьба добродетели. — М., 1991. — С. 61–324.

17. Сад, Д. А. Ф. де. Философия в будуаре. — URL: [http://modernlib.ru/books/sad\\_markiz/filosofiya\\_v\\_buduare\\_ili\\_beznравstvennie\\_nastavniki/read/](http://modernlib.ru/books/sad_markiz/filosofiya_v_buduare_ili_beznравstvennie_nastavniki/read/).

18. Сад, Д. А. Ф. де. Французы, еще одно усилие, если вы хотите быть гражданами республики! // Сад, Д. А. Ф. де. Жюстина, или несчастная судьба добродетели. — М., 1991. — С. 15–60.

19. Соколова Т. В. Возвращение отвергнутого романа: «Мадам Потифар» Петрюса Бореля // Соколова Т. В. Многоликая проза романтического века во Франции. — СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2013. — С. 76–111.

20. Федоров А. В. Творчество Лермонтова и западные литературы // Литературное наследство. — М.: Изд-во Академии наук СССР, 1941. — Т. 43–44. — С. 129–226.

21. Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы. — URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000089/st000.shtml>.

22. Эйхенбаум Б. М. Литературная позиция Лермонтова. — URL: <http://feb-web.ru/feb/lermont/critics/l43/l43-003-htm>.

23. Эйхенбаум Б. М. Роман М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» // М. Ю. Лермонтов. Герой нашего времени. Литературные памятники. — М., 1962. — С. 125–162.

24. Юзефович М. В. Памяти Пушкина. — URL: <http://feb-web.ru/feb/pushkin/critics/vs2/vs2-104-htm>.

25. Saint-Beuve. Quelques vérités sur la situation en littérature // Revue des deux mondes. — P.: Au bureau de la revue des deux mondes, 1843. — Т. 3.



## СЕМЕЙНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК ПУТЬ ДЛЯ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

Самоидентификация личности становится возможной только в ходе усвоения ценностей и норм определенной социокультурной общности. Семья и образование на протяжении всей истории являлись базовыми институтами общества, влияющими на обретение своего «Я». В статье сравнивается роль образования и семьи в традиционном и информационном обществах. Для решения проблемы самоопределения личности предлагается идея семейного образования.

**Ключевые слова:** идеал идентичности, личность, выбор, самоопределение личности, культурное саморазвитие личности, образование, семья, семейное образование.

*K. V. Romanov, K. A. Kharitonova  
Family Education as a Way for Self-Definition*

Self-determination of the individual becomes possible only through assimilation of values and norms of a particular socio-cultural community. Family and education throughout history were the basic institutions of the society, affecting the attainment of «I». In this article we will compare the role of education and family on each of the historical stages of development from traditional society to the informational society. To address the issue of self-determination of the individual we propose the idea of domestic education.

**Keywords:** the Identity Ideal, individual, choice, self-determination of an individual, cultural self-development, education, family, domestic education.

Один из наиболее серьезных рисков в современном российском образовании связан с поиском идеала идентичности личности.

Идеал дается через свободу выбора человека. Судьба XXI века в руках молодого поколения. Она зависит от того, что выберет человек — благо гармонии,

---

\* Константин Владимирович Романов — доктор философских наук, заведующий кафедрой философии образования, профессор Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования, romanov1kv@mail.ru.

Кристина Александровна Харитоновна — аспирант кафедры философии образования Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования, kharitonovak.a@mail.ru.

или искус игры, или безразличие. Это риск личного выбора жизненного сценария, риск поворота судьбы [9, с. 282].

Из пяти основных признаков культуры человека в его связи с культурой социума (историзм, избирательность, порядочность, символизм, аксиологизм) [8, с. 13] именно способность к ответственному выбору является наименее сформированной. Для этого есть серьезные исторические причины, связанные с изломом в российской действительности XX в. О. Е. Иванов справедливо пишет:

Долго-долго ходил русский человек в истории страны своей по страшно опасной грани, и вот, видно, доходился и рухнул, да туда, чему уже и названия нет. Он боится признаться себе в том, что что-то делать надо, что жить так, как он живет, человек не должен, не имеет права, если он вообще хочет называться человеком [4, с. 53].

Дело в том, что всякий раз, когда русский человек перестает хотеть быть человеком, нарушаются все остальные признаки его культуры. Если человек перестает желать быть человеком, то он (она) теряет способность отличать догматизм и демагогию от исторической правды, и тогда его (ее) социум легко сотрясти любому финансовому воротиле. Он (она) теряет способность отличать организованность от заорганизованности и формализма — вместо управления потоком своей жизни и жизни окружающих приходит метание между рабской покорностью и вспышками агрессивности. Способность к восстановлению своей универсальности и целостности за счет доступа к мирам языков, символов и знаков уступает место «образованщине», принимающей вид большой учености, за которой на деле зияет пустота. Антропо-социо-культурная ценность жизни подменяется физико-химическими и финансово-экономическими нормативами биологического выживания, на котором строится все здание индивидуального процветания.

Сравнительно-исторический анализ образовательных систем позволил Л. М. Перминовой сделать вывод:

Цели школьного обучения всегда ориентированы на две стороны действительности: на овладение обучающимися информацией и способами деятельности как условием его развития, и на обогащение внутренних механизмов и ресурсов развития самого человека, важнейшими из которых являются самопознание и идентификация личности [7, с. 140].

Это означает, что в любую эпоху и в любом обществе школьное обучение определяет идентификацию личности, но далеко не всегда и не везде оно ведет к самоопределению личности.

*Самоопределение личности предполагает саморазвитие индивидуальности, самоактуализацию и самоидентификацию.* А. Ю. Шеманов определяет самоидентификацию как человеческий акт, который формируется под влиянием культуры, а не предзадан от природы [13]. О. С. Новикова оперирует моделью самоидентификации, имея в виду целостный образ себя, который формируется при слиянии всех идентифицированных Я (этническое, религиозное, менталь-

ное, гендерное, семейное, возрастное) [6, с. 100–101]. И. В. Лысак связывает самоидентификацию с потребностью человека иметь четкое представление об окружающей действительности, чтобы найти свое место в ней [5, с. 42].

Процесс культурного саморазвития индивидуальности (инкультурация) ребенка относится к одному из наименее исследованных явлений. Детская эмансипация — это антропологический феномен культуры. В его основании лежат естественные, а также синергетические и акмеологические факторы. В нормальных условиях ребенок идет по пути самоорганизации к тому уровню совершенства, который соответствует его биологическим и социокультурным возможностям. Культурные практики ребенка и подростка находят выражение в культурном саморазвитии индивидуальности и творчестве (инкультурация), во взаимодействии его (ее) культуры с культурами других детей и взрослых (транскультурация), в личностных и индивидуальных изменениях в результате культурного контакта (аккультурация). В итоге человек обретает в своей деятельности смысл и интерес.

Подготовка ребенка к саморазвитию стала одной из задач отечественного образования в соответствии с введением Федерального государственного образовательного стандарта, который разработан с учетом диалога с наиболее успешными образовательными системами мира. Было бы ошибкой полагать, что принцип индивидуализма западной цивилизации может быть в чистом виде трансплантирован в российскую культуру. Возможно, применительно к отечественной философии образования более корректно говорить о принципе социокультурной индивидуализации и культурно-антропологическом подходе в методологии образования.

Изучение современной семьи социологами обнаруживает парадоксальный факт: в связи с изменением функций в современной семье на первый план все чаще выходит индивидуализация личности. Однако ребенок по-прежнему остается не субъектом, а объектом воздействия. Принцип социокультурной индивидуализации тесно связан с технологией педагогической поддержки, которая включает механизмы диалога, избирательности и самоорганизанности ребенка. Эта технология, как никакая другая, основана на доверии ребенка и его уверенности в избранных идеалах взрослого. Она воплощает ценности открытых, деятельностных отношений между ребенком и взрослым, которые отличны от ценностей закрытых, нормативных отношений.

Генератором культуры является деятельность ученика по преобразованию природы в себе, в окружающих, в мире. Итогом культурного развития выступает оформление сущностных сил в механизме самоактуализации. Основу самоактуализации индивидуальной личности составляет свобода воли. Человек волен выбирать между сущим и должным, реальным и идеальным, земным и небесным. Свободный выбор личности как исходный акт культуры производится через соотнесение ценностей. Пребывание в ситуации выбора для ребенка не менее ценно, чем результат выбора в виде каких-то достижений [8, с. 24].

Человек с самого рождения находится в определенной социальной группе. Сначала это семья и узкий круг родственников, затем общество воспитателей-учителей-друзей, потом количество групп расширяется, они пересекаются,

и в результате человек сталкивается с достаточно большим социальным и информационным пространством.

Если сравнивать между собой различные типы обществ, то в традиционном обществе именно неизменная принадлежность человека к определенной группе в условиях **традиционного общества** являлась условием **«беспроблемной» идентификации**. То есть крестьянин не стоял перед сложным выбором своей национально-этнической, религиозной или профессиональной идентификации.

В тот период в России господствовало семейное и церковное образование, оно носило глубоко национальный, религиозный характер, ценностные ориентации воспитывали и формировали однотипные характеры, т. к. средневековому обществу не нужны были индивидуальности, «для него они представляли опасность». Основу воспитания составляли богобоязнь, уважение к родителям, послушание и трудолюбие.

Таким образом, в условиях традиционного общества самоидентификация не вызывала особых затруднений и потому не была предметом обсуждения.

**Кризис самоидентификации** возникает именно тогда, когда привычное социокультурное окружение, воспринимаемое людьми как естественное, разрушается, человек перестает понимать процессы, происходящие вокруг него, и не может определить свое место в мире.

Именно тогда, когда динамика изменения социальной структуры стала очевидной в пределах одного поколения, **самоидентификация предстала в качестве проблемы самодетерминации**. Кризис идентичности как массовое явление современного общества, по мнению З. Баумана, стал следствием проекта «модерна», когда промышленная революция вслед за эпохой Великих географических открытий разрушила традиционный общественный порядок и поставила вопрос о самоопределении человека [1, с. 176–192]. Этот кризис не проявлялся до тех пор, пока оставались относительно стабильными социальные страты, идентификации с которыми был вынужден достигать человек.

Несмотря на то что семья как малая группа оказывает значимое влияние на формирование индивида в социальном, культурном и психологическом направлениях, роль семьи в образовании личности с развитием общества постепенно снижалась, и государство в конечном итоге монополизировало этот процесс.

Начиная с Петра I и далее государство активно внедряется в семейную жизнь, начинает изменять ее строй сообразно государственным интересам, затем признает семью неудовлетворительным органом воспитания, который не достигает серьезных педагогических целей и полностью подчиняет школу и образование, запретив после 1917 г. семейное (домашнее) образование вообще.

*Под семейным (домашним) образованием подразумевается форма получения образования в семье, организованная родителями, несущими ответственность за процесс и результаты обучения и воспитания своих детей и осуществляемая совместно с педагогами одной из школ.*

Вслед за упразднением ведущей роли семьи в образовании новых поколений общество постепенно превращается из общества объединения семей в общество объединения индивидов. Семья из расширенной становится нуклеарной, а в такой семье уменьшается посредническое значение семьи в образовании

и идентификации личности, расширяются ориентации членов семьи на другие институты, растет зависимость личности от государства.

В 1950–1970-е гг. формируется новая разновидность нуклеарной семьи, обычно противопоставляемая семье детоцентристской, сфокусированной на детях, — *супружеская семья*, где в центре семейных взаимодействий находятся брачно-сексуальные взаимоотношения и где отделение от родителей и родственников связано с отдельным проживанием от них, но не с полным прекращением контактов с ними. Это означает дальнейшее снижение роли родственных связей как важного параметра семейно-коллективной идентичности, отодвигающиеся на второй план отношения родителей и детей, и на третий — родства. Таким образом, семья из базовых институтов социализации и образования превращается на определенном этапе становления личности в сопутствующий элемент.

Но острее всего **проблема самоидентификации** встала в условиях современного постиндустриального, или информационного, общества. Как уже говорилось выше, для успешной самоидентификации человеку необходимо иметь четкие представления об окружающей его действительности и определить социальную группу или группы, которые он может квалифицировать как «свои». Однако в условиях современного общества это оказывается чрезвычайно затруднительным.

В настоящее время границы практически всех известных человеку явлений начинают расплываться, причем происходит это не из-за недостатка информации, а, напротив, из-за ее переизбытка. Благодаря развитию науки современный человек может при желании в мельчайших подробностях описать окружающие его объекты, выявить их свойства, определить закономерности их развития, однако он одновременно утрачивает способность постигать предмет или явление в его целостности, присущую человеку традиционного общества.

Это четко проявляется в том, что современный человек не может дать однозначного определения практически ни одному явлению окружающей действительности. Стоит посмотреть труды ученых практически в любой области, и мы увидим: «данное явление является чрезвычайно сложным для понимания», «данное понятие не может быть однозначно определено», «существует ...надцать определений рассматриваемого понятия» и т. д. Мы изучили строение вещества и устройство Вселенной, можем наблюдать за далекими звездами и проникать в толщу земли, однако чем глубже наши знания, тем более расплывчатым становится образ окружающей нас действительности, тем сложнее определить, что такое окружающий нас мир, а значит, и сложнее найти свое место в нем.

Кроме того, современное общество все больше приобретает сетевой характер. Начиная с 80-х гг. XX в. деятельность все большего числа людей разворачивается в виртуальном, кибернетическом пространстве. В этих условиях все меньшее значение имеет непосредственное местонахождение человека, ведь он может общаться и даже работать, находясь практически в любой точке земного шара. Это лишает человека прочных социальных связей, стабильной идентификации.

Итак, в условиях информационного общества личностная самоидентификация претерпевает существенные изменения, что отражается исследователями в терминах «многофакторная идентификация» [12, с. 185], «конфигуративное или модульное “я”» [10, с. 614], «контекстуально-лабильная идентификация» [2] и т. п. Информационное общество, с одной стороны, предоставляет человеку значительные возможности для реализации своего потенциала, с другой — существенно затрудняет обретение им самотождественности, а значит, и гармоничности существования.

*В данной социокультурной реальности современная семья появляется на исторической сцене функционально и структурно ослабленной, лишившейся свойственных ей функций в пользу институтов образования, воспитания, религии, работы, правительства. Ослабление роли семьи как посредника во взаимодействии личности и общества усиливает внесемейные ценностные ориентации членов семьи на личные достижения и ведет к их перевесу над ценностью семейного образа жизни и ценностью детей. Крах сплоченности обостряет разделение и отдаление друг от друга. Таким образом, ценностно-институциональный кризис семьи способствует кризису идентификации.*

Тем не менее в последние годы в российском обществе отмечается повышенное внимание к семье со стороны всех социальных институтов. Это объясняется ростом понимания приоритетности семьи, ее исключительной важности в развитии, воспитании и социализации подрастающего поколения. Одним из показателей этого является реконструкция и модернизация альтернативного общеобязательному школьному обучению семейного образования [11].

По мнению социологов, семейное образование — это путь преодоления углубляющегося в российском обществе кризиса семьи. Семейное образование объединяет родителей и детей, делает семью более устойчивой. Члены такой семьи не просто проводят большое количество времени вместе — в такой семье в гораздо большей степени обеспечивается преемственность поколений, и дети лучше защищены от негативного влияния извне. Служа делу укрепления и сплочения семьи, семейное образование позволяет родителям передать своим детям накопленный опыт, духовный багаж, который способствует становлению настоящего человека.

Именно семейная приватность делает членов семьи едиными в своей ценностной направленности, сохраняя при этом индивидуальное своеобразие при общении с внешним миром. Таким образом, семейное образование как процесс совместной деятельности, безусловно, способствует более качественной и осознанной идентификации молодого поколения.

Семейное образование, получившее признание в соответствии с Федеральным законом «Об образовании в Российской Федерации», рост его практики в России из года в год, растущая на основе внедрения Федеральных государственных стандартов образования его вариатизация и диверсификация — это один из путей современного российского общества к успешной устойчивой самоидентификации будущих поколений. Идеи гуманизации, национального суверенитета и бережного отношения к отечественным традициям как основе духовно-нравственного выбора в культурном самоопределении личности [3] становятся отправной точкой для разработки концепции семейного образования в России.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. — М.: Логос, 2002. — 325 с.
2. Данилова Е. Н., Ядов В. А. Нестабильная социальная идентичность как норма современных обществ // Социс. — 2004. — № 10. — С. 27–30.
3. Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. — М.: Просвещение, 2009. — 24 с.
4. Иванов О. Е. Философская истина и догмат. — СПб.: Издательство института богословия и философии, 2012. — 596 с.
5. Лысак И. В. Особенности самоидентификации человека в условиях современного общества // Гуманитарные и социально-экономические науки. — 2008. — № 6. — С. 37–42.
6. Новикова О. С. Модель идентификации индивида в современном японском обществе // Вестник Омского университета. — 2014. — № 4. — С. 96–102.
7. Перминова Л. М. Современная дидактика: от Коменского до наших дней: философско-педагогические аспекты. — М.: МИОО, 2015. — 272 с.
8. Романов К. В. Семья и школа как феномен культурной антропологии: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — СПб., 2014. — 36 с.
9. Романов К. В. Семь рисков в развитии образования // Вестник русской христианской гуманитарной академии. — 2012. — Т. 13, вып. 4. — С. 279–283.
10. Тоффлер Э. Третья волна. — М.: АСТ, 2004. — 781 с.
11. Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» № 273 от 29.12.2012. — URL: <http://www.rg.ru/2012/12/30/obrazovanie-dok.html>.
12. Федотова В. Г. Модернизация и глобализация: образы России в XXI веке. — М.: Ин-т философии РАН, 2002. — 208 с.
13. Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека и культура. — М.: Академический проект, 2007. — 479 с.

## СОБЫТИЕ ДЕТСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ

В статье анализируются основания детского воображения в контексте событийной онтологии. Первичность способности воображения в развитии ребенка обосновывается с точки зрения авторской концепции импульсивно-конвертативной природы воображения. Рассмотрены проблемы соотношения образа и слова, значимость света в бытии образа. Обозначены основания интерпретации сказочных сюжетов, используемых для пробуждения способности воображения ребенка в процессе воспитания.

**Ключевые слова:** онтология, событие, ребенок, воображение, игра, слово, сказка, природа, культура, воспитание.

*Y. M. Romanenko*

*The Event of a Child's Imagination*

The article analyzes the foundation of child's imagination in the context of the event-ontology. The primacy of the ability of imagination in the development of the child is justified in terms of the author's conception of the impulsive-converting nature of the imagination. Problems of the relation between image and word, and the importance of light in the image Being. The article shows the interpretation base of the fairy tale used to increase the abilities of a child's imagination in the process of education.

**Keywords:** ontology, event, child, imagination, game, word, fairy tale, nature, culture, education.

Теме детского воображения посвящено большое количество специальной психологической и педагогической литературы, в которой отмечается существенная важность этой способности в развитии ребенка. Специалисты ведут дискуссии о роли, месте и границах воображения в детской психике и сознании, при этом разные специалисты акцентируют внимание на частных его аспектах. Возможность целостного взгляда на детское воображение могла бы быть реализована при наличии целостной же философской концепции

---

\* Юрий Михайлович Романенко — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, [yr\\_romanenko@rambler.ru](mailto:yr_romanenko@rambler.ru).



человеческого воображения как такового, общезначимой и общеприемлемой, но такой концепции еще не создано, несмотря на долгую историю исследований и достаточное количество интересных находок и принципиальных трактовок в этой области. Как утверждал И. Кант, воображение является самой темной способностью человека, которую он сам, вероятно, никогда не сможет объяснить [6, с. 125]. Хотя, продолжая эту мысль И. Канта, можно предположить, что затемнение при рефлексивном взгляде на воображение связано с чрезмерным его блеском, находящимся за порогом человеческого зрения, т. е. воображение, возможно, является самой яркой способностью человека.

Проблема воображения в философии и науке продолжает оставаться актуальной, а проблема детского воображения — вдвойне загадочной, поскольку именно в раннем возрасте эта способность странным, спонтанным и необъяснимым образом вспыхивает, выводя ребенка в просвет общечеловеческой культуры. Редуцировать проблему воображения только к культурологическому или социально-антропологическому контекстам некорректно. Воображение является способом ориентировки не только в мире культурных артефактов и человеческой коммуникации, но и особым отношением к миру природы, что усложняет его рациональное истолкование.

Попытаемся поставить задачу рассмотреть данную проблему в рамках событийной онтологии, в которой событие понимается как двуединство мышления-бытия. Если так называемая онтология присутствия имеет своей интенцией бытие как таковое («сущее как сущее», по выражению Аристотеля) — единое само по себе; то событийная онтология направлена на то же самое единое бытие, но как результат процесса разделения исходного единства на множество и возвращения элементов этого множества к обновленному единству («смычка сущего с сущим», по выражению Парменида). Учитывая хайдеггеровское понятие «онтологической разницы» между бытием и сущим, событие — это то же самое единое бытие, но только являющее себя как отношение многих (как минимум двух) сущих. Именно это подразумевается в семантике префикса «со-», приставляемого к слову «бытие». Понятие «событие» не говорит о некоем со-существовании двух бытий. Нет двух и более бытий просто по определению самого бытия, но возможно множество сущего, и вся суть онтологической проблематики заключается в их отношении — различия и тождества. Можно предложить такое определение: событие есть единое множество отождествлений различного сущего.

Хайдеггеровская «онтологическая разница» говорит не только о том, что бытие отлично от сущего, и даже что бытие есть ничто из сущего. Это одна сторона дела, и если свести все только к этому, то получается тривиальность. Онтологическая разница имплицирована онтологией того же самого. Событие интересно (*inter-esse*), так как оно находится «между» бытием и сущим. Каждый акт сравнения бытия и сущего, тождественны они или различны, событиями. Сущее может проявить свое отличие или тождественность с бытием в бытии с ним. А бытие может быть ничем из сущего, если оно (бытие) сумело отождествляясь со всяким сущим отличиться от всего сущего.

Поясняя интерес к проблеме воображения в онтологическом контексте, можно сказать, что если единое бытие в соответствии с традицией соотносится

с чистым (без-образным) мышлением, то двуединое событие познается принципиально иначе, и способом такого познания, как оговаривается в той же традиции, выступает, судя по всему, именно воображение. Воображение отличают от самотождественного мышления, так как именно воображение осуществляет функцию различения, но вместе с тем оно же реализует и функцию тождества, в силу чего, как ни парадоксально, воображение одновременно отождествляется с мышлением. В мышлении, возможно, нет образа бытия, но, во всяком случае, имеется образ отношения к без-образному бытию.

Согласно древнему онтологическому принципу *unum et bonum convertuntur* — единое и бытие обратимы, т. е. бытие неподвижно «вращается» в покое своего единства, и в этом заключается его смысл и одновременно потенция образа. Воображение же события есть «воз-вращение» множества сущих к единому бытию, если они ранее каким-то образом выпали из него в «из-вращении». Бытие есть единая универсально «конвертируемая валюта» в тотальном обмене сущего. Если в бытии образ потенцируется, то событие является его актуализацией. Если чистая мысль тождественна покоящемуся бытию, то воображение принципиально динамично, воображаемые сущности изменяются в особом режиме движения, а именно вращательного. Согласно нашему подходу природа воображения с онтологической точки зрения — вращательна (конвертативна). Именно с его помощью, как утверждал еще Кант, осуществляется перевод и трансформация чувственных данных в категории мысли и наоборот. Именно этот обратимый перевод чувства в мысль, сущего в бытие, *vice versa*, и можно определить как событие воображения.

В психологической литературе существует устойчивое мнение, согласно которому воображение является первичной основной способностью ребенка (З. Фрейд, Ж. Пиаже и др.), хотя оно периодически подвергается критике и уточнениям. Аналогично этому взгляду историки допускают, что первичной формой мышления первобытных людей были мифы. М. Хайдеггер в своем толковании учения И. Канта полагал, что воображение является корневой способностью человека, из которой вырастают и разветвляются способности чувственности и мышления [см. 9]. Следуя за интерпретацией М. Хайдеггера, Ю. М. Бородай обосновывал ведущую роль воображения в антропосоциогенезе [см. 4]. Воображение в целом, как и его конкретная реализация в мифах или сказках, заключается в связных отношениях образов друг с другом. Мифопоэтическое воображение первично, поскольку в нем как бы априори задан синкретический образ целого. Все начинается и происходит из единого целого в результате его вольного или невольного деления на части. Но и завершается все в целом, в результате собирания распавшихся частей.

Функция воображения формируется у ребенка приблизительно к полутора-двум годам и поначалу является доминирующей. Характерной чертой автономного воображения считают отрешенность от действительности. Затем, по мнению специалистов, происходит переход к так называемому реалистическому мышлению, ориентированному на объективно существующие вещи [см. 8]. Происходит ограничение, трансформация или даже слом воображения (в виде фрустрации мечтаний, грез, абстрактных фантазий) в пользу утилитарной привязки мышления к конкретным реальным объектам. Этот крити-

ческий переход наступает где-то к пяти годам, когда ребенок выходит из своей младенческой безмятежности и автаркичности и вынужден интегрироваться в рациональный и культурный мир взрослых, со всеми его обязательствами, запретами и стимулами.

Подобная оценка в общем виде верна, но она нуждается в дополнительном уточнении ее онтологических предпосылок, представленных в виде диалектических оппозиций «воображаемое — реальное», «бессознательное — сознательное», «бесконтрольное — управляемое», «возможное — действительное», «пассивное — деятельное» и пр. Как правило, объяснительная схема перехода от первичного нерелексированного воображения к «реалистическому» мышлению (т. е. взрослому, научному, логически обоснованному и эмпирически подтвержденному) основывается на гносеологическом дуализме субъект-объектной разделенности. Однако, возможен иной философский взгляд на проблемы возникновения, развития и деятельности воображения.

С точки зрения событийной онтологии нет смысла говорить о противоположности воображаемого и реального: в событии они суть одно, хотя сами по себе они разные. Говорят, что в акте воображения оперируют образами как «нереальными» вещами, некими бесплотными сущностями, уточняя, что под реальностью имеются в виду так называемые объективные вещи. Хотя вслед за этим признают, что воображаемое для самого субъекта иногда бывает реальнее самих объектов. Причем это касается не только воображения ребенка, но и вышколенного, рационального взрослого. Онтологический подход снимает такой дуализм субъект-объектной матрицы в понятии события. В этом контексте неуместны вопросы о первичности или вторичности, тождественности или различности субъекта и объекта: в их со-бытии они просто есть так, как они есть, и никак иначе. С онтологической точки зрения образ как таковой и есть событие само по себе (возможен семантический перевод корней и морфем слова «об-раз» и слова «со-бытие» друг в друга, о чем будет сказано ниже).

Другой стороной проблемы является отношение речи и воображения, слова и образа. Формирование лингвистической и имажинативной способностей осуществляется в их взаимодействии. В психологической литературе подчеркивается существенная роль языка в запуске воображения. Так, в учении Л. С. Выготского и представителей его школы отмечается, что задержка развития речи приводит к отсталости воображения. Вплоть до того, что афазия может вызвать и остановку имажинации, чреватую тяжелыми последствиями: невхождением ребенка в человеческий социум. Дети-маугли, росшие с животными до пяти лет (а именно к этому возрасту как раз и складывается способность воображения), оказываются неспособными реинтегрироваться в человеческое общество. Звери ни генетически, ни воспитательно не передают своим детенышам умение воображать (хотя последний тезис оставим под знаком вопроса).

Слово и образ, относясь к разным перцептивным способностям человека (слышимое и видимое), отличны и, возможно, даже инородны друг другу. Но нельзя также оспорить тот факт, что их собственное развитие и обогащение осуществляется в их взаимном влиянии, вплоть до определенного синэстетического эффекта. Г. Башляр в своей концепции материального динамического воображения особенно акцентировал взаимопроникающую диалектическую

связь слова и образа [см. 1]. До какой степени может дорасти их взаимовлияние и «прораствание» (неизбежная метафора) друг в друга? Если возможна трансформация слова в образ (а она не просто возможна, а действительна хотя бы в элементарном акте чтения художественной литературы), то это означает, что в их переходе друг в друга случается событие воображения. Слушание сказания или чтение книги вызывает картинные зримые образы. Именно это и можно назвать событием воображения. В воспитании и обучении детей этой способности сначала необходимо обращать внимание на событийную связь слова и образа в процессе именованя-показа вещей и чтения иллюстрированных сказок.

Разумеется, с эмпирической объективистской точки зрения, первично и естественно непосредственное видение воочию определенного сущего (например животного), затем следует опознание этого сущего в наблюдении искусственной нарисованной картинки, а далее происходит переход в некое скрытое внутреннее созерцание того же самого, без его реального (в объективном виде или замещенном искусственным подобии) присутствия. Одновременно с этим, по всей видимости, осуществляется и переход к внутренней речи. Обычно данный линейный переход реального в виртуальное и называют процессом воображения. Регулятором и модератором этого перехода выступает слово. Однако редко обращают внимание на то, что данная линия не просто уходит в бесконечную неопределенность — ей свойственна странная способность сворачиваться в замкнутую фигуру. Если время существования реальной вещи имеет характер необратимости в силу физических и биологических законов, то темпоральность воображения есть обратимость как таковая. Возникает циклическая структура трансформаций реального и воображаемого, что свидетельствует о вращательной природе самого воображения, о чем было сказано выше. Как отмечают исследователи мифа, ему присуща циклическая модель времени. Когда эта циклически действующая структура складывается в процессе воспитания и обучения ребенка, можно говорить, что с ним случилось событие воображения, он стал воображающим существом, со всеми присущими ему преимуществами и опасностями.

Событие не просто есть, оно происходит: из чувственного восприятия вещи — в слово, из слова — в образ и наоборот, снова и снова. Если уж оно случилось, и нет этому внешних препятствий, то этот процесс становится автоматическим и самоорганизующимся, длясь сколь угодно долго. Такова игра, способная развиваться в себе самой и являющаяся местом осуществления воображения. Не об этом ли известное изречение Гераклита: вечность — играющий младенец (52 DK)? Эта игра интересная и захватывающая, но и чрезвычайно опасная. Вернее, опасна не игра, а то, что сама игра и есть отношение к опасности как таковой. Человеческое существование вообще, а ребенка особенно, окружено опасностями. На этот факт возможны различные реакции. Биологический генетически запрограммированный инстинкт самосохранения — один из возможных способов безопасного освоения жизни в природе. И животным этого инстинкта достаточно. А зачем человеку воображение, являющееся, вероятно, заменителем инстинкта самосохранения? В воображении создаются мнимые опасности и в нем же они иллюзорно преодолеваются.

Онтологический смысл опасности в том, что любое сущее уничтожимо, оно может как присутствовать, так и отсутствовать. Ребенок в акте воображения приучается к исчезновению и отсутствию вещей, заполняя пустоту небытия словами-именами и образами. Воображение как бы обыгрывает небытие в пользу бытия или наоборот. Как сказал бы Хайдеггер, животное не знает ни бытия, ни небытия, только человек оказался таким сущим, которому выпало испытание их различать и проблематизировать. Возможно, способом этого отношения и является воображение. Игра воображения обучает и упражняет человека не быть и при этом парадоксальным образом оставляет его в бытии.

Кант в свое время определил воображение как особую способность представлять предмет в его отсутствие [6, с. 110]. Значит ли это, что человек может и себя представить, когда он сам отсутствует? Абсурдный, казалось бы, вопрос. Раз человек отсутствует, то невозможно и его самопредставление. Но не все так просто. Гераклит печально констатировал, что люди присутствуя отсутствуют (34 DK). Запуск детского воображения связан с обретением этого онтологического парадокса отсутствующего присутствия или присутствующего отсутствия.

Кто и как запускает этот процесс? Случается это у ребенка самопроизвольно или необходим толчок извне с чьей-то помощью? Ответ, кажется, очевиден: необходимо и то, и другое. Событие детского воображения начинается и происходит как со-бытие ребенка-взрослого, в круговороте присутствий и отсутствий. Всякая игра в своей глубине включает в себя игру в прятки. Для того чтобы ребенок вошел в стихию воображения, помогающий ему в этом взрослый должен исполнить библейский призыв «будьте как дети».

Взрослый имманентен событию детского воображения, только если он сам способен воображать конгениально ребенку. Но для этого ему необходимо забыть о своей взрослости, отпустить себя в риск впадения в детство. Аналитическое и экспериментальное наблюдение детской игры со стороны научного субъекта не со-бытийно воображению ребенка. Исследовательский подход к этому делу, конечно, важен с определенной точки зрения, но все равно он, решая свои организационные задачи, не является самоцелью. Событие нельзя организовать и спроектировать, если оно не зажило свободно собственной жизнью. Отношением в событии ребенка-взрослого может быть только дарение и принятие дара, точнее сказать, обмен дарами. И если дети чувствуют фальшь (а они ее быстро разоблачают), событие завершается, не успев начаться.

Взрослые как биологические родители являются причиной присутствия ребенка в природной жизни. Это называют первым рождением. Но они же могут стать или не стать участниками события второго рождения — рождения в мире культуры, которая есть событие самовозрастающего взаимного обмена дарами. Ребенок и взрослый — равновеликие сотворцы события воображения (в ребенке воображает присутствующий в нем взрослый, и наоборот, во взрослом воображает присущее ему дитя). Связь ребенка и взрослого в игре событийна и она всегда новая, несмотря на то что игра требует неизменного повторения и соблюдения старых правил. Никакими причинами это не детерминировано, за пределами события ничего нет, то есть оно творится из небытия, «по щучьему велению — по моему хотению». Событие детского воображения креативно, в смысле *creatio ex nihilo*, в нем младенец становится

сотворцом сущего из небытия, и именно он, согласно Гераклиту, правит миром и наследует вечность (52 DK).

Вместе с тем сводить вопрос о воображении к области культуры, противопоставляя ее природе, на наш взгляд, не совсем правильно. Обычно понятие культуры определяют через оппозицию природе, оставляя последнюю естественным фоном, над которым надстраивается мир независимых культурных феноменов. Является природа генетической или функциональной причиной культуры — по-прежнему большой вопрос. Между описаниями и объяснениями природы и культуры сохраняется разрыв, между ними не находится посредника и промежуточных звеньев. В этом контексте возникает ключевой вопрос: все-таки воображение — это природная или культурная способность человека? Оно естественно или искусственно? Не оказывается ли воображение неким особым, генетически заложенным самой природой инстинктом, встроенным в качестве исключения в существо человека, возможность чего предполагал Я. Э. Голосовкер? То есть является ли воображение эксклюзивным инстинктом, наряду с другими, присущим человеку и отличающим его от остальных животных, а также предназначенным для обитания в измерении культуры, инобытийной природе? Если это так, то тогда воображение можно понять как естественный механизм приживания такого животного существа, как человек, в иноприродной реальности культуры, которую он сам же и делает естественной и органической.

Деление области знания на науки о природе и науки о духе произошло достаточно давно. Но никак не раньше, чем первые ученые начали воображать. Пока физики и лирики, представители естествознания и гуманитарных наук, не нашли общего предмета и взаимопонимания, и в этом заключается существенная гносеологическая проблема. Воображающий ребенок не ведает об этой проблеме взрослых, забывших о своем внутреннем играющем младенце. Детское воображение — это естественное искусство и искусственное естество, выход из природы в культуру и возвращение обратно, его игра заключается в разрывах природного и культурного и мгновенного заполнения данных разрывов. Воображение движется в границе между природными и культурными вещами, обеспечивая их круговорот. Природа и культура, в конце концов, могут быть абсолютно автономными мирами, не имея между собой никаких детерминаций, и это, скорее всего, так и есть. Но это не может им помешать, а скорее помогает, быть в обоюдном событии. Для ребенка первая встреча с различием между природным и культурным случается в первом же опыте воображения, и здесь же это различие снимается.

У психологов существует дискуссия о том, беднее ли детское воображение, чем воображение взрослого, или наоборот? Высказывается такой элементарный аргумент: воображение ребенка беднее, поскольку его жизненный опыт меньше. С точки зрения эмпирического багажа освоенных конечных вещей этот аргумент, конечно, работает. Однако в свете онтологического понятия события количество сущего не важно, оно может быть даже нулевым (с этого все и начинается). Воображение способно саму бедность, нищету претворить в богатство. Воображение ребенка не беднее и не богаче воображения взрослого, если они совпали в двуедином полноценном событии. Как замечал

В. В. Библихин, ребенок примет взрослого в свою игру только на равных правах такого же полного властителя вселенной.

Воображение событийно в принципе, в силу его двойственной природы. В нем совпадают противоположности. Воображение априори ориентировано на целое как результат комбинирования его частей. На способность воображения диалектически разрешать противоречия указывал Г. Башляр [1, с. 330–335]. Хотя можно было бы добавить, что создание противоречий также есть результат деятельности воображения. М. Хайдеггер по-своему выражал эту двоичную сущность воображения, говоря о том, что его природа спонтанно-рецептивна [9, с. 73]. Иными словами, акт воображения включает в себя самопроизвольный импульс, а также реакцию восприимчивости на данный импульс. При этом в динамическом отношении спонтанность можно понимать как прерывистый повтор идентичных импульсов, а рецептивность как разворачивающуюся серию дифференциаций.

Объединяя подходы Хайдеггера и Башляра, можно конкретизировать их концепции с нашей точки зрения следующим образом: природа воображения пульсирующе-вращательная, или возвратно-поступательная [7, с. 42]. Образ юлы (волчка) служит замечательной иллюстрацией этой природы воображения. Волчок — своеобразная имажинативная модель космоса (эту роль в философии Платона («Тимей») выполняет образ веретена, указывающий, кстати сказать, на соприродность воображения и времени). Не случайно дети проявляют особый интерес к подобному рода игрушкам: в них само воображение как бы демонстрирует принцип собственного действия. Ключ к разгадке воображения находится в нем самом. Уместна здесь и еще одна аналогия: катание на коньках, происходящее посредством скоординированных активных точечных толчков и пассивных линейных скольжений.

Представленная выше модель деятельности воображения одновременно является динамической структурой образа, в котором есть пульсирующий центр и вращающаяся периферия. Это соответствует этимологии, семантике и морфологии двуединого слова «образ». Морфема «раз» означает точечный импульс, а морфема «об» указывает на линейное кружение вокруг центральной точки [7, с. 56–57]. Если ребенок научится дискретно ставить точки и континуально проводить заворачивающиеся линии на листе бумаги, то далее нарисовать любой опознаваемый образ будет для него делом техники («точка, точка, два крючочка, палка, палка, огуречик — получился человечек»). Воображение автоматически делает свое дело, и ребенку не нужно мешать в свободном вхождении в его самодействующий режим.

Структура слова «об-раз» соответствует структуре слова «со-бытие». И там и там корневая морфема выражает акт творения из небытия, а префиксальная часть обозначает целокупный охват распространяющегося сотворенного сущего. Практически это синонимы. Так говорит язык. Словосочетания «со-бытие воображения» или «образ события» являются скрытыми тавтологиями. Воображение по сути событийно, а событие феноменально высвечивается в своем собственном уникальном образе.

Подобные соответствия и переключки можно обнаружить и в других словах. Например, в слове «диа-лектика» также обнаруживается аналогичная

структура. Морфема «диа» (с греч. «между», «сквозь», «через» — возводится к имени бога Зевса, образом которого в греческой мифологии был двулезвийный обоюдоострый топор) соответствует корню «раз» в славянском слове «об-раз» и означает импульсивное действие рассечения (раз-реза) хаоса, превращающего его в космос в качестве «собранного» (корневой смысл морфемы «лекта») из пересчитанных и поименованных частей целого. Собственно говоря, у самого Зевса образа как такового нет, но зато в качестве корня «раз» он присутствует во всяком «об-разе» любого сотворенного им сущего.

Зевс, бог-громовержец, разит — рассекает хаос ночи молниями, и на периферийной поверхности темной материи запечатлеваются конкретные образы вещей и существ. Фотографирование является моделью творения мира. «Фотография» (свето-писание) — это скрытый синоним слова «об-раз», равно как и слова «фан-тазия», а также немецкого слова Ereignis, переводимого на русский язык как «со-бытие». Общим корнем у этих слов является «свет», и все они говорят об одном и том же — о порождающей силе света, приводящего сущего к бытию и раскрывающего его в собственном образе. Когда ребенок на картинке или фотографии узнает знакомую вещь или существо, с радостью и ликованием наделяя его именем, — это верный критерий того, что он уже полностью захвачен событием воображения.

Диалектическое учение Гераклита — это мифопоэтика молнии, в свете которой приоткрывается завеса над тайной воображения. Гераклит воздержался от искушения впасть в необратимую зрелость. Его изречения о вечно играющем младенце-царе универсума, о молнии-логосе и власти огня в космосе, о единстве и борьбе противоположностей, о неизменной текучести бытия, о неразличности дня-ночи и сна-яви и пр. — все это является системой загадок, которые могут быть разгаданы имманентно им самим, в их взаимной круговой поруке, все вместе и сразу, то есть так, как случается событие детского воображения.

Выше было сказано о важной роли речи в процессе воображения. Эту тему можно детализировать. Воображение и язык, образ и слово не просто взаимодействуют, а пребывают в событии. Поэтому связь между ними не причинно-следственная, а энергийная. Следовательно, нет смысла говорить о том, что из них первично/вторично. В событии слово вызывает образ, а образ вызывает слово, и происходит это как-то одновременно. Конечно, с эмпирической точки зрения они относятся к разным, возможно даже противоположным, перцептивным измерениям — видимому и слышимому. Не абсурдно ли ставить следующие вопросы: видится ли звучащее, слышится ли показанное? Если бы человек имел только голую чувственность, то подобные вопросы, действительно, были бы запрещенными псевдо-вопросами. Но человек, помимо чувств и мышления, почему-то имеет способность воображения, которое, как мы пытались обосновать, свершается событийно. Поэтому в контексте событийной онтологии возможно допустить невероятное: слово не просто может быть инородной причиной внешнего запуска деятельности воображения, но оно имманентно присутствует в образе как таковом. В событии слово не только слывет — слышится слухом, но и зримо видится образом. Воображение синэстетично по своей природе. Поэтому-то психологи верно



указывают на влияние речи на воображение (редко оговаривая обратное воздействие), предупреждая, что если разрушить между ними связь, то это приводит к общей деградации обеих способностей. Хотя они и не приводят онтологического объяснения этому факту.

Известно древнее, мифическо-религиозное, загадочное учение о том, что слово есть свет. Не будем говорить о нарушении физических и физиологических законов, тем более что они до сих пор окончательно не сформулированы. Примем это как данность, в противном случае не стоит даже заводить речь о событийности слова и образа. Попытаемся принять и понять это мистическое учение. В. В. Библихин утверждал, что слово является внутренней формой вещи [см. 2]. В метафизике света Р. Гроссетеста говорится о том, что свет как первая сотворенная сущность пронизывает все сущее, пребывая как извне, так и внутри любой вещи [см. 5]. Слово несет свет в том смысле, что поименованная им вещь начинает излучать внутренний свет, проявляя вовне свою форму. Не названная вещь не имеет и образа. Вещь без имени-слова никем не видится, хотя на нее можно сколь угодно долго бессмысленно смотреть.

Воображение странно. И реагировать на такую странность, вероятно, нужно, как предупреждал Сократ, знаящим незнанием. Знаем, что событие есть, но не знаем, каким образом оно происходит. При этом все это случается вполне естественно, не нарушая законов природы. В самом деле, разве не обычно то, что когда мы останавливаем взгляд на одной из окружающих вещей, то одновременно с этим неслышно (а бывает и вслух) произносим и ее имя? Двигаясь в обратном направлении: явно или неявно произнесенное слово, как световой луч, направляет зрение на поиск названной вещи, беря ее в прицел собственного образа. Вещь находится в точке пересечения световых потоков, идущих от нее и от видящих глаз. Сам свет не видим, но именно он дает возможность и действительность видения сущего. Нельзя увидеть свет и не ослепнуть. Образ же есть смягчающий и трансформирующий силу слепящего света экран. Вещи видятся двояко: освещенные внешним светом, они воспринимаются чувственным зрением; хранящие внутренний свет — способны воображаться. Фотографирование есть техническая модель, искусно изобретенная человеком и объективированная вовне, события его воображения.

В учении о материально-динамическом воображении Башляра, представленном в его знаменитой пенталогии стихий, развернута поэтика воображения, или имагинация поэзии [см. 1]. Французский исследователь вывел типологию воображения на основе анализа поэтических текстов. Каждый тип воображения инспирирован принципом действия той или иной стихии: огня, воды, воздуха и земли. По мнению Башляра, слово и образ имманентны друг другу и связаны диалектической связью, детерминированной формами материальных взаимодействий. Однако по каким-то причинам он оставил без внимания значение света — пятой стихии, квинтэссенции. Эфирное воображение было оставлено им за скобками. Эта лакуна продолжает существовать поныне, сохраняя возможности новых перспектив исследования воображения. Попытаемся хотя бы сформулировать методологические вопросы: не является ли поэзия воображением слов, несущих свет? Не является ли воображение игрой света в себе самом, правила которой задаются поэтическим, т. е. творящим, словом?

В контексте всех этих рискованных предположений, допущенных с целью вообразить само воображение и найти язык его описания, возникает следующая догадка: воображение есть способность видеть невидимый свет слова в образе той вещи, которая вызвана к бытию этим творящим словом. Слово — это генератор световой энергии, а образ есть ее накопитель. Образ актуален до тех пор, пока не иссяк накопленный в нем запас света. Слово имманентно присутствует в образе, что отразилось в морфологии слова «об-раз»: слово есть то, что мыслится в корне «раз» — квант энергии, которая едина во всем множестве сущего. Префикс «об» можно истолковать как систему возможных трансформаций этой энергии, создающих уникальность конкретной данной единичной вещи.

Образ живой, если в нем есть свет. В противном случае он остается бездушной схемой или, в лучшем случае, геометрической фигурой. Световой импульс в образ вносится словом. Его произнесение восполняет отсутствие нареченного им сущего. Воображение можно определить как способность человека к свету. Для ее раскрытия необходим длительный процесс образования и просвещения. Об этом говорит и греческое слово «фантазия» (φαντασία), корнем которого является «свет» (φως). Воображение — это способность видеть невидимый свет, излучаемый вещами в их отсутствие и переносимый словами. Такая трактовка пересекается с определением веры апостола Павла: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11: 1).

Еще одна из напрашивающихся мыслей в контексте наших поисков заключается в следующем гипотетическом определении: воображение есть врожденный исключительно человеку инстинкт сохранения и ориентировки во внеприродной среде культуры. В собственном происхождении воображение является природой, а в своей реализации оно уже искусство (техника в широком смысле этого слова). В актах воображения природное преобразуется в культурное. Собственно говоря, с онтологической точки зрения культура есть отсутствующее присутствие природы и наоборот. Вот этот «наоборот» осуществляется именно вращающей силой воображения. На это указывает и корень слова culture — colo — движение по кругу. Природная вещь становится артефактом как следствие окружающей заботы человека. Культура — это динамический образ природы. Однако в силу разнонаправленности природных и технических вращений и при человеческой неспособности их совместить происходят техногенные природные катастрофы.

Из всего вышесказанного можно вывести простые педагогические рекомендации, которые и так всем давно известны: пробуждать воображение ребенка следует двуединым способом: называть и показывать. Если делать только одно дело, то ничего не получится. Необходимо культивирование — многократное повторение сказа-показа, отчаяние от отсутствия результата, — пока не возникнет кумулятивный эффект и огонь воображения не воспламенится вдруг внутри самого ребенка. Древнее добывание огня посредством вращательного трения деревяшек друг о друга — собственный образ самого воображения.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999.
2. Бибахин В. В. Внутренняя форма слова. — СПб.: Наука, 2008.
3. Бибахин В. В. Чтение философии. — СПб.: Наука, 2009.
4. Бородай Ю. М. От фантазии к реальности (Происхождение нравственности). — М.: ИФ РАН, 1995.
5. Гроссетест Р. О свете, или О начале форм // Вопросы философии. — 1995. — № 6.
6. Кант И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994.
7. Романенко Ю. М. Онтология мифа: Учебное пособие. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006.
8. Смирнова Е. О. Детская психология: учебник. — М.: Гуманитарный издательский центр Владос, 2012.
9. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М.: Логос, 1997.

## РАЗВИТИЕ ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ ВОСПИТАТЕЛЯ В ПРОЦЕССЕ ИНТЕРАКТИВНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Статья посвящена обоснованию выбора научной проблемы исследования, связанного с процессом целенаправленного формирования информационно-коммуникативной культуры современного воспитателя детского сада. Рассматриваются ведущие методологические подходы к решению данной проблемы в системе отечественного образования. В статье также дается характеристика основных организационно-педагогических условий, позволяющих сформировать информационно-коммуникативную культуру педагога в процессе его интерактивного взаимодействия с детьми, их родителями, коллегами и руководством дошкольного образовательного учреждения.

**Ключевые слова:** дошкольное образование, дошкольное образовательное учреждение, интерактивное взаимодействие, информационно-коммуникативная культура, педагог дошкольного образования, профессиональная культура.

*E. V. Onischenko, A. E. Ryabchuk*

*To the Problem of Information and Communication Culture Development of a Teacher in the Process of an Interactive Interaction*

The article focuses on the substantiation of choice of the scientific research problems connected with the process of purposeful forming of the information and communication culture of a modern preschool teacher. It examines the leading methodological approaches in solving the problem in the system of the national education. The article also discusses the main organizing and pedagogical conditions that allow to form the information and communication culture of a teacher in the process of interaction with children, their parents, colleagues and the administrative staff of the preschool educational institution.

**Keywords:** preschool education, preschool educational institution, interactive interplay, culture of information and communication, preschool teacher, professional culture.

---

\* Элеонора Васильевна Онищенко — доктор педагогических наук, профессор Российского государственного педагогического университет им. А. И. Герцена, onischenko.ella@yandex.ru.

Анна Евгеньевна Рябчук — аспирант Русской христианской гуманитарной академии.

Начало XXI в. в России характеризуется явно выраженной тенденцией к постоянному развитию и совершенствованию. При этом в информационном обществе предполагается новый тип общения (взаимодействия) в процессе передачи и усвоения информации и происходит формирование и развитие информационно-коммуникативной культуры в процессе интерактивного взаимодействия, которое формирует новый тип мышления (М. Б. Лебедева, О. Н. Шилова, М. А. Горюнова, Т. В. Семенова). В то же время, как показывает обращение к исследованию Н. П. Ходаковой, сегодня отмечается качественное обновление содержания дошкольного образования, повышение требований со стороны общества и родителей к педагогу. Это, в свою очередь, актуализирует проблему совершенствования в системе дошкольного образования профессиональной деятельности педагогов, умеющих использовать современные информационные и коммуникационные технологии в своей практической работе [2].

В современной нормативно-правовой документации, определяющей развитие отечественного образования (Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации до 2020 г., Государственная программа Российской Федерации «Развитие науки и технологий» на 2013–2020 гг., Государственная программа Российской Федерации «Развитие образования» на 2013–2020 гг., государственная программа Российской Федерации «Информационное общество» на 2011–2020 гг.), особо подчеркивается повышение роли педагога как главного источника и субъекта, обеспечивающего развитие информационно-коммуникативных технологий в дошкольном образовании. Одновременно в ряде научных работ (Р. Р. Айтбаева, А. В. Вишнякова, И. В. Гришняева, Л. А. Нигматулина, А. Ю. Сапожкова, З. З. Сулейманова и др.) информатизация рассматривается как один из приоритетных процессов развития информационно-коммуникативной культуры воспитателя, его массового встраивания в развитие образования.

При этом отмечается, что сегодня умение эффективно взаимодействовать со всеми компонентами процесса — это атрибут успешной деятельности и профессионализма воспитателя и дошкольной образовательной организации в целом. В частности, в работе Л. А. Нигматулиной указывается на то, что коммуникативная культура педагога в основном формируется стихийно, самопроизвольно, словно является сопутствующей, второстепенной задачей его профессиональной подготовки. Автор объясняет это недостаточным уровнем научно-методического обеспечения процесса формирования коммуникативной культуры воспитателя [1, с. 7]. Поэтому современные подходы к организации профессиональной работы воспитателя должны быть нацелены на развитие высокой степени информационно-коммуникативной культуры в процессе интерактивного взаимодействия и применения ее в профессиональной деятельности. Появление воспитателей, владеющих новыми методами и подходами к организации профессиональной работы, увеличивает необходимость в формировании их адекватной информационно-коммуникативной культуры для организации интерактивного взаимодействия в условиях дошкольного учреждения (Е. П. Арнаутова, Т. Н. Доронова, Л. Н. Духанина, О. В. Солодянкина).

Как показал проведенный нами анализ работ, связанных с изучением проблемы информатизации образования,

— потенциалные возможности внедрения информационно-коммуникативных технологий (далее — ИКТ) в практику работы современных образовательных учреждений оцениваются достаточно высоко (см. работы С. А. Абрамовой, В. В. Анисимовой, Н. В. Апатовой, Я. А. Ваграменко, А. А. Вербицкого, Т. П. Ворониной, Б. С. Гершунского, Д. Белли, Г. Кана, А. Тоффлера, I. S. Broun, J. S. Bruner, S. Papert и др.);

— своеобразии организации подобной деятельности и ее практические результаты отражены в работах О. А. Абдуллиной, А. Л. Андреева, В. П. Беспалько, А. А. Вербицкого, И. А. Зимней, И. И. Легостаева, В. М. Монахова, Л. А. Рапацкой, С. Я. Ромашиной, А. В. Хуторского, Л. Л. Босова, В. И. Варченко, А. В. Горячева, Ю. М. Горвица, З. А. Зарецкой и др.;

— использование средств ИКТ в современном дошкольном образовании как один из важнейших факторов повышения эффективности процесса обучения отмечаются в исследованиях Л. А. Габдулисламовой, Ю. М. Горвица, Т. Н. Гринявичене, Т. Ф. Габай, Е. В. Зворыгиной, Б. Ф. Ломова, В. Я. Ляудис, С. Л. Новоселовой, Г. П. Петку, И. Ю. Пашилите и др.;

— формирование информационно-коммуникативной культуры в современной системе образования рассмотрено в публикациях Т. П. Ворониной, А. Н Дулатовой, В. П. Кашицина, О. П. Молчановой, Г. Л. Ильина, С. Я. Подопригоры, Т. Г. Первиль и др.

При этом наблюдается отсутствие работ, посвященных непосредственно изучению особенностей развития и совершенствования информационно-коммуникативной культуры в рамках практической работы воспитателя в дошкольной образовательной организации. В связи с этим изучение теории и практики формирования информационно-коммуникативной культуры воспитателя в контексте его профессиональной деятельности показало, что сегодня наблюдается целый ряд противоречий:

— существует множество разнонаправленных методологических подходов (культурологический, системно-деятельностный, субъектный, целостный), посвященных информатизации образования и развитию информационно-коммуникативной культуры, но не в условиях практической деятельности сотрудников образовательных организаций;

— определены наиболее эффективные подходы к организации процесса развития ИКК, но не созданы организационно-педагогические условия для их реализации в работе дошкольного учреждения;

— в существующих вариативных моделях развития информационно-коммуникативной культуры не учитывается своеобразие деятельности дошкольной образовательной организации;

— разнообразные образовательные программы профессиональной подготовки и переподготовки воспитателей в сфере овладения информационно-коммуникативными технологиями не находят практической реализации в профессиональной деятельности воспитателя из-за отсутствия соответствующих материально-технических и организационно-управленческих условий [3, с. 9].

Все вышеизложенное и обусловило выбор темы исследования: «Организационно-педагогические условия развития информационно-коммуникативной культуры воспитателя в процессе интерактивного взаимодействия», целью

которого является теоретико-методологическое обоснование и практическая апробация комплекса организационно-педагогических условий интерактивного взаимодействия как средства формирования информационно-коммуникативной культуры воспитателя. В качестве объекта исследования выступает информационно-коммуникативная культура современного воспитателя, а предметом являются организационно-педагогические условия формирования информационно-коммуникативной культуры воспитателя с учетом особенностей его интерактивного взаимодействия.

Нами была сформулирована гипотеза исследования, согласно которой развитие информационно-коммуникативной культуры воспитателя в процессе профессионального взаимодействия будет эффективным при следующих организационно-педагогических условиях:

- обеспечение целенаправленного и последовательного развития основных компонентов информационно-коммуникативной культуры (аксиологического, гносеологического, рефлексивного);

- разработка адекватного механизма развития информационно-коммуникативной культуры с учетом выполняемых воспитателем профессиональных функций;

- учет специфики организации общения с различными субъектами профессиональной деятельности (коллегами, администрацией, родителями, воспитанниками) за счет создания интерактивной и актуальной для них информационно-коммуникативной среды.

В связи с этим мы предполагаем, что должен быть решен следующий комплекс научных задач:

- проведен анализ современных теоретико-методологических подходов к организации процесса развития информационно-коммуникативной культуры воспитателя с учетом своеобразия интерактивного взаимодействия;

- определен и экспериментально апробирован комплекс организационно-педагогических условий формирования информационно-коммуникативной культуры воспитателя и структура ее компонентов в процессе организации интерактивного взаимодействия, а также проведена оценка его эффективности на основе выделенной системы критериев;

- разработаны научно-методические рекомендации по исследуемой проблеме для развития информационно-коммуникативной культуры педагогов дошкольных образовательных учреждений в условиях организации интерактивного взаимодействия.

Для решения поставленных задач будет использован комплекс теоретических и эмпирических методов исследования (анализ философской, педагогической, психологической, специальной и методической литературы, нормативно-законодательных документов Российской Федерации; обобщение зарубежного и отечественного опыта по проблемам информатизации образования; прямое и косвенное наблюдение, анкетирование, педагогический эксперимент и т. д.). Предполагается, что по результатам исследования будет представлен материал, позволяющий выявить и охарактеризовать своеобразие ведущих теоретико-методологических подходов к организации процесса развития информационно-коммуникативной культуры воспитателя с учетом

своеобразия интерактивного взаимодействия; будет уточнен, охарактеризован и апробирован комплекс организационно-педагогических условий формирования информационно-коммуникативной культуры воспитателя и структуры ее компонентов в процессе организации интерактивного обучения. Одновременно мы ориентируемся на разработку научно-методических рекомендаций по исследуемой проблеме для воспитателей по развитию их информационно-коммуникативной культуры в условиях организации интерактивного взаимодействия со всеми участниками образовательной деятельности в современном детском саду.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Нигматулина Л. А. Формирование коммуникативной культуры будущих педагогов в процессе реализации ФГОС нового поколения. — Казань: ИПиППО, 2011. — 254 с.
2. Тришина С. В., Хуторской А. В. Информационная компетентность специалиста в системе дополнительного профессионального образования. — URL: <http://www.eidos.ru>.
3. Ходакова Н. П. Информационные технологии в работе со студентами факультета дошкольного воспитания вуза. — М.: РГУФК, 2006. — 131 с.



## **ШИЗОФРЕНИЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ЭТИОПАТОГЕНЕЗЕ И ВОЗМОЖНОСТИ КОГНИТИВНО- ПОВЕДЕНЧЕСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ**

Данное сообщение посвящено проблеме этиопатогенеза шизофрении и возможности применения когнитивно-поведенческой психотерапии (КПП) при работе с пациентами шизофренического спектра. В работе приведен краткий обзор современных представлений о роли биологических и психологических факторов в развитии и рецидивировании шизофрении, подчеркивается взаимосвязь между стрессом и развитием или обострением психоза, а также значимость влияния личностных особенностей, ожиданий, установок и убеждений пациентов на динамику заболевания и эффективность лечения. Обосновывается актуальность применения психотерапии в дополнение к биологическим методам лечения шизофрении и возможности использования когнитивно-поведенческой психотерапии для работы с широким спектром психологических проблем у пациентов. Приводятся данные о том, что КПП позволяет существенно снижать уровень стресса в жизни больных шизофренией, уменьшать риск рецидива и выраженность болезненной симптоматики.

**Ключевые слова:** шизофрения, биопсихосоциальная модель, уязвимость, когнитивно-поведенческая психотерапия.

*A. N. Erichev, O. D. Shmonina, V. O. Klaiman  
Schizophrenia: Current Views on Etiopathogenesis and the Possibility of Using Cognitive-  
Behavioral Psychotherapy on Psychotic Patients*

This report is devoted to problem of etiopathogenesis of schizophrenia and contains a discussion of the possibility to use the cognitive-behavioral therapy (CBT) for psychotic patients. This article has a brief review of the modern ideas about the role of biological and

---

\* Александр Николаевич Еричев — кандидат медицинских наук, ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского научно-исследовательского психоневрологического института им. В. М. Бехтерева, доцент кафедры психотерапии и сексологии СЗГМУ им. И. И. Мечникова, erichevalex@gmail.com.

Ольга Дмитриевна Шмонина — социальный работник Санкт-Петербургского научно-исследовательского психоневрологического института им. В. М. Бехтерева, o.shmonina@gmail.com.

Василий Олегович Клайман — студент Санкт-Петербургского государственного университета, v.o.klaiman@gmail.com.

psychological factors in the development and the recurrence of schizophrenia. In this report we also emphasize relationships between stress and psychotic symptoms, as well as the impact of patients personal characteristics, expectations, attitudes and beliefs on the disease dynamics and the effectiveness of the treatment. Relevance of psychotherapy in addition to the biological methods of the treatment of schizophrenia was demonstrated. The possibility of using cognitive-behavioral therapy for a wide range of psychological problems was discussed. Finally, it was shown that CBT can significantly reduce the severity of symptoms, risk of symptoms recurrence and the level of daily patients stress.

**Keywords:** schizophrenia, biopsychosocial model, vulnerability, cognitive-behavioral therapy.

Исследования ВОЗ показывают, что только манифестными формами шизофрении болеет около 1 процента населения. Шизофрения занимает первое место среди психозов по распространенности, прогрессивности и тяжести социальных последствий [8]. Поэтому особенно актуальны разработка и внедрение эффективных лечебных и реабилитационных подходов для больных шизофренией.

На настоящем этапе развития психиатрической науки общепризнанной является биопсихосоциальная концепция психических расстройств в целом и шизофрении в частности. Базовое положение модели «уязвимость — диатез — стресс — заболевание» — наличие динамической взаимосвязи определяющих ее параметров в возникновении и развитии психического расстройства при условии обязательного участия трех глобальных факторов (в разных соотношениях): биологического, психологического и социального [2].

В настоящей момент выявлен ряд генов, вносящих вклад в формирование шизофрении [20]. Однако помимо генетических факторов на развитие расстройств шизофренического спектра влияют и факторы внешней среды, среди которых важную роль играет детский опыт. Так, в ряде исследований показано, что ранний травматический опыт ребенка (различные виды насилия и отвержение) повышает риск развития у него психоза и других психических расстройств, включая аффективные, в будущем — годы или даже десятилетия спустя [12]. Кроме того, исследования показали, что люди, страдающие психозами, в 15,5 раз чаще подвергались сексуальному насилию, чем люди без психических расстройств, а ранняя детская травма увеличивает риск появления продуктивной психотической симптоматики [13]. Это заключение также хорошо вписывается в некоторые модели, которые предполагают, что пагубные события в детском возрасте могут привести к психологическим и биологическим изменениям, которые увеличивают уязвимость к психотическим расстройствам [18].

В настоящий момент выявлен целый ряд систем и структур головного мозга, непосредственно связанных с реакцией на стресс и формированием расстройств шизофренического спектра. Так, плохое обращение с ребенком приводит к гиперреактивности системы реакции на стресс (гипоталамо-гипофизарно-адреналовой системы), снижению объема гиппокампа, снижению выработки окситоцина и повышению продукции дофамина, что повышает уязвимость человека к повседневным стрессам и, как следствие, вероятность

возникновения психоза [12]. Стресс выполняет роль триггера, запускающего, но не определяющего болезненный процесс.

Данные исследований показывают, что высокий уровень стресса скорее предшествует психозу, чем является его следствием, и может способствовать рецидивам заболевания [14]. В то же время стрессовые реакции опосредованы оценкой события: событие становится стрессорным благодаря смыслу, которым его наделяет человек [19; 23]. Поэтому кроме нейробиологических изменений значительную роль играют и личностные особенности больных, повышающие их уязвимость к определенным видам стрессовых воздействий. В исследованиях было показано, что у больных шизофренией часто присутствуют специфические установки и убеждения, обуславливающие восприятие ими себя, других людей и окружающего мира и влияющие на уровень дистресса. Например, под влиянием негативного детского опыта у людей с психотическими переживаниями часто формируются убеждения следующего вида: «Я плохой», «Я не любим», «Я уязвим», «Я другой», «Другим не стоит доверять», «Мир опасен» [21]. Под воздействием этих убеждений у больных происходит снижение самооценки, что в свою очередь способствует еще большему их отчуждению от общества, что само по себе является хроническим стрессорным воздействием [22].

Помимо убеждений, важный вклад в поддержание заболевания вносят и используемые пациентом копинг-стратегии (стратегии совладания со стрессом), а также отношение к собственному заболеванию. По мнению ряда исследователей, больные шизофренией реже, чем больные неврозами и здоровые люди, используют адаптивные стратегии преодоления трудных и стрессовых ситуаций [6], что может негативно влиять на уровень социальной адаптации и прогноз заболевания, повышать риск рецидивов [3]. Немаловажную роль играет и внутренняя картина болезни — «все, что испытывает, переживает больной, всю массу его ощущений, общее самочувствие, самонаблюдение, его представление о своей болезни, ее причинах» [4], которая определяет стратегию поведения больного и в конечном счете влияет на эффективность лечения [7]. Также у больных шизофренией зачастую снижена приверженность лечению, выражена самостигматизация, представление о собственной неэффективности и неуспешности деятельности [1; 14]. В то же время, по некоторым данным, отсутствие веры пациента в успех лечения (пораженческая социальная позиция) может в значительной мере определять негативный функциональный исход [17]. Важно отметить, что многие пациенты продолжают испытывать дистресс, вызванный остаточными психопатологическими симптомами, несмотря на лекарственную терапию [14].

Итак, в связи с важной ролью личностных особенностей, убеждений и ожиданий больных, а также используемых ими стратегий совладания со стрессом, которые зачастую повышают их уязвимость к психотическим расстройствам и влияют на вероятность рецидива, крайне актуально использование психотерапии в дополнение к фармакологическому вмешательству. Из всего многообразия психотерапевтических подходов к больным с расстройствами шизофренического спектра наиболее эффективным оказывается использование когнитивно-поведенческих, телесно-ориентированных методик, а также

семейной психотерапии [26]. Актуальным также является включение в практику работы с больными шизофренией психообразования, которое может использоваться как начальный этап работы в когнитивно-поведенческом ключе.

Когнитивно-поведенческая психотерапия (КПП) — теоретически обоснованная разговорная психотерапия, направленная на когнитивные и поведенческие изменения, которые основываются на индивидуальном формулировании проблем, истории и взглядов пациента [24]. При этом важно подчеркнуть, что теоретическое понимание когнитивно-поведенческими психотерапевтами модели эндогенных расстройств согласуется с концепцией «уязвимость — диатез — стресс — заболевание» [14].

В Российской Федерации КПП больных с эндогенными психическими расстройствами на данный момент не получила широкого распространения, несмотря на то что эффективность использования этого метода в психиатрической клинике хорошо обоснована. Анализ 13 рандомизированных контролируемых исследований больных шизофренией с участием более 1300 человек показал, что КПП приводит к редукции психотических симптомов и связанного с ними дистресса в 20–40% случаев и помогает 50–60% больных [15]. В отечественной литературе имеются лишь единичные работы, посвященные когнитивно-поведенческому подходу в реабилитации больных шизофренией [5; 9–11], хотя налицо высокая практическая потребность в использовании медицинскими учреждениями данных программ — ввиду их научной обоснованности, воспроизводимости и структурированности.

КПП при шизофрении впервые описана в исследовании одного случая Аароном Бекон в 1952 г. В последующем когнитивно-поведенческая психотерапия получила серьезное развитие и усовершенствование. А. Бек использовал построение нарратива или формирование понятной, согласованной личной истории об опыте человека как объяснительную конструкцию для создания гипотез о развитии, поддержании различных проблем человека и взаимосвязях между ними. Очевидно, что формирование и развитие у пациента подобного нарратива оказывает психотерапевтический эффект само по себе, внося существенный вклад в процесс реабилитации.

Бек уточнил, как мысли и убеждения можно «проверить» на истинность при помощи вопросов. Он продемонстрировал пользу «сократовского диалога» и других техник, которые способствуют тестированию убеждений реальностью, их проверке на резонантность, рациональность. Например, пациента, убежденного в том, что соседи его преследуют, могут попросить аргументировать свое убеждение и попытаться рассмотреть другие версии происходящего. В целом исследования КПП при работе с шизофренией показывают, что повышение способности к переоценке своего опыта, коррекции ошибочных или неадекватных ситуаций убеждений и ложных интерпретаций (т. н. когнитивного инсайта) в процессе психотерапии связано с клинически достоверным снижением выраженности как позитивной, так и негативной симптоматики [16]. Таким образом, при качественных терапевтических отношениях, обеспечивающих пациенту ощущение того, что терапевт на его стороне, а также при тщательно разработанных вмешательствах, соответствующих потребностям и возможностям пациента, использование классических когнитивно-поведенческих

техник может приводить к уменьшению выраженности симптомов шизофрении и способствовать профилактике рецидивов.

При составлении плана лечения в рамках КПП ориентиром служит запрос пациента — формулируемая им цель лечения. Больным шизофренией сложно сохранять мотивацию, и для ее поддержания хорошо вырабатывать задачи, реализовать которые можно в достаточно короткие сроки. В связи с этим психотерапевт совместно с пациентом составляет план лечения, включающий краткосрочные цели для каждого этапа психотерапии. Выработка плана лечения позволяет наметить структуру и объем психотерапевтической помощи для данного конкретного пациента, осуществлять ведение клинического случая в условиях бригадной формы работы и отслеживать эффективность психотерапевтической помощи.

В настоящий момент КПП при шизофрении позволяет модифицировать дисфункциональные убеждения пациента, тем самым повышая устойчивость к стрессу, способствует снижению выраженности симптоматики и решению проблем, гармонично дополняя биологические методы лечения [14; 25]. Кроме того, она позволяет человеку лучше понимать свое заболевание и более эффективно справляться с ним. Среди мишеней, с которыми работает КПП, можно особо выделить: приверженность лечению, бред, галлюцинации, тревожность, суицидальные переживания и ощущение безнадежности, снижение концентрации внимания, нарушения сна, проблемы в межличностных взаимоотношениях и ангедонии, дефицит социальных навыков, мотивационные проблемы и предотвращение рецидивов [25].

Таким образом, несмотря на значительный вклад нейробиологических факторов в развитие и рецидивирование шизофрении, важным компонентом лечения и реабилитации людей, страдающих данным расстройством, является работа с психологической составляющей, широкие возможности для которой предоставляет когнитивно-поведенческая психотерапия. КПП опирается на современные представления об этиопатогенезе шизофрении и обладает достаточным арсеналом техник в рамках персонализированного подхода, что является перспективным в разработке и совершенствовании психотерапевтической помощи этой сложной группе пациентов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Еричев А. Н., Могрунова А. М., Коцюбинский А. П. Когнитивно-поведенческая психотерапия больных с параноидным бредом // Российский психиатрический журнал. — 2011. — № 4. — С. 45–50.
2. Коцюбинский А. П., Шейнина Н. С., Мазо Г. Э. Аутохтонные непсихотические расстройства / Под ред. А. П. Коцюбинского. — СПб.: СпецЛит, 2015.
3. Критская В. П. Психологические особенности больных шизофренией с благоприятным исходом / В. П. Критская, Т. К. Мелешко // Актуальные вопросы психиатрии. — Томск, 1985. — С. 157–158.
4. Лурия Р. А. Внутренняя картина болезни и иатрогенные заболевания. 4-е изд. — М.: Медицина, 1977. — 112 с.

5. Лутова Н. Б. Комплаенс и психодинамические параметры больных психозами // Обозрение психиатрии и медицинской психологии имени В. М. Бехтерева. — 2013. — № 1. — С. 49–55.

6. Мещерякова Э. И. Прогностическое значение мотивационных характеристик больных шизофренией в индустриальной реабилитации: автореф. дис. ... канд. психол. наук. — Л., 1984. — 20 с.

7. Рохлин Л. Л. «Сознание болезни» и его значение в клинической практике // Клиническая медицина. — 1957. — № 9. — С. 11–20.

8. Семке А. В., Федоренко О. Ю., Лобачева О. А., Рахмазова Л. Д., Корнетова Е. Г., Смирнова Л. П., Микилев Ф. Ф., Щигорева Ю. Г. Клинические, эпидемиологические и биологические предпосылки адаптации больных шизофренией как основа персонифицированного подхода к антипсихотической терапии // Сибирский вестник психиатрии и наркологии. — 2015. — № 3 (88). — С. 19–25.

9. Софронов А. Г., Спикина А. А., Савельев А. П. Нейрокогнитивный дефицит и социальное функционирование при шизофрении: комплексная оценка и возможная коррекция // Социальная и клиническая психиатрия. — 2012. — Т. 22. — Вып. 1. — С. 33–37.

10. Холмогорова А. Б. Психотерапия шизофрении: модели, тенденции // Московский психотерапевтический журнал. — 1993. — № 2.

11. Холмогорова А. Б., Гаранян Н. Г., Далныкова А. А., Шмуклер А. Б. Программа тренинга когнитивных и социальных навыков // Социальная клиническая психиатрия. — 2007. — № 4. — С. 81–86.

12. Barker V., Gumley A., Schwannauer M., Lawrie S. M. An integrated biopsychosocial model of childhood maltreatment and psychosis // The British Journal of Psychiatry. — 2015. — N 206. — P. 177–180.

13. Bebbington P. E., Bhugra D., Brugha T., Singleton N., Farrell M., Jenkins R., Lewis G., Meltzer H. Psychosis, victimisation and childhood disadvantage: Evidence from the second British National Survey of Psychiatric Morbidity // British journal of Psychiatry. — 2004. — N 185. — P. 220–226.

14. Beck A. T., Rector N. A., Stolar N., Grant P. Schizophrenia: cognitive theory, research, and therapy. — New York; London: The Guilford Press, 2009.

15. Garety P. A., Kuipers E., Fowler D., Freeman D., Bebbington P. E. A cognitive model of the positive symptoms of psychosis // Psychol Med. — 2001. — N 31 (2). — P. 189–195.

16. Granholm E., Auslander L., Gottlieb J., McQuaid J., McClure F. Therapeutic factors contributing to change in cognitive behaviour group therapy for older persons with schizophrenia // Journal of Contemporary Psychotherapy. — 2006. — N 36 (1). — P. 31–41.

17. Grant P. M., Beck A. T. Cognitive therapy in patients with schizophrenia-reply // JAMA Psychiat. — 2013. — Vol. 70. — N 5. — P. 544.

18. Janssen L., Krabbendam L., Bak M., Hanssen M., Vollebergh W., Graaf R., van Os, J. Childhood abuse as a risk factor for psychotic experiences // Acta Psychiatr Scand. — 2004. — N 109. — P. 38–45.

19. Lazarus R. S. Psychological stress and the coping process. — New York: McGraw-Hill, 1966.

20. Maziade M., Bissonnette L., Rouillard E. et al. 6p24–22 region and major psychoses in the Eastern Quebec population. Le Groupe IREP // American Journal of Medical Genetics. — 1997. — Vol. 74 (6). — P. 311–318.

21. Morrison A. P. Case Formulation and Cognitive Schemas in Cognitive Therapy for Psychosis // In Riso L. P., du Toit P. L., Stein D. J., Young J. E. (eds.). Cognitive schemas and

core beliefs in psychological problems: A scientists-practitioner guide. — Washington, DC: American Psychological Association, 2007. — P. 177–197.

22. Pinto A. Mindfulness and psychosis // Didonna F. (ed.). *Clinical Handbook of Mindfulness*. — New York: Springer, 2009.

23. Pretzer J., Beck A. T. Cognitive approaches to stress and stress management // Barlow D. H., Lehrer P. M., Woolfolk R. L., Sime W. E. (eds.). *Principles and practice of stress management* (3<sup>rd</sup> ed.). — New York: Guilford Press, 2007. — P. 465–496.

24. Tai D., Turkington D. The Evolution of Cognitive Behavior Therapy for Schizophrenia: Current Practice and Recent Developments // *Schizophrenia Bulletin*. — 2009. — N 35 (5). — P. 865–873.

25. Wright J. H., Kingdon D. G., Turkington D., Basco M. R. *Cognitive-Behavior Therapy for Severe Mental Illness. An Illustrated Guide*. — Arlington: American Psychiatric Publishing, 2008.

26. Wunderlich U., Wiedemann G., Buchkremer G. Sind psychosoziale Interventionen bei schizophrenen Patienten wirksam? Eine Metaanalyse // *Verhaltenstherapie*. — 1996. — N 6. — S. 4–13.

УДК 101

В. А. Щученко\*

## ОБЗОР СБОРНИКОВ СТАТЕЙ «РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ И ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В XVI–XIX ВЕКАХ»

В статье представлен краткий обзор сборников статей, вышедших в 2009–2014 гг. и посвященных религиозному образованию в России и Западной Европе в XVI–XIX вв. Особо выделяется теоретическая и социальная значимость представленных работ. Подчеркивается методологическая и историографическая основательность представленных работ русских и западноевропейских исследователей.

**Ключевые слова:** религиозное образование, православие, католицизм, протестантизм, Возрождение, Новое время, Новейшее время, Просвещение, университеты, школьное образование.

*V. A. Shchuchenko*

*Review of the Collection of Articles «Religious Education in Russia and Western Europe in the 16<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> Centuries»*

The article shows a brief overview of the collections of articles published in the period of 2009–2014. These articles are related to the topic of religious education in Russia and Western Europe in 16<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries. It highlights the theoretical and social importance of these works. It emphasizes the methodological and historiographical well-groundness of works of Russian and Western European researchers.

**Keywords:** religious education, Orthodoxy, Catholicism, Protestantism, Renaissance, Modern period, Contemporary period, Enlightenment, universities, school education.

В 2009–2014 гг. были опубликованы пять томов, объединенных общей темой религиозного образования в России и Западной Европе в XVI–XIX вв. [4–8]. Кураторы сборников — образовательные и научные учреждения: Институт всеобщей истории РАН, Папский Григорианский университет, Русская христианская гуманитарная академия, Академия «Игнатиум», Московская

---

\* Владимир Александрович Щученко — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой искусствоведения и гуманитарных наук Русской христианской гуманитарной академии.



православная духовная академия, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Институт истории Общества Иисуса, Смоленская духовная семинария. Авторский состав представлен авторитетными в России и Западной Европе исследователями религиозного образования: Е. В. Белякова, доцент кафедры истории церкви Московского государственного университета; Г. В. Вдовина, доктор философских наук, ведущий специалист Института философии РАН; В. Виаен, профессор Лувенского Католического университета; С. Гавинелли, профессор Католического университета «Сакро Куоре»; Л. Гжебень, профессор Академии «Игнатиум»; М. Инглот, профессор, декан исторического факультета Григорианского университета; О. Е. Кошелева, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН; Ж.-М. Ле Галь, исследователь Университета Париж 1 Пантеон-Сорбонна; Я. Микрут, профессор Григорианского университета; Б. Ногес, исследователь из лаборатории исторических исследований региона Рона-Альпы — Высшая нормальная школа г. Лиона (Французский институт образования (LARHRA ENS) Lyon (IFE); А. Посацкий, профессор Академии «Игнатиум»; П. Ю Уваров., профессор, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН; Д. В. Шмонин, профессор Русской христианской гуманитарной академии и др.

В первом сборнике, появившемся в 2009 г., были заданы основополагающие подходы последующих сборников. Во-первых, в сборниках анализируются эпохальные сдвиги в религиозном образовании с XVI по XIX вв. включительно. XVI в. — это формирование особого религиозного образования под влиянием Контрреформации и гуманизма в появлении новых тенденций в традиционном университетском и монастырском образовании (появление катехизисов и учебников, усиление роли государства в жизни церкви). XVII в. — это поворот школьно-университетской системы, еще религиозной по своему характеру, к естественно-научному и гуманитарному знанию, развитию системы элементарного образования (народные и городские школы), среднего образования (немецкие гимназии, французские лицеи и колледжи, испанские коллегии и английские грамматические школы) и образования университетского.

Есть несколько причин, которые понуждают задуматься об актуальности проблематики религиозного образования.

Во-первых, в эпохи революционных перемен усиливается внимание к воспитательно-образовательной системе. Новая реальность требует воспитания нового человека, способного обеспечить переход от хаотизации и упадка к порядку и подъему. Гуманисты, а затем поборники Реформации и Контрреформации, а также приверженцы просветительских идей успешно решали эту задачу, как показано в сборниках, начиная с XVI в. Ослабление религиозного импульса в образовании и культуре всегда вело и будет вести в будущем к вытеснению из общественного сознания абсолютных ценностей — нравственных, художественных и и др.

Во-вторых, процессы рационализации и секуляризации в Западной Европе, а позднее и в России понуждали религиозных деятелей считаться с собой. Двадцатое столетие окончательно похоронило иллюзии просветительского рационализма и атеизма, сегодня обнажились «древние пласты» христианского вероучения, а проблема взаимозависимости религиозного и светского образования выдвинулась на первый план и в России, и в Западной Европе.

Теоретическая актуальность сборников высока, ибо назрела потребность в объективном, идеологически незашоренном отношении к историческим и современным процессам религиозного образования. Авторам удалось избежать аксиологических передежек (в духе приспособления к злобе дня). Творческий коллектив опирался, как явствует из содержания статей, на известный методологический принцип, согласно которому объективное, истинностное знание всегда актуально, ибо оно продуктивно (а не ретроградно), обосновано (а не поверхностно), доказательно (а не декларативно).

Вместе с тем существенна и социальная актуальность поднятой темы. В статьях подчеркивается, что религиозное образование всегда включало и воспитательное начало, т. е. было сопряжено с приобщением учащихся (начиная с формирующегося начального образования и кончая реформирующимися стараниями иезуитов и протестантов университетами) с духовно-нравственными установками христианской веры. Ведь именно христианство задавало и задает высшие ценностные смыслы — вневременные, но существующие вместе с тем в исторической оболочке, абсолютные, безусловные, оначальные и одновременно вековечные. Религиозное образование клира, а также и религиозный компонент в светском образовании обеспечивает в существенной степени (наряду с памятниками культуры, традициями, семейным воспитанием и др.) более или менее устойчивое развитие воспитательно-образовательной системы в меняющемся мире, а сегодня — в ускоряющемся развитии человечества — противоречивом, перенасыщенном дестабилизирующими тенденциями и далеко не гармоничном.

Христианская цивилизация и сегодня, так же как и в анализируемые в сборниках эпохи, стоит, с одной стороны, перед острой необходимостью не допустить ослабления религиозного импульса в общественной жизни, и в том числе в образовании, а с другой — учесть в полной мере исторически неотвратимые, каузально обусловленные процессы секуляризации и лавинообразного, ускоряющегося, противоречивого прогресса в науке, технике, социальной жизни и др. Именно телеологические установки, а также идеалы культуры, хранящие высшие ценности, сдерживают разрастание низших стихий — тенденций утилитарного, витального характера, сползания к беспорядку и хаосу.

Первый сборник пятитомного издания («Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII — начале XIX века», 2009 г.) имеет ключевое значение, и не только потому, что обозначенный период имел переломный характер в истории христианской цивилизации (становление абсолютизма, буржуазные революции, успехи естествознания и техники, утверждение просветительской идеологии, секуляризационные процессы и др.), но и потому, что именно в нем были намечены основополагающие подходы, реализованные в последующих четырех сборниках. Во-первых, в каждом из них рассматриваются эпохальные сдвиги, происходившие в области религиозного образования под влиянием социально-экономических, государственно-политических, научно-технических факторов цивилизационного процесса. С этим было связано давление светских компонентов образования на деятельность религиозных институтов образовательного характера (реформирование университетского образования, появление начального образования, иезуитских колледжей во Франции

и др.) — соответственно, во-вторых, в сборниках подчеркивается, что и в светских образовательных учреждениях Западной Европы (в России, как будет показано ниже, ситуация складывалась особая) сохранялся религиозный компонент. В-третьих, религиозное образование на Западе сопоставляется с образовательными процессами в России, объясняется, почему в рамках одной христианской цивилизации формируется специфическое отношение к образовательной политике, а также в каких исторических формах проявилось влияние западноевропейского образования на российское.

Сборник открывается методологически значимой статьей Д. В. Шмониной «Схоластика и педагогика. Об иезуитской модели образования и некоторых причинах ее успешности в XVI–XVII вв.».

Образовательные подходы Общества Иисуса, важнейшего проводника теории и практики Контрреформации, утверждает автор, оказались весьма жизнеспособными, прежде всего потому, что учитывали веяния времени, обеспечивали баланс образовательных тенденций нарождающейся буржуазной эпохи: средневековые университетские традиции, гуманистические мотивы Ренессанса и идеологию католической Контрреформации. Успех иезуитской модели религиозного образования в XVI–XVII вв. объяснялся, подчеркивает Д. В. Шмонин, разумным сочетанием интеллектуального, религиозно-нравственного, социально-эстетического и физического развития учащихся, с одной стороны, и классической образованности, светскости и религиозной дисциплины — с другой [11, с. 8–13]. Профессора-иезуиты внесли существенный вклад не просто в обоснование идеологии Контрреформации, но продвигали в своих трудах новые, созвучные эпохе идеи: в метафизике — внимание к индивидуальному бытию вещей, в этике пробабиллизма — идею индивидуального выбора и ответственности перед Богом за этот выбор, в социально-правовой сфере — концепции естественного права, общественного договора, суверенитета и ответственности власти [11, с. 16] (укажем в связи с этим и на более подробный раздел о педагогике иезуитов в монографии Д. В. Шмониной, где подчеркивается, в частности, то, что у иезуитов учился Р. Декарт [10]).

В теоретически и историографически основательной статье профессора Католического университета «Сакро Куоре» С. Негруццо, посвященной «Плану учебных занятий» (*Ratio studiorum*) как ядру образовательной структуры иезуитов, подчеркивается, что именно в рамках Общества Иисуса были заложены основы гимназии-лицея, которые, видоизменившись, дожили до наших дней и которые уже изначально включали не только латинский и греческий языки, а также богословские дисциплины, но и историю, географию, физику, астрономию, математику [2].

Влияние образовательной модели иезуитов в странах Европы и в России исследуется и в других статьях сборника (М. Инглот «Коллегии иезуитов в Российской империи, 1772–1820 гг. Введение в тему»; В. Нелидов «Религиозное образование во Франции в 18 веке: важнейшая роль иезуитов»; В. Виаен «Иезуитские колледжи в Северной Франции и в Бельгии в первой половине XIX века»; Р. Т. Рашкова «Регламент и образовательные программы в школах Общества Иисуса в Санкт-Петербурге 1800–1816 гг.»)

В статье Я. Микрута «Воспитательная и религиозная политика Марии Терезии. Аббат Иоганн Игнац Фельбигер (1724–1788) и его школьная реформа» обстоятельно, с опорой на широкий источниковедческий материал проанализировано содержание школьной реформы, узловым пунктом которой было огосударствление и секуляризация католической школы. Под влиянием общественных потребностей эпохи Просвещения была выстроена стройная система образования, начиная от одногодичной начальной школы и кончая нормальной школой, в которой готовились будущие преподаватели.

Процессы навешанной Просвещением секуляризации в сфере религиозного образования усилились, как это показала М. А. Петрова в статье «Иозефинизм и проблемы религиозного образования в Австрийской монархии (последняя четверть XVIII века)», после упразднения Общества Иисуса (1773), вытеснения иезуитов из сферы образования. В статье широко используются архивные и зарубежные источники, относящиеся в том числе к русско-австрийским связям в сфере образовательной политики. Итогом этих связей стало введение в уездных городах России двуклассных народных училищ, а в каждом губернском городе — четырехклассных главных народных училищ [5, с. 115].

В большой (более четырех печатных листов) источниковедческой работе К. В. Суториуса «Богословие в Киево-Могилянской академии в 1751–1763 гг.» рассмотрен курс богословия Ф. Прокоповича и его последователей. Представленные в ней тексты и научные выводы будут полезны и богослову, и религиоведу, и историку религиозного образования.

В статье Суховой Н. Ю. «Реформа духовной школы в России. 1808–1814 гг.» отмечается, что религиозное образование в России к 1814 г. окончательно отделилось от светского. Вместе с тем реформа духовной школы стала событием положительным, ибо в итоге были достигнуты успехи в повышении качества богословского образования и научного богословия [9, с. 210–212]. В результате реформы 1808–1814 гг. сложились, убедительно доказывает автор, следующие характерные черты российского религиозного образования: традиционная экзегетическая направленность, особый комплекс философских наук (метафизика, история философии, логика и психология), сопряженный с философией, церковно-историческая направленность, филологическая составляющая [9, с. 225].

Концептуально важными являются две статьи, посвященные особенностям религиозного образования в России. В статье Н. А. Куценко «Духовное образование в России в XVIII в. и новые веяния XIX в.» подчеркивается, что в России, в отличие от Западной Европы, высшее светское образование (после возникновения университета в Москве) оказалось разьединенным: Московский университет не имел богословского факультета, тем самым «был нарушен фундаментальный европейский принцип всестороннего университетского образования» [1, с. 203]. Следует принять актуально значимый тезис автора, согласно которому это разделение не является исторически непреодолимым — при том, что процесс объединения сложен, вызывает протесты, непонимание, административные перекосы [1, с. 206].

Хотелось бы в связи с дискуссиями на эту тему подчеркнуть несколько моментов. Во-первых, духовное образование совершенно невозможно без

изучения и осмысления процессов, протекающих в рамках светского образования, ибо и в последнем наличествуют ценности абсолютного порядка (философия, литература, искусство, нравственность, ментальные образования и др.). Во-вторых, светское образование также обедняется, если ущемлены воспитательно-образовательное значение христианства и связанные с ним культурные завоевания в области философии, нравственной жизни, искусства. Там, где ослабевает христианство с его ценностными мерами абсолютного, безусловного и вневременного порядка, с его синтезирующими возможностями, — усиливается дух потребительства, вражды и себялюбия, и как следствие — хаос и распад.

Сложившемуся и успешно проявившему себя авторскому коллективу остается пожелать продолжения работы над серией и уже в любом случае обратиться к двадцатому столетию, в котором проблема соотношения светского и религиозного образования получила новую остроту. И при этом обратить самое пристальное внимание на религиозное образование нехристианских конфессий — это особенно важно для многоконфессиональной России, а сегодня и для западноевропейской цивилизации.

К сожалению, узкие рамки рецензии не позволяют обратиться даже в самой краткой форме к идейно-тематическому содержанию остальных четырех томов. Остается порекомендовать это читателю. Специалисты в области образования (светского и религиозного), историки культуры, религиоведы и философы обязательно найдут здесь много нового — сборники вводят в научный оборот неизвестные ранее темы и сюжеты, в них читатель найдет оригинальное истолкование печатных работ и архивных текстов, углубленное осмысление (и переосмысление!) деятельности «протагонистов» религиозного образования.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Куценко Н. А. Духовное образование в России в 18 веке и новые веяния 19 века // Религиозное образование в России и Европе в конце 18 — начале 19 вв. — СПб., 2009. С. 203, 206.

2. Негруццо С. «План учебных занятий» (Ratio studiorum) в период между упразднением и восстановлением Общества Иисуса // Религиозное образование в России и Европе в конце 18 — начале 19 вв. — СПб., 2009. — С. 34.

3. Петрова М. А. Иозефинизм и проблемы религиозного образования в Австрийской монархии (последняя четверть 18 века) // Религиозное образование в России и Европе в конце 18 — начале 19 вв. — СПб., 2009. — С. 115.

4. Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII — начале XIX в.: сб. ст. / Под ред. Е. Токаревой. — М.: Инглота; СПб.: Изд-во русской христианской гуманитарной академии, 2009. — 314 с.

5. Религиозное образование в России и Европе в XVI в.: сб. ст. / Под ред. Е. Токаревой. — М.: Инглота; СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. — 184 с.

6. Религиозное образование в России и Европе в XVII в.: сб. ст. / Под ред. Е. Токаревой. — М.: Инглота; СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2011. — 320 с.

7. Религиозное образование в России и Европе в XVIII в.: сб. ст. / Под ред. Е. Токаревой. — М.: Инглота; СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013. — 290 с.

8. Религиозное образование в России и Европе в XIX в.: сб. ст. / Под ред. Е. Токаревой. — М.: Инглота; СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2014. — 280 с.

9. Сухова Н. Ю. Реформа духовной школы в России. 1808–1814 гг. // Религиозное образование в России в конце XVIII — начале XIX в.: сб. ст. / Под ред. Е. Токаревой. — М.: Инглота; СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009. — С. 210–225.

10. Шмонин Д. В. «Ratio studiorum» и педагогическая система иезуитов // В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. — СПб., 2006. — С. 78–90.

11. Шмонин Д. В. Схоластика и педагогика. Об иезуитской модели образования и некоторых причинах ее успешности в 16–17 вв. // Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII — начале XIX в.: сб. ст. / Под ред. Е. Токаревой. — М.: Инглота; СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009. — С. 8–16.

**Религия. Церковь. Общество /**  
**Под ред. А. М. Прилуцкого. — Вып. 3. —**  
**СПб.: Скифия-принт, 2014**

*P. D. Lenkov*

*Review: Religion. Church. Society / ed. by A. M. Prilutsky. — Vol. 3. —*  
*SPb.: Scythia-Print, 2014*

В 2014 г. вышел в свет третий выпуск альманаха «Религия. Церковь. Общество». Издание продолжает серию публикаций исследований и источников по теологии, религиоведению, философии религии, истории религии. Концепция альманаха, так же как и двух предшествующих выпусков, осталась прежней: ученые, входящие в состав редколлегии, — сторонники интегративного подхода к изучению феноменов религиозной жизни. Эта позиция, сама по себе, не нова — большинство отечественных исследователей религии декларируют свою приверженность именно такому подходу. Однако особого внимания заслуживает суждение А. М. Прилуцкого о том, что и теологический подход к изучению религии не является в этом отношении исключением. Автор отмечает: «с одной стороны — теология в современном научном дискурсе не может опираться на данные истории, философии, филологии и других наук, а с другой — игнорирование теологических методов существенно обедняет возможности научного изучения религии. Поэтому важной задачей современного религиоведения является последовательная интеграция теологической методологии в арсенал научного изучения явлений и процессов религиозной жизни» (с. 11). По мнению А. М. Прилуцкого, этой интеграции препятствует ряд стереотипов, некоторые из них он рассматривает в указанной публикации (с. 11–13).

Альманах традиционно разделен на несколько рубрик: «Философия религии», «Религия и общество», «История и культура», «Источниковедение и текстология», «Критика и библиография», «Хроника научной и религиозной жизни».

Раздел «Философия религии» включает в себя две статьи. В статье А. М. Прилуцкого (с. 16–26) рассматривается специфика внутреннего времени религиозного ритуала. Автор подходит к проблеме с позиций семиогерменевтики, теологии и философии религии. А. М. Прилуцкий полагает, что специфика темпорального пространства религиозного ритуала обусловлена семиотическими особенностями ритуального дискурса. В статье анализируется сакраль-

ное время ритуала, его отношение к обыденному времени, грамматическому времени, а также проводится сравнение внутреннего времени религиозного ритуала и внутреннего времени литературного текста. Автор, в частности, отмечает, что «проблема перевода литургических текстов с церковнославянского языка на современный русский оказывается трудноразрешимой и на уровне темпоральных соответствий: внутреннее время, формируемое глагольной системой церковнославянского языка, знавшей аорист, перфект, имперфект и плюсквамперфект, трудно адекватно соотнести с внутренним временем текста, формируемым системой видо-временных форм современного русского глагола» (с. 23).

Статья В. Ю. Лебедева и А. В. Федорова посвящена рассмотрению движения Нью Эйдж как современной формы мифологического (неомифологического) сознания. Авторы рассматривают основные компоненты мировоззрения и особенности Нью Эйдж, а также проводят параллели между Нью Эйдж и постмодернизмом. Авторы полагают, что современным процессам мифологизированного сознания, характерным для Нью Эйдж, противопоставлена рациональность как традиционной науки, так и теистических религий, рассматривающих развитую богословскую традицией и культурой богословской рациональности (с. 27).

Ряд статей сборника посвящен актуальным проблемам истории христианства в России. Две из них содержатся в разделе «Религия и общество». В статье Д. А. Головушкина поднят один из важных теоретико-методологических вопросов, связанных с исследованием русского православного обновленчества в советский период, а именно: правомерно ли рассматривать создание в середине 1920-х гг. обновленческой церковной структуры — Православной Российской церкви — в качестве доказательства институционализации обновленчества как нового религиозного феномена. Автор обращается к теориям социологов, занимавшихся исследованиями религиозных институтов, — Э. Трёльча, М. Вебера, Т. Лукмана, Н. Лумана, Е. А. Островской. Д. А. Головушкин утверждает, что, опираясь на выводы, сделанные в работах Н. Лумана и Е. А. Островской, можно «снять целый ряд теоретико-методологических проблем, а именно, преодолеть узость подхода к рассмотрению феномена обновленчества лишь в рамках религиозной организации, а не православия в целом» (с. 66). Рассмотрев процессы организационного и идейного развития обновленческого движения в 1920-е гг., автор приходит к выводу, что Обновленческая церковь сложилась лишь как новая организация («новораскольничья церковная структура»), но не как институт, выросший в результате самобытного религиозно-реформаторского движения.

Большой интерес представляет статья А. Ю. Григоренко «Эсхатология старообрядцев: социальный дискурс». А. Ю. Григоренко — известный специалист по проблемам христианской эсхатологии. В настоящей статье он уделяет основное внимание эсхатолого-хилиастическим воззрениям, широко распространенным среди русских старообрядцев в XVII–XVIII вв. На основании анализа источников автор приходит к выводу о широких границах влияния социально-политических потрясений на структуру старообрядческого дискурса. Автор подчеркивает, что «эсхатология не всегда находит свое выражение



в эскапистской идеологии, в стремлении к “бегству от мира”, но часто становилась и становится идеологией революционного протеста против общества, устроенного на принципах социальной несправедливости — идеологией, бросающей вызов всей общественной системе» (с. 93).

Данный раздел также включает работу Р. Шталь «Лютеранская церковь в сообществе христианских конфессий и других религий». В ней рассмотрена специфика лютеранского самосознания с опорой прежде всего на анализ взглядов самого Лютера. В частности, Шталь подчеркивает консерватизм и ортодоксальность позиции лютеранской церкви, проводя параллели между проповедью Лютера и семантикой православных икон. Автор рассматривает лютеранскую церковь как продолжение старо-церковного христианства, однако открытое для диалога и развития.

В разделе «Религия и общество» объединены три статьи, рассматривающие античную религиозность, три статьи о христианской церкви и ересях и три статьи, посвященные культурной специфике протестантизма.

Статья А. Д. Пантелеева посвящена такой малоизученной теме, как феномен мученичества среди представителей раннехристианских ересей. Статья представляет собой подборку свидетельств христианских авторов о случаях мученичества среди еретиков. В центре внимания автора — монتانиты, маркиониты, монархиане и гностики. Автор отмечает, что мученичество играло важную роль во внутрехристианской полемике: наличие мучеников рассматривалось как надежное свидетельство истинности учения. В ортодоксальной церковноисторической традиции сохранилось лишь несколько имен еретиков-мучеников, причем почти все упоминания о них снабжены комментариями, цель которых, очевидно, состояла в том, чтобы дезавуировать притязания еретиков на мученичество или исповедничество. А. Д. Пантелеев предполагает, что «в действительности их число было больше, а в полемической литературе, принадлежавшей внецерковным группам, мученики-христиане подвергались такой же критике» (с. 170).

Статья А. Ю. Григоренко представляет собой реконструкцию некоторых аспектов мировоззрения представителей так называемой новгородской ереси. Данная реконструкция основывается на анализе сочинений, входивших в круг чтения еретиков, прежде всего «Книги Селивестр». Автор проводит сопоставление ее содержания с соответствующими идеями «Просветителя» Иосифа Волоцкого и выявляет ряд существенных противоречий в понимании основных моментов христианского вероучения. Так, в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и в трактате еретиков «Книга Селивестр» рассматривается тема образа и подобия Божьего и истолковываются соответствующие слова Библии («создадим человека по образу и подобию Нашему»). Согласно Иосифу Волоцкому здесь имеется в виду создание Адама и Евы, однако в «Книге Селивестр» со всей определенностью утверждается, что речь идет не о творении Адама, а о творении нового человека — Иисуса Христа. Автор делает вывод, что согласно учению, изложенному в «Книге Селивестр», «творение мира Богом изначально имело своей целью Воплощение Логоса, которое было необходимо для того, чтобы человек стал богом по благодати (был обожен)» (с. 180). А. Ю. Григоренко считает, что именно эти противоречия стали определяющими в идейном

конфликте между еретиками и Иосифом Волоцким. Он предполагает, что «это был не конфликт между православием и антидогматической (антихристианской) ересью, а столкновение двух направлений православной мысли» (с. 181).

В обширной статье А. Ю. Прокопьева рассматривается выборка имен немецкой властной элиты XVI–XVII вв. с целью выяснить степень влияния конфессионального фактора в имянаречении. Свое внимание автор сосредотачивает на мужских именах вюртембергских властителей и дрезденских Веттинов, ограничиваясь периодом от заключения Аугсбургского мира до окончания Тридцатилетней войны. В своем исследовании А. Ю. Прокопьев использует широкий пласт архивных материалов и приходит к выводу, что имена в подавляющем большинстве были нейтральными, безотносительными к вере самих государей. Известно, что Лютер призывал покончить с практикой крестин в честь старых католических святых в пользу библейского и старогерманского начал. Однако для его сторонников из числа сословной элиты этот вопрос вряд ли был актуален: выбираемые ими имена отражали семейно-родовое начало и династические интересы.

Раздел «Источниковедение и текстология» содержит три статьи. В статье А. В. Каргальцева дана краткая источниковедческая характеристика и опубликован комментированный перевод текста «Мученичество Святых Монтана и Луция» (*Passio Sanctorum Montani et Lucii*, ВНЛ 6009), памятника из римской Северной Африки времени гонения Валериана (258–259). Рассматриваемый источник содержит ценнейшие сведения об организации христианской общины Карфагена и об отношении к мученичеству в Африке.

Обширная источниковедческая статья К. В. Суториуса содержит обзор рукописей с разделами богословского курса, который Сильвестр Кулябка преподавал в Киево-Могилянской академии с 1739/40 по 1744/45 уч. г. В статье вводятся в научный оборот ранее неизвестные рукописи и выдвигается гипотеза, что две из них — автографы самого Кулябки.

Подводя итог, нужно отметить, что третий выпуск альманаха «Религия. Церковь. Общество» получился исключительно богатым и разнообразным по тематике публикаций, а также отличается высоким научным качеством включенных в него статей. Статьи, включенные в сборник, несомненно, представляют большой интерес для религиоведов, теологов, философов, историков, а также для студентов гуманитарных факультетов.

*П. Д. Ленков*

# НАШИ ПОТЕРИ

---

## АНДРЕЙ ЮРЬЕВИЧ ГРИГОРЕНКО НЕКРОЛОГ

*Andrei Yuryevich Grigorenko  
Obituary*

1 мая 2015 года трагически оборвалась жизнь Андрея Юрьевича Григоренко. Ушел из жизни замечательный человек и известный российский ученый, интересы которого были направлены на изучение истории и становления религии, взаимодействие церкви и общества, социологии религии в целом.

В период ученой деятельности А. Ю. Григоренко им были опубликованы более 70 научных работ (из них три монографии, отмеченные разного рода наградами и премиями и получившие заметный отклик в печати), более 50 учебных и учебно-методических, в определенной мере сформировавших и определивших характер учебного процесса по религиоведению.

Андрей Юрьевич Григоренко родился 13 июня 1949 года в Ленинграде. Отец, Юрий Андреевич Григоренко, — военный летчик, участник Великой Отечественной войны, штурман пикирующего бомбардировщика ПЕ-2, закончил Военно-Воздушную Академию им. Можайского, инженер-исследователь, научный сотрудник «закрытого» военного института. Мать, Елена Николаевна Григоренко, происходила из старой петербургской семьи, смешанного дворянско-купеческого сословия.

Детство Андрея Юрьевича прошло в Венгерской Народной Республике. С 1962 года он постоянно живет в Ленинграде-Петербурге. Увлекается живописью, филателией, фотографией. После окончания средней школы поступает в Ленинградский Государственный университет им. А. А. Жданова на философский факультет, где выбирает специальность по истории и теории религии, не в последнюю очередь в силу академических и учебных свобод, предоставленных студентам данной специализации. Уже во время учебы на философском факультете ЛГУ сложились исследовательские интересы Андрея Юрьевича, в качестве предмета изучения им была выбрана магия как целостное историко-культурное, социально-антропологическое явление жизни человеческого общества. Именно в это время Андрей Юрьевич «с головой» погружается в изучение научной литературы по этому вопросу. Он с большим интересом и увлечением изучает труды отечественных и зарубежных

ученых — С. А. Токарева, Д. А. Угриновича, И. А. Кривелева, Дж. Фрэзера, Ф. Тэйлора, Л. Торндайка и др. Магия как целостное историко-культурное явление становится основным предметом его научных интересов.

В 1978 году Андрей Юрьевич успешно защитил кандидатскую диссертацию, посвященную изучению взаимодействия науки и магии.

После защиты ряд лет работал в Ленинградском Электротехническом институте связи им. Бонч-Бруевича на кафедре философии, где получил звание доцента.

В 1992 году защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук по теме «Философский анализ магии» по специальностям история философии и философия религии. До 2004 года Андрей Юрьевич — профессор кафедры культурной антропологии и этнической социологии Санкт-Петербургского государственного университета, параллельно он преподает ряд религиозных дисциплин в Теологическом институте и Евангельско-Лютеранской церкви.

С 2004 года и до конца жизни — профессор и заведующий кафедрой религиоведения Российского Государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Андрей Юрьевич останется в памяти научной общественности как крупный специалист в области изучения истории религии. Его труды по изучению магии как целостного феномена человеческой истории внесли большой вклад в развитие отечественного религиоведения и стали заметным событием в области изучения форм, особенностей и традиций архаического мышления. Он был редким, если не единственным специалистом в России в данной области.

Андрей Юрьевич вел активную и большую административную социально-учебную работу. Он был членом Экспертно-консультативного совета по национальной политике при Комитете по местному самоуправлению, межнациональным и межконфессиональным отношениям Ленинградской области. Принимал активное участие в работе научно-методического совета по религиоведению общества «Знание» Санкт-Петербурга и Ленинградской области.

За то время, что он пробыв в должности заведующего кафедрой религиоведения РГПУ, она стала одним из центров развития российского религиоведения. Под руководством Андрея Юрьевича на кафедре проводилась ежегодная международная конференция «Религиозная ситуация на Северо-Западе России и в странах Балтии», в которой принимали участие известные российские и зарубежные ученые и церковные деятели. Под руководством Андрея Юрьевича в 2010 году в РГПУ был открыт диссертационный совет по специальности «Философия религии и религиоведение», а также две магистерские программы по направлениям «История религии» и «Религиозное образование». Помимо этого велась подготовка образовательного стандарта «Культура конфессий». При Андрее Юрьевиче кафедра подготовила более ста выпускников, сформировав целое поколение специалистов в области религиоведения.

Ушел из жизни замечательный человек, большой ученый, неутомимый труженик. Андрей Юрьевич останется в нашей памяти как пример интеллигентного ленинградско-петербургского ученого, человек исключительной порядочности и честности. Его коллеги, друзья, знакомые и родственники глубоко скорбят.

## 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)

*Евламиев* 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

*Рейзвич* Татьяна Николаевна —  
технический редактор

#### РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Богатырёв* Дмитрий Кириллович —  
доктор философских наук, профессор,  
ректор РХГА (председатель  
редакционного совета)

*Багно* Всеволод Евгеньевич —  
член-корреспондент РАН, доктор  
филологических наук, профессор, директор  
Института русской литературы РАН,  
почетный профессор РХГА

*Дудник* Сергей Иванович —  
доктор философских наук, профессор,  
директор Института философии СПбГУ

*Корольков* Александр Аркадьевич —  
академик РАО, доктор философских  
наук, зав. кафедрой философской  
антропологии и истории философии РГПУ  
им. А.И. Герцена

*Хосе Анхель Гарсиа Куадро* — доктор  
философии, ординарный профессор  
Университета Наварры (Памплона, Испания)

*Ян Красицкий* — доктор философии,  
профессор, заведующий кафедрой  
философской антропологии  
Вроцлавского университета (Польша)

*Марек Инглот* — ординарный профессор  
факультета истории и культурного  
наследия Церкви Папского Григорианского  
университета (Рим, Италия)

*Маслин* Михаил Александрович —  
доктор философских наук, заслуженный  
профессор, зав. кафедрой  
истории русской философии МГУ  
им. М.В. Ломоносова,  
почетный профессор РХГА

*Маурицио Пизери* — профессор истории  
образования факультета социальных  
и гуманитарных наук Университета Аосты  
(Италия)

*Соломин* Валерий Павлович —  
доктор педагогических наук, профессор,  
ректор Российского государственного  
педагогического университета  
им. А.И. Герцена

*Хоружий* Сергей Сергеевич (Москва) —  
доктор физико-математических наук,  
профессор, почетный профессор РХГА

## Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

- в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
- в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
- название публикации на русском языке,
- аннотация и ключевые слова на русском языке,
- фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
- название статьи на английском языке,
- аннотация и ключевые слова на английском языке,
- текст статьи,
- список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ Р7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости представлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: [vestnik.rhga@mail.ru](mailto: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](mailto:vestnik.rhga@mail.ru)

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия  
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023  
Тел. 570-02-36  
[www.rhga.ru](http://www.rhga.ru)

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК  
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

**2015. Том 16. Вып. 3**

Подписано в печать 11.09.2015. Формат 70 × 100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 33,05. Тираж 550 экз. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»,  
188681, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15