

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2015

volume 16

issue 4

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2015
ТОМ 16
ВЫПУСК 4

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

Е. Г. Андреева, Г. В. Вдовина, 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. 4. — СПб.: Изд-во РХГА, 2015.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Shmonin

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

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

Advisory Board

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

<i>В. Ш. Сабиров, Соина О. С.</i> Стереотипы философского знания	11
<i>Лебедев С. П., Романенко Ю. М.</i> История философии: история или философия? . . .	21
<i>Гончарко О. Ю., Черноглазов Д. А.</i> «Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века	30
<i>Гончарова А. А.</i> Средневековая экзегеза как фундамент современной лингвофилософии	38
<i>Лишаев С. А.</i> Возраст и время	46
<i>Дёмин И. В.</i> Трактовка соотношения прошлого и настоящего в историософии Карсавина и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера	56
<i>Микрюков Д. А.</i> Апологетическая система Г. Х. Кларка в контексте его эпистемологии	67
<i>Кошелев И. А.</i> Аргумент от дизайна в «Бойлевских лекциях» Ричарда Бентли	77
<i>Пронькин В. Н.</i> Имитационные практики в свете теории нарративного «Я» Д. Деннета	87

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Ершова М. А.</i> Учение о человеке парижского философа Павла Евдокимова	100
<i>Городнева М. С.</i> Духовный опыт русской философии: мечта о Всеедином	109

Структура русского сознания

<i>Базанов П. Н. А. Л. Казем-Бек</i> — лидер движения младороссов	117
Предисловие к публикации статьи А. Л. Казем-Бека	126
<i>Кожурин А. Я.</i> У истоков русского консерватизма (А. С. Шишков, Ф. В. Ростопчин и Н. М. Карамзин)	128
<i>Иванов А. А., Казин А. Л., Светлов Р. В.</i> Русский национализм: основные вехи исторического осмысления	143

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

<i>Богатырев Д. К., Прилуцкий А. М.</i> Конфессиональная модель современного христианства (Критика концепций и парадигм)	158
<i>КоптеЛова Т. И.</i> Методология изучения религиозного сознания в теории этногенеза Л. Н. Гумилева	170
<i>Кутарев О. В.</i> Реконструкция почитания и обряда освящения языческих идолов у славян (на сравнительных материалах Старого Света)	177
<i>Варова Н. Л.</i> Душа и тело эстетического субъекта в религиозно-философском осмыслении проблемы	192
<i>Гранкова М. В.</i> Идея философии религии в творчестве А. Ф. Лосева	200

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

<i>Шмонин Д. В.</i> Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании	207
<i>Урбанович Л. Н.</i> Евангельские притчи в межпредметной интеграции школьного образования	223

БОГОСЛОВИЕ. ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Диак. Олег Терлецкий, прот. Григорий Григорьев.</i> Об истинной болезни Авгаря, ставшей причиной сотворения Господом Иисусом Христом, царя первой иконы Христа — Нерукотворного Образа	234
<i>Туровцев Т. А.</i> Природа ангела и реальность души	244
<i>Орлова Л. В.</i> О действии фасцинации в молитвах христианского экзорцизма	255
<i>Фирсов С. Л.</i> Церковь, общество и власть при Святейшем Патриархе Московском и всея Руси Кирилле (Гундяеве) в 2013–2015 гг. (Основные вехи развития взаимоотношений)	263
<i>Дионисий Хмыров (иером. Никодим).</i> Бракоразводные дела в ведении РПЦЗ (20-е годы XX века)	276
<i>Терюкова Е. А., Чумакова Т. В., Шахнович М. М.</i> Коллекции Императорского Православного палестинского общества в собрании Государственного музея истории религии	284
<i>Спиридонова Е. К.</i> Издательская деятельность Александро-Невского общества трезвости	291

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Худoley Н. В.</i> Развитие русской литературы XI–XVIII вв. в контексте национальной культуры: ценностный аспект	297
<i>Милютин Ю. Е.</i> Факультативные ценности современной культуры	308
<i>Цыганков А. С., Т. Оболевич.</i> Булгаков в Швейцарии: современные исследования философии Сергея Булгакова в Фрибурге	315
<i>Злотникова Т. С.</i> Пограничность как кризис в экзистенции Н. А. Бердяева и его современников	333

Рецепция французской культуры в России

- Златопольская А. А.* Восприятие идей Ж.-Ж. Руссо в советской и постсоветской России в свете традиций русской общественной мысли конца XIX — начала XX века 344
- Полосина А. Н.* Мотив сердца в творчестве Ж.-Ж. Руссо и Льва Толстого 358
- Соломеин А. Ю.* Вольтер-историк в отечественной историографии XIX–XX вв.: стереотипы, проблемы, перспективы 367

Война и культурная память

- Гончаров И. А.* Принципы либерализма в системе современных международных отношений: естественное право или война? 378
- Гуторов В. А.* Россия в Первой мировой войне: традиция русской общественно- политической мысли в свете современных интерпретаций ... 385

Из архива русской мысли

- Артем-Александров К. В.* Четвертый международный конгресс философов 405
- Маслов К. С.* «Рассылается по специальному списку»: об изданиях «Истории русской философии» Н. О. Лосского и В. В. Зеньковского в СССР в 50-е гг. XX в. 409

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

- Тантлевский И. Р.* Фрагмент Благословения Иакова Быт 49:10 и его интерпретация в Кумране: имплицитная аллегория органа мужской силы в религиозно-политической декларации 413
- Протопопова И. А.* Платоновский «Пир» как *силен* и *андрогин* 419
- Информация для авторов 426

CONTENTS

PHILOSOPHY: HISTORICAL AND ACTUAL THEMES

<i>Sabirov V. Sh., O. S. Soina.</i> Stereotypes of philosophical knowledge	11
<i>Lebedev S. P., Romanenko Y. M.</i> History of philosophy: history or philosophy?	21
<i>Goncharko O., Chernoglazov D.</i> Theodoros Prodromos “Xenedemos”: Renaissance of Platonic Dialogue in the 12th century Byzantium	30
<i>Goncharova A. A.</i> Medieval exegesis as the foundation of modern linguistic philosophy	38
<i>Lishaev S. A.</i> Age and time	46
<i>Demin I. V.</i> The interpretation of the relationship of historical past and present in Karsavin’s historiosophy and in Heidegger’s existential analytics	56
<i>Mikrioukov D. A. G. H.</i> Clark’s Apologetic Thought within the Context of his Epistemology	67
<i>Koshelev I. A.</i> The Argument from Design in Boyle’s Lectures by Richard Bentley	77
<i>Pronkin V. N.</i> Imitation practice in light of the theory of narrative “I” by D. Dennet	87

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Ershova M. A.</i> The doctrine of a man of the parisian philosopher Paul Evdokimov	100
<i>Gorodneva M. S.</i> Spiritual experience of Russian philosophy: the dream of All-unity	109

Structure of Russian consciousness

<i>Bazanov P. N. A. L.</i> Kazem-Bek — the leader of the movement of Mladoross	117
<i>Bazanov P. N.</i> The preface to the publication of the article of A. L. Kazem-Bek.	126
<i>Kozhurin A. Ya.</i> At the root of Russian conservatism (A. S. Shishkov, F. V. Rostopchin and N. M. Karamzin)	128
<i>Ivanov A. A., Kazin A. L., Svetlov R. V.</i> Russian nationalism: basic milestones of historic re-evaluation	143

RELIGIOUS STUDIES. PHILOSOPHY OF RELIGION

<i>Bogatyrev D. K., Prilutskii A. M.</i> Confessional model of modern Christianity (Criticism of concepts and paradigms)	158
<i>Koptelova T. I.</i> Methodology of studying of religion in the theory of ethnogenesis of L. N. Gumilev	170
<i>Kutarev O. V.</i> Reconstruction of idolatry and idol's consecration in old Slavic paganism (on the comparative materials of the Old World)	177
<i>Varova N. L.</i> Soul and body of aesthetic subject in the religious and philosophical interpretation	192
<i>Grankova M. V.</i> The idea of philosophy of religion in A. Losev's philosophical works . .	200

Religion and education

<i>Shmonin D.</i> Philosophy, Theology and Axiological Sphere in Education	207
<i>Urbanovich L.</i> Evangelic parables in interdisciplinary integration of schooling	223

THEOLOGY. HISTORY OF CHURCH

<i>Terletskii Oleg, deacon, Grigoriev Grigory, priest.</i> True king of disease Abgar, which became the cause of the creation of the Lord Jesus Christ, the first icon of Christ — the Image	234
<i>Turovtsev T. A.</i> An angel and the reality of the soul	244
<i>Orlova L. V.</i> About fascination in the Christian exorcism prayers	255
<i>Firsov S. L.</i> Church, Society and Government at the time of Patriarch Kirill (Gunfyaev) in 2013–2015. (the main milestones in Church-State Relations)	263
<i>Dionysios Hmurov (Nikodim), hieromonk.</i> Divorce Cases under the Supervision of the Russian Orthodox Church Outside of Russia (the Twenties of the 20th Century)	276
<i>Teryukova E. A., Chumakova T. V., Shakhnovich M. M.</i> Imperial Orthodox Palestine Society Gatherings in the Collection of the State Museum of the History of Religion.	284
<i>Spiridonova E. K.</i> Publishing Activity of Alexander Nevsky Temperance Society	291

CULTURAL STUDIES. HISTORY OF CULTURE

<i>Khudoley N. V.</i> Development of Russian literature of XI–XVIII centuries in the national culture context: value aspect	297
<i>Milyutin Y. E.</i> Facultative values of the modern culture	308
<i>Tsygankov A. S., Obolevich T.</i> Bulgakov in Switzerland: contemporary research in philosophy of Fr. Sergey Bulgakov in Fribourg	315
<i>Zlotnikova T. S.</i> Frontier attitude as a crisis in existence of Berdyaev and his contemporaries	333

Reception of the French culture in Russia

<i>Zlatopolskaya A.</i> Perception of Jean-Jacques Rousseau's ideas in Soviet and post-Soviet Russia and traditions of Russian social thought of late nineteenth — early twentieth centuries	344
<i>Polosina A. N.</i> Motif of a heart in works of J.-J. Rousseau and Leo Tolstoy	358
<i>Solomein A. Y.</i> Voltaire as a historian in Russian historiography in 19–20 centuries: stereotypes, problems and prospects	367

War and cultural memory

<i>Goncharov A.</i> Liberal principles in contemporary international political space: the natural right or war?	378
<i>Gutorov V. A.</i> Russia in the First World War: traditions of the Russian social and political thought in the light of modern interpretations	385

Archives of Russian thought

<i>Artem-Aleksandrov K. V.</i> The fourth International Congress of philosophers	405
<i>Maslov K. S.</i> «Distribution by special list». The editions of «The History of Russian philosophy» by N. O. Lossky and V. V. Zenkovsky in the USSR in the 50s of the 20th century	409
Information for contributors	414

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

УДК 101.1

*В. Ш. Сабиров**, *О. С. Соина***

СТЕРЕОТИПЫ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

В статье рассматривается вопрос о стереотипах знания, имеющих хождение в современных вузовских курсах по философии. Авторы предлагают отказаться от некоторых мыслительных схем и реликтов диамата и истмата, оставшихся от советской эпохи и препятствующих адекватному постижению, как философии, так и самой действительности: вместо партийного принципа в философии с идеологическим делением философов на материалистов и идеалистов применять персоналистический подход, требующий более глубокого постижения идей конкретных мыслителей; проблему бытия не сводить только к материальному существованию; перестать онтологизировать законы диалектики, придуманные теми или иными мыслителями; акцентировать культурную специфику философского знания, предполагающую оказание большего внимания в преподаваемых курсах традиции русского философствования.

Ключевые слова: философия, стереотипы философского знания, мировоззрение, партийный принцип, персоналистический подход, бытие, онтологизация диалектики, культурные варианты философии.

V. Sh. Sabirov, O. S. Soina
Stereotypes of philosophical knowledge

In this article the question of the stereotypes of knowledge which are in use in modern high school courses on philosophy is considered. Authors suggest to give up on some cogitative schemes and relicts of diamat and istmat which remained from the Soviet era and interfering adequate comprehension, both philosophy, and the reality: instead of the party principle in philosophy with ideological division of philosophers into materialists and idealists to apply the personalistic approach demanding deeper comprehension of ideas of specific thinkers; not to reduce a problem of life only to material existence; to cease to use the ontological approach with the laws of dialectics which are thought up by these or those thinkers; to accent

* Сабиров Владимир Шакирович — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и истории, ГВБОУ ВПО «Сибирский государственный университет телекоммуникации и информатики; sabirov-soina@211.ru.

** Соина Ольга Сергеевна — доктор философских наук, профессор, ГВБОУ ВПО «Сибирский государственный университет телекоммуникации и информатики, sabirov-soina@211.ru.

the cultural specifics of philosophical knowledge assuming rendering bigger attention in the taught courses of tradition of the Russian philosophizing.

Keywords: philosophy, stereotypes of philosophical knowledge, world outlook, party principle, personalistic approach, Being, ontologization of dialectics, cultural ways of philosophy.

Философия до сих пор является одной из основных социально-гуманитарных дисциплин в отечественной высшей школе. Во всех вузах и на всех специализациях в программу обучения по-прежнему входит этот предмет, и где-то он остался вполне солидным фундаментальным курсом, где-то сведен до самого элементарного минимума. Однако, зададимся вопросом, что под вывеской философии преподается в наших вузах?

Мы уверены, что в вузах еще остались талантливые преподаватели философии, заражающие студентов свежестью мысли, неординарными идеями и внятно разъясняющие им реалии современной весьма противоречивой жизни. Однако в данной статье речь идет не о них. Скажем честно: очень многие представители нашего цеха, самым профессиональным своим предназначением обязанные «жить мыслью» и любить ее вопреки всему и вся, вдруг, именно в эпоху свободного самовыражения и отсутствия идеологического принуждения как по мановению волшебной палочки, непонятно почему превратились в начетчиков и трансляторов бессмысленных представлений и понятий. Конечно, современный философ живет нелегко и скорбно, однако подлинная «нищета философии» есть отнюдь не ветхий хитон вечно бедствующего Сократа, но... вопиющее скудоумие мысли именно тех, кто как раз и призван эту мысль обогащать, даже в том скромном случае, если перед ним отнюдь не агора, а всего лишь студенческая аудитория.

К сожалению, многие современные философы, в особенности, старшего поколения до сих пор совершенно искренне полагают, что марксизм есть высшая форма философского знания, а диамат и истмат, так сказать, перл создания и венец творения, и посему не представляют себе действительности вне всем известным клише: «бытие определяет сознание», «соответствие производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил», «базис определяет надстройку» и т. п. При этом есть среди них и вполне «продвинутые», которые на старости лет крестились в православном храме и их «марксистская парадигма» чудесным образом переплелась с якобы христианскими ценностями и представлениями. Известный всем политик, руководитель партии, ничтоже сумняшеся заявляет, например, что моральный кодекс строителя коммунизма и заповеди Христа (за которые выдается, как правило, декалог Моисея) ничем не отличаются друг от друга! Другой философский старец сделал удивительное открытие: воскресение Христа — есть ни что иное как превращение одного вида материи в другой!!! Печально, что многие представители среднего поколения и даже молодые преподаватели философии до сих пор остаются во власти этих идей и представлений, и по-прежнему мыслят «о природе, обществе и мышлении» преимущественно в категориях диамата и истмата.

В данной статье хотелось бы рассмотреть несколько наиболее типичных стереотипов прежнего советского знания, к сожалению, не изжитых и поныне

и так часто встречающихся в современных учебниках по философии, в статьях и монографиях и даже кандидатских и докторских диссертациях.

Так в среде профессиональных философов устоялось в принципе правильное утверждение о том, что философия есть мировоззрение. Однако вслед за этим утверждением чаще всего всплывает пресловутый *партийный принцип* в философии, делящий философов на материалистов и идеалистов, который, в свою очередь, упирается в одиозный основной вопрос философии, с одной стороны, разделяющий мыслителей на два больших идейно противостоящих направления, а, с другой стороны, смешивающий и обезличивающий философов и их воззрения на мир. До сих пор многие преподаватели философии ищут и «находят» (!) борьбу материализма и идеализма в античной философии, все еще по-советски выделяя «линию Демокрита» и «линию Платона». Между тем, вспомним, что сама идея атома в греческой философии появилась отнюдь не для того, чтобы как-то обосновать материализм, но для того, чтобы преодолеть «дурную бесконечность» материального мира, т. е. бесконечную делимость пространства в апориях Зенона Элейского. Ну, а какая, спрашивается, была борьба между материализмом и идеализмом в средневековой философии, тотально религиозной? Тем не менее, и здесь «пытливый ум» нашего брата ухищряется обнаружить материалистические тенденции в философии Оккама или же номиналистов в целом и т. д. и т. п. Словом, грубо, по сути дела, на сугубо идеологических основаниях разделяя философов на материалистов и идеалистов, мы не только искажаем существо философских учений прошлого и настоящего, но и отказываемся от труда их вдумчивого изучения, а значит, сами себя обрекаем на поверхностный, верхоглядский, вопиюще упрощенный подход к философии, делая ее для одних банальным и легкодоступным знанием, а для других — бессмысленной, схоластической игрой понятий.

С нашей точки зрения, более продуктивным и справедливым по отношению к изучаемым философам был бы не партийный принцип, но *персоналистический подход*. Если философия есть мировоззрение, то она является ничем иным как личностным, в высшей степени субъективно окрашенным знанием, по сути дела, представляющим собой ничто иное как особое, теоретически обоснованное видение мира и отношение конкретного мыслителя к бытию, социуму и человеку, и в этом своем особом качестве глубоко и неповторимо интересное. И только тогда по-иному предстанет и *основной вопрос философии*. Поставленный в общей (вульгарно партийной) форме, он теряет свою эвристическую и герменевтическую значимость, в то время как осмысленный именно персоналистически, т. е. как основной вопрос философии того или иного конкретного мыслителя, он побуждает к подлинному, личностно выверенному восприятию его творений, и этот взаимный творческий диалог учителя и ученика безусловно будет способствовать возрождению новой интеллектуальной культуры.

Далее, как ни прискорбно это констатировать, но, к сожалению, многие наши коллеги до сих пор совершенно искренне убеждены, что идеализм — это плохо, ибо он, так сказать, ненаучен, а вот материализм — это хорошо по определению в силу того, что он, якобы, чрезвычайно «согласуется» с достижениями научного знания.

Однако, до сих пор мало кто способен постичь совершенно простую, но непреложную истину о том, что материализм — это, по сути дела, тоже есть все тот же идеализм, только взятый в строго «идейном» аспекте и именно в силу этой «идейности», т. е. частичности и обособленности от целостного содержания жизни, непомерно разросшийся до чего-то абсолютного и общезначимого. Гипостазировавшись таким образом, т. е. научившись выдавать свою жалкую фрагментарность за целое, за великую и многомерную сущность жизни как таковой, этот пресловутый «материализм» настолько прочно засел в мозгах профессиональных философов, что они до сих пор не видят всех действительно материальных последствий им соделанного и осуществленного. Неужели до сих пор непонятно, что именно одна из разновидностей столь любимого ими материализма, господствовавшая в нашей стране в течение более чем 70 лет и ставшая своеобразным руководством к социальным преобразованиям, действительно нанесла колоссальнейший вред нашему народу, нашей культуре и цивилизации, наконец, генофонду нации! «Материализован», так сказать, все «до основания», советская философия, как это ни парадоксально, оставила нетронутыми глубинные пласты сознания русского человека, и духовный и гражданский идеализм, казалось бы, напрочь вытесненный из сферы мысли, мощно заявил себя в созидательной практике, ибо надо было воевать, восстанавливаться, строить и жить дальше, а куда тут без идеализма?! Зато уж теперь мы, наконец, имеем нечто совершенно противоположное, и в области философской мысли, и в граждански-созидательных основаниях. Допустив несчастный «идеализм», хотя бы и не без некоторого раздражения в учебники философии и даже всем обществом как бы поверив в Бога, в области гражданского взаимодействия мы стали чрезвычайно материалистичны, и чем дальше, тем больше этот «материализм» практического жизнеустройства принимает все более и более вопиющие формы! Чего стоит «успех», провозглашенный в качестве мерила гражданской благосостоятельности? А жуткая оккультистская формула «мысль также материальна», проникшая во все бизнес-практикумы?! А истерическое поклонение деньгам как основному «материальному» эквиваленту жизни, уже напрочь и беспощадно отвергающее все «нематериальное»: душу, любовь, Бога и вечность? Нет уж, давайте будем честны: либо снова вернемся к «материализму» как наиболее удобному способу жизневосприятия, и тогда не будем ныть по поводу того, что «сервисный» характер нашей жизнедеятельности уже почти необратимо разложил и здравоохранение, и образование, либо уж как-то позволим себе стать «идеалистами» — и в области мысли, и в самой что ни на есть практической жизни. А то ведь от этих ужасающих «раздвоений» сознания и с ума сойти недолго, а чего уж говорить о несчастных студентах? Давайте все-таки как-то определимся с интеллектуальным багажом, ну, хотя бы ревизию ему сделаем в силу жизненной необходимости... А то ведь при таком положении вещей жизнь какой-то жуткой становится...

Далее, исходное и фундаментальное в онтологии понятие бытия большинство современных преподавателей философии толкуют по-прежнему, исключительно как материальное существование. Между тем, еще Парменид, введший в лексикон философии это великое слово, понимал под бытием от-

нюдь не всякое существование, а именно такое, которое является основой и источником всего и вся. В отличие от всего сущего (существующего), временного, преходящего и делимого, истинное бытие, как мы помним, обладает атрибутами вечности, неизменности, неделимости. В свое время Ф. Энгельс глубоко ошибался, критикуя Е. Дюринга за то, что тот единство мира полагал именно в его бытии. «Единство мира не в его бытии, — поправлял своего оппонента соратник К. Маркса, — а в его материальности» [10, 43]. К сожалению, мы до сих пор практически «на веру» принимаем такого рода утверждения и совершенно не задумываемся о том, насколько достоверными они являются. Если же попытаться вывести какие-либо частные следствия из таких формул, то они могут привести к самым неожиданным последствиям. Например, Россия материальна и США материальны, почему же они не едины?! А если, наконец, «объединятся», то что же это будет за «единство»?! Наконец, что еще может быть материальнее денег, но ведь именно они являются «яблоком раздора», главным источником всякого рода нестроений, конфликтов, вражды в обществе, трудовых коллективах, семьях! Да и вообще именно культ денег, понимаемый и материально-прагматически, и, так сказать, обобщенно-философски, необратимо приводит к способу существования по принципу обладания, который априорно исключает всякое единство общества. Следовательно, если мы хотим единства страны, народа и власти, представителей разных этносов и религий, нужно построить жизнь на основании принципа бытия, т. е. на чем-то нематериальном, о чем в свое время убедительно писал Э. Фромм [6, С. 109–202].

Кстати сказать, одним из важнейших симптомов того, что в вузах до сих пор преподается не философия в многообразии ее исторических форм и типов, но преимущественно и в основном все тот же *диалектический материализм*, правда, стилизованный и оформленный под «веяние времени», является акцентированное использование в содержании курса философии понятий диалектики и диалектического метода познания, которым до сих пор совершенно начетнически придается некий вневременной и универсальный характер вопреки, кстати, самому принципу конкретности той же самой диалектики.

Вообще, вспомним, что *диалектический метод* как систематизированное знание универсального характера представил Г. В. Ф. Гегель в силу чего сама диалектика Гегеля — это *философская теория* и *философская методология*, разработанная именно в контексте его *философской системы*, т. е. развернутого теоретически отрефлексированного мировоззрения, принадлежащего именно этому великому немецкому философу. Поэтому диалектику Гегеля никоим образом нельзя отрывать от его философской системы и онтологизировать, т. е. придавать ей статус объективных законов мироздания.

Более того, если попытаться представлять диалектику не как теорию конкретного мыслителя, а как совокупность непререкаемых онтологических законов, то вообще отпадает всякая потребность творческого исследования социальных или гуманитарных проблем. Между тем, пресловутые три закона диалектики, хорошо известные всем выпускникам советских вузов (закон единства и борьбы противоположностей, закон взаимного перехода качественных и количественных изменений и закон отрицания отрицания) есть в чем-то трюизм или банальность типа констатации перехода дня в сумерки

и затем в ночь, зимы в лето и т. п., а где-то есть просто вульгаризированная схема, совершенно не совпадающая со сложными реалиями природной, социальной, технической действительности. Смеем утверждать, что советские ученые достигали высот научного познания и демонстрировали высочайшие профессиональные достижения вовсе не потому, что были вооружены «передовой» материалистической диалектикой, а скорее как раз вопреки ей, за счет своего профессионализма, трудолюбия и опять-таки несокрушимого идеализма творцов, вопреки всему упрямо ищущих истину (!), и, кстати, часто пренебрегавших сугубо материальными эквивалентами своих творческих усилий в их натуральном или сугубо денежном выражении.

Однако было бы весьма печально, если нас начнут воспринимать как гонителей диалектики и диалектически мыслящих людей. Мы совершенно далеки от мысли отрицать диалектику вообще, и уж тем более, запрещать ее преподавание в качестве одной из фундаментальных тем философского курса.

Другое дело, что для того, чтобы осмыслить существо диалектического способа мышления, надо, наконец, прекратить онтологизировать диалектику того или иного философа, и уж тем более забывать этой онтологизацией сознание студентов. Ведь даже в советское время, преподавая незабвенный курс «марксистско-ленинской философии», мы, по существу, онтологизировали диалектику даже не К. Маркса, а Ф. Энгельса, который понимал ее слишком упрощенно, если не сказать вульгарно, выхолостив из нее все подлинно философское, неисчерпаемое и интеллектуально разнообразное. Однако до сих пор, обычный и не мудрствующий преподаватель философии, а вместе с ним и учителя обществоведения в школах и колледжах, упрямо не желают понимать того, что давно ясно мало-мальски грамотному историку философии: не существует одной, единственно верной и применимой во всех условиях диалектики, а есть множество самых разнообразных диалектик, со своими приемами доказательства, арсеналом понятий и со своими гносеологическими особенностями. Была ведь своя диалектика у Сократа, Платона, Николая Кузанского, Маркса, В. С. Соловьева, Б. П. Вышеславцева, о. П. Флоренского, А. Ф. Лосева и многих других весьма значительных мыслителей! А раз так, то это значит, что в каждом конкретном случае может успешно применяться тот или иной вариант диалектики! Неужели не настанет время, когда предельно универсализированные и в силу этого безжизненные и ритуализированные интеллектуальные схемы не изживут себя окончательно и не сменятся качественно другой мыслительной парадигмой?

Между тем, философия несомненно является чрезвычайно важным фактором единства как общечеловеческой культуры, так и той культуры, в лоне которой создаются конкретные философские учения, и хотя бывали в истории случаи несколько диссонирующие с таким утверждением, все же они явно составляют исключение из общего правила. Каждый значительный философ, как правило, является неотъемлемой частью своего народа, с его совершенно оригинальной манерой мышления, способностью ставить проблемы и творчески их разрешать, а главное — со своей уникальной только ему присущей волей к избранию именно *своего* тематического задания, интеллектуально своеобразного и духовно неповторимого. Причем,

что особенно характерно, возникает оно отнюдь не всегда и далеко не у всех, ибо дар философствования, т. е. особое пробуждение этого своеобразного рационально-творческого дара, как отмечали многие чуткие исследователи истории философской мысли, как правило, возникает в сложные, кризисные, переломные эпохи мучительного пробуждения духовного самосознания нации, и именно в этом своем особом провиденциально-указующем качестве, всякая «большая» философская традиция неотделима от судьбы того или иного народа. У Гегеля есть такое замечательное высказывание: «Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы (символ мудрости в греческой мифологии. — В. С., О. С.) начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» [4, 56]. По существу, по Гегелю, философия возникает на той особой остро-драматической стадии развития общества, народа или цивилизации, когда они не только достигли пика своей зрелости, но и начинают переживать какой-то переломный этап в своем развитии, вступили в состояние глубокого кризиса, требующего перехода на более высокую ступень социально-исторического бытия. Вообще философия действительно возникает тогда, когда стихийные, естественные формы жизни социума перестают быть конструктивными, тормозят развитие, а то и вообще ставят со всей остротой вопрос об его существовании. К примеру, философские учения Платона и Аристотеля — непревзойденные вершины древнегреческой мысли — были созданы в период глубокого кризиса и античной полисной системы, и афинской демократии. Великая немецкая классическая философия родилась в стране, которая фактически «прозябала» на задворках Европы, не имея крепкого централизованного государства. Точно так же русская философия в лице Вл. Соловьева и его последователей появилась на свет только после того, как Россия прошла более чем тысячелетний путь своей истории, и, накопив огромный воз нерешенных проблем и в то же время несомненно выстрадала свой особый жизненный путь, которому, к несчастью, суждено было преждевременно оборваться. Поэтому философия, взятая в обобщенном, предметно-универсальном плане предстает как способ духовной (теоретической) *рефлексии* над основами жизни того или иного общества или народа, и она есть неотъемлемая часть существования любой значительной цивилизации, ибо в этом смысле действительно является *способом выражения* национального сознания и образа жизни. По словам Гегеля, «у данного народа появляется *определенная* философия, и эта определенность, эта точка зрения мысли, есть та же самая определенность, которая пронизывает все другие стороны народного духа; она находится с ними в теснейшей связи и составляет их основу. Определенный образ философии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их сновками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями... Она есть высший цвет, она есть понятие всего образа духа,

сознание и духовная сущность всего состояния народа, дух времени как мыслящий себя дух. Многообразное целое отражается в ней, как в простом фокусе, как в своем знающем себя понятии»[5, 110–111]. По-видимому, можно предположить, что философия *рационализирует*, делая всеобщим достоянием, *определенный принцип жизни*, который в действительности объединяет людей, превращая их в один народ или нацию, разные формы культуры (искусство, мораль, право, фольклор и т. п.) — в одну культурную традицию, а многообразии религиозного опыта — в один доминирующий тип духовности. *К примеру*, фундаментальный теоретический интерес британской философии в основном сводился к проблематике теории познания и этики, где истина и добро трактовалась англоязычными мыслителями сугубо функционально. Здесь, как правило, истинно только то знание, которое приносит пользу, а добро, так сказать, есть также польза, материально ощутимая, конкретно и эмпирически достоверная, ибо что это за «добро», если оно не выгодно? Так стоит ли удивляться тому, что утилитаризм и практицизм, выйдя из недр британской философии, стали основанием геополитического мышления нации, причем до такой степени устойчивого, что весь мир вот уже более 2-х веков содрогается под его воздействием! Иное дело — германская философия, имевшая тенденцию придавать знанию абсолютный характер и заключавшая его в грандиозные теоретические системы, которые стали выражением и воплощением немецкой тяги к порядку, что в превращенной форме выражается в тяготении немцев к некоему социокультурному доминированию в Европе со всеми вытекающими отсюда проблемами и противоречиями. Что же составляет основную духовную и интеллектуальную интенцию русской философской мысли и насколько она может быть востребована сегодня в качестве концептуальной и мировоззренческой альтернативы современному, упрямо насаждаемому в вузах гибриду советской и псевдолиберальной теоретической парадигмы, грубо «материализующей» сознание и волю студентов и, по существу, воспроизводящих из них очередных Иванов, родства не помнящих? Ф. А. Степун так ответил на этот вопрос: «Сравнительно позднее окрепшая на Западе в борьбе с идеалистической метафизикой, экзистенциальная философия была в России искони единственной формой серьезного философствования. Если отвлечься от некоторых, в общем малооригинальных явлений университетского философствования, то можно будет сказать, что для русского мыслителя, как и русского человека вообще, философствовать всегда значило по правде и справедливости устраивать жизнь, нудиться Царствием Небесным, что и придавало всем философским прениям тот серьезный, существенный и духовно напряженный характер, которого мне часто не хватало в умственной жизни Западной Европы»[8, С. 205]. Если исходить из того, что магистральным духовно-теоретическим устремлением русских философов была идея спасения и преобразования человечества, понимаемая в предельно широком контексте — от спасения личности в ее земном и последующем бытии — до преобразования и спасения человеческой цивилизации в целом (что, согласитесь, звучит необычайно актуально в настоящее время, когда она столкнулась со множеством тяжелейших глобаль-

ных проблем, угрожающим самому ее существованию), породившая и особый, неповторимо своеобразный тип философствования, и оригинальность тематической избирательности, и широкую, поразительно богатую панораму национально-творческой мысли, где решительно всему есть «время и место», — будь то задачи государственного строительства, поиск национальной идеи, взаимоотношения с европейским Западом и, наконец, проблемы любви и брака, взаимоотношения полов и воссоздания христианской семьи в эпоху претерпевающего апостасию человечества, то почему она хотя бы в «усеченном» виде не обогащает современные философские курсы? Почему современный госстандарт по философии практически игнорирует эту богатейшую интеллектуальную традицию, и цитаты «из русских философов» мы чаще слышим на серьезных интеллектуальных форумах и у больших политиков нежели в вузовских аудиториях? Почему не востребовано именно то, что действительно может интеллектуально «приподнять» современное студенчество, практически придавленное тотальной меркантилизацией всего и вся, ежедневно и еженощно отупляемое СМИ, да еще и убиваемое чудовищным симбиозом «трех законов диалектики» с «правовым государством» и мультикультуральностью? Неужели пример Китая, восстанавливающего сейчас конфуцианство в качестве интеллектуальной и духовно-нравственной опоры нации, не говорит сам за себя и не нуждается в своеобразной культурной репликации?

Несмотря порой на вопиющее невежество, безграмотность, крайнюю дезориентированность мировоззрения наших студентов, в них парадоксальным образом живет и бьется все та же неистребимо русская мысль, с ее вселенской тоской, мировыми запросами и с той же неутолимой жадной спасения и извечным карамазовским вопрошанием: «Како веруеши, али вовсе не веруеши?». Так неужели же, для того, чтобы научиться жить в «цивилизованном обществе», нужно в очередной раз замутить этот робко пробивающийся живой источник мысли или пробегать мимо него.

Отсутствие достойной интеллектуальной и духовной пищи, требующей от молодежи напряжения ума и сердечной сосредоточенности, могут стать причиной «философского творчества» очень простых и понятных даже отроку идей, где ключевым опять-таки будет лозунг «Долой!», а «материальное» их претворение реализуется в тотальном разрушении всего и вся! И ведь спросить за такое положение вещей будет уже решительно не с кого, и, так сказать, новейший идеализм уж непременно победит чересчур «оматериализовавшегося» обывателя, а вкупе с ним и ретрансляторов якобы философского знания.

Парадокс современного философствования в стенах вузовской аудитории заключается в том, что: *по существу, преподаватели философии отвечают на вопросы, которые им студенты не задавали! И задать не могут*, ибо они жили и росли в другую эпоху, горькое и трудное время, и, если задумывались о чем-то, так о реальном и насущном, а не забивали себе голову очередными фантомами. Так стоит ли вновь подчинять их сознание и волю утратившими смысл мыслительными схемами или новейшими теоретическими гибридами?

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. — М., Мысль, 1974. — 452 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. — М., Мысль, 1975. — 695 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. — М., Мысль, 1977. — 471 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М., Мысль, 1990. — 524 с. — С. 56.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. — СПб., Наука, 1993.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., Мысль, 1979.
7. Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики. — М.: Наука, 1989.
8. Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. — М. — С-Пб., 1995.
9. Фром Э. Иметь или быть? — М., Астрель, 2010.
10. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — М., Издательство политической литературы, 1964.

С. П. Лебедев*, Ю. М. Романенко**

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИЯ ИЛИ ФИЛОСОФИЯ?

В статье рассматривается одна из основных теоретико-методологических проблем истории философии — достижение единства исторического и философского аспектов историко-философского познания. Каждый из этих аспектов имеет свой вектор: история ориентирована на удержание пространственно-временных особенностей философского события, философия ищет всеобщего, единого во всем, в том числе и в самой истории философии. Проблема состоит в совмещении обоих векторов при проведении реконструкции историко-философских текстов. Анализируются разные подходы к реконструкции текстов и их способность балансировать между историчностью и философским характером мышления.

Ключевые слова: история философии, текст, реконструкция, естественный язык, философское мышление, метод, система, гносеология, онтология.

*Lebedev S. P., Romanenko Y. M.
History of philosophy: history or philosophy?*

The article deals with one of the major theoretical and methodological problems of the history of philosophy — to achieve unity of the historical and philosophical aspects of historical and philosophical knowledge. Each of these aspects has its own vector: history is to hold the space-time characteristics of philosophical events, philosophy seeks universal, uniform throughout, including in the very history of philosophy. The challenge is to combine the two vectors for reconstruction of historical and philosophical texts. Analyzes the different approaches to the reconstruction of texts and their ability to balance between historicity and philosophical nature of thinking.

Keywords: history of philosophy, text reconstruction, natural language, philosophical thinking, method, system, epistemology, ontology.

* Лебедев Сергей Павлович — доктор философских наук, доцент, ЧОУ ВО «Русская Христианская гуманитарная академия», lebedevsrg@yandex.ru.

** Романенко Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, кафедра онтологии и теории познания, ur_romanenko@rambler.ru.

Едва ли будет страдать преувеличением предположение о том, что история философии (главным образом, древней) относится к числу наиболее сложных в методологическом плане исследовательских областей. Это, по-видимому, обусловлено двуединой природой философского знания. С одной стороны, оно является частью определенного историко-культурного контекста, существующего в конкретное время и в столь же конкретном месте. На формирование этого контекста оказывали влияние преходящие культурные, экономические, политические факторы, особенности естественного языка, на котором говорил и писал изучаемый мыслитель, его психологический портрет и многое другое. Однако, с другой стороны, философствование есть одновременно и событие мысли, причем, особой, движущейся в своем «слое» реальности, который как минимум иной, нежели тот, в коем сосредоточены вышеуказанные внешние условия его появления. Здесь у мышления свои внутренние причины и движущие факторы, свои цели и потребности. Тут оно вырабатывает такие свойства, которые невозможно свести к конкретно-историческим условиям философствования и которые невыразимы в особенностях естественного языка. Именно эта относительная внеисторичность философского понятийного аппарата делает те или иные положения древних учений актуальными и в настоящее время.

Эта двуединая природа философских представлений ставит исследователя перед необходимостью подвизаться одновременно в двух, в некотором смысле взаимоисключающих, областях — в истории и в философии. Как оказывается, это обстоятельство имеет некоторые последствия для познания. История ориентирует на то, чтобы фиксировать единичные, уникальные события (в том числе и события мысли), удерживать то, что фактически происходило, и ничего постороннего к нему не прибавлять. Историк хочет знать, какие взгляды были свойственны самим, к примеру, Гераклиту или Платону, он стремится выявить объект исследования в его временной чистоте. Предметом его заботы является стремление сохранить *специфику* эпохи, *особенность* воззрений, *неповторимость* переживаний и т. п. Стремясь к полноте рассмотрения, историк проанализирует социально-экономическое положение, политические процессы, современные тому или иному философскому учению, постарается найти уникальную историческую связь между ними и содержанием понятийного аппарата последнего.

Философия же, как высшая форма теоретической активности человека, требует, чтобы мысль уходила в последние основания всего (в том числе, себя самой), чтобы она искала связи всего со всем и с одним, чтобы она находила самые глубинные причины того, что происходит на поверхности явлений. Философ испытывает потребности в таком мышлении, которое не застревает на единичном и всего лишь временном, которое способно продвигаться в самый глубокий, вневременный, слой реальности. Чтобы быть именно философским (а не «околофилософским», похожим на него, философским лишь по названию), мышление, таким образом, должно уметь выходить за границы временного в вещах и в мыслях и искать единое (всеобщее), составляющее причинный уровень для всего того, что находится на поверхности явлений. При этом важно подчеркнуть, что искать единое во многом надлежит не только

в объекте, отличном от мышления, на который оно направляется, но и в самом мышлении и его истории, включая историю философии. И в ней следует усматривать не только то, что специфично, но и то, что универсально, не только то, что отделяет мышление одной эпохи от другой, но и то, что объединяет мышление разных эпох, что есть единого в них, несмотря на их специфические особенности.

В стремлении выйти за пределы непосредственно данного, временного и специфического философское мышление часто создает такие теоретические конструкции, которым в исторически определенной чувственно воспринимаемой среде при непосредственном ее разглядывании, мягко выражаясь, мало что соответствует (при этом данные конструкции вовсе не лишены определенной доли объективности и истинности). Стремление к таким предельным теоретическим абстракциям выводит в той или иной мере и саму мысль философа за пределы того историко-культурного контекста, который в качестве некоего условия принимал участие в ее формировании (разумеется, нужно иметь в виду, что степень независимости от последнего разнится в тех случаях, когда объектом познания становится онтологическая и гносеологическая тематика, и в тех, когда философ обращает свое внимание на собственно социально-исторические проблемы). Мысль, оторвавшись от эмпирической, исторической базы, находит основу в себе самой, втягивается в процесс самодвижения, обретает свою логику развития, не тождественную логике развития исторических событий. Она создает понятийный аппарат, в котором отношения между его элементами — отдельными понятиями — уже не отражают особенность социо-культурных феноменов, ставших в той или иной степени условиями его появления. По мере возрастания отвлеченного характера мышления философ больше руководствуется «потребностями» самого этого мышления, проверяет его на логичность, ищет понятия, отсутствие которых не позволяет построить целостную и последовательную систему представлений, т. е. создает теоретические конструкции по законам самого мышления. Отношение понятийного аппарата к культурно-историческому контексту, конечно же, сохраняется и в этом случае, однако не настолько, чтобы, отталкиваясь непосредственно от последнего, объяснять содержание первого.

Во взаимоотношениях исторического и философского подходов конфликт вовсе не обязателен, хотя история и философия нацелены на разное. Они вполне могут дополнять друг друга: принадлежащая тому или иному историческому персонажу мысль, имеющая какую-то незаурядную глубину, тоже единична и исторически уникальна. Она есть одновременно событие истории и философии. Поэтому наследие такого философа предоставляет возможность «развернуться» и историческому, и философскому типам мышления.

Однако, как показывает наблюдение, на практике реализация указанной возможности часто не является простой и уж тем более диалектичной. Положим, перед исследователем стоит задача раскрыть содержание некоего учения, определенная часть которого оказалась безвозвратно утраченной. Как надлежит действовать, чтобы достичь максимальной объективности и историчности, сохранив при этом философский образ мышления?

Как правило, надежный критерий объективности и историчности усматривается в тексте, что представляется вполне оправданным. Текст (если пренебречь допущением, что он мог быть «подправлен» кем-то из «доброжелателей» за свою длинную историю) — это единственное из того, что действительно объективно, доступно для наблюдения любому желающему, что, вероятно, написано самим автором, и, в случае принятия этой вероятности, достоверно, надежно и является прочным основанием для описания его взглядов. Текст также и историчен, как языковой феномен он вплетен в культурную ткань своего времени и места, в силу чего может стать средством исторической локализации тех или иных представлений.

И все же, несмотря на очевидные достоинства данного предположения, опора только на текст, на, если угодно, его «букву» — наиболее объективно-историческую его часть — может оказаться недостаточной для правильного прочтения выраженной с его помощью философской концепции. Как представляется, решающее значение здесь имеет, скажем, мера зависимости интерпретации от текста, точнее, от умения исследователя найти баланс между «буквой» и «духом» текста.

Понятно, что полуразрушенный текст не может своим фактическим состоянием надежно свидетельствовать о целостности философской позиции его автора. Очевидно, что в этом случае требуется реконструкция, которая, конечно же, будет всего лишь бóльшим или меньшим приближением к оригиналу. Где предстоит реконструкция, там складываются предпосылки для субъективного произвола, который, как правило, признается недостатком историко-философского исследования и который стремятся максимально минимизировать. Опасаясь сказать больше, чем говорит сам текст, боясь своего субъективного произвола и ища объективные точки опоры для реконструкции, комментатор часто невольно как бы «прижимается» к тексту, «прилипает» к нему настолько, что фактически превращает философскую позицию некоего мыслителя в проекцию его текста (а иногда всего лишь сохранившейся части текста). В этом сближении философии и текста важными представляются два аспекта действий комментатора. Речь идет о том, как он пытается, во-первых, установить то, что собственно сказано текстом, и, во-вторых, определить представленный в нем (тексте) аутентичный категориально-понятийный аппарат.

То, что именно сообщает текст, причем объективно-исторически достоверно, пытаются понять посредством анализа языка, на котором он написан. В самом деле, может показаться справедливым предположение о том, что, если древние мыслители не выдумывали собственной терминологии, а использовали слова естественного языка, то для уяснения взглядов изучаемого автора достаточно выявить исторически современные ему значения тех или иных слов.

Точно так же и выявление содержания тех понятий и их количества, которые предстают «главными героями» текста, часто оказывается поставленным в зависимость от того, как строго комментатор придерживается его «буквы». Крайней степенью зависимости интерпретатора от текста является его вера в то, что только та тема и те существенные представления реально

занимали мышление древнего философа, которые представлены в высказываниях и словах. Если какая-то тема не присутствует в тексте в виде слов или высказываний, то это означает для такого комментатора, что изучаемый автор ее и не касался. Если нет конкретного слова, обозначающего то или иное понятие, то, по мнению некоторых, это должно означать, что в структуре мышления автора для данного понятия не было места. Комментатор исходит из того, что текст (или его часть) адекватно выражает взгляды автора (часть их). Что собой представляет несохранившаяся, или просто не получившая текстового выражения часть философской позиции автора, остается за пределами исследования.

Оба указанных направления деятельности комментатора в своих предельных состояниях превращают историю философии в строгую работу с текстом, его правильный, точный перевод и историко-филологический комментарий. Историко-филологический подход к тексту превращается в этом случае в руководящий способ реконструкции философских представлений.

Стоит, однако, заметить, что такого историко-филологического чтения может оказаться совершенно недостаточно для объективно-исторической реконструкции именно философской части представлений. Относительно первого из вышеуказанных аспектов стоит заметить, что едва ли работа со значениями слов естественного языка может быть самодостаточной в историко-философском анализе, и вряд ли она приведет к пониманию именно философского смысла текста. Не нужно забывать, что в тексте мы сталкиваемся с естественным языком, произведенным обыденным сознанием для «своих нужд» при мощном участии чувственного восприятия и обыденного рассудочного мышления — самых нефилософских наших способностей. Значения слов естественного языка тоже обыденны и по-обыденному многообразны (поскольку опираются, прежде всего, на чувственный опыт, крайне разнообразный у людей). Точное знание некоторого множества значений (или их оттенков) того или иного слова естественного языка может не стать надежным помощником в реконструкции именно философского содержания высказывания, поскольку философская мысль не совпадает с представлением обыденного сознания, выраженного в значении слова обычного (естественного) языка. Философская мысль концентрирует в себе такое содержание, которое, увы, скрыто от обыденного сознания и которое последнее не в состоянии адекватно выразить в понятных ему формах. Используя естественный язык для своих нужд, философия создавала язык свой собственный, язык в языке, язык как бы по ту сторону естественного языка. (Это очень неудобно, но с этим уже ничего не поделать. Математикам, к примеру, можно позавидовать: они создали язык, содержание которого защищено специальной терминологией от внешнего для математики вторжения. Проникновение в нее является интеллектуально затратным и этим надежно блокирует попытки «посторонних». А философии (в особенности древней) не позавидуешь: она пользовалась и иногда еще продолжает пользоваться языком, не отделенным столь же резко и ясно (как в математике) от языка обыденного сознания. Поэтому носители последнего чаще, чем в других науках, чувствуют себя в силах высказываться по поводу тех или иных фило-

софских проблем, не очень при этом осознавая, что содержание их суждений находится далеко от существа этих проблем). Если обыденное сознание попытается изложить понятным для себя образом какую-то философскую проблему, то оно будет делать это так, что всегда останется что-то невыраженное, недосказанное, что-то иноязычное, для полного уяснения чего у него просто нет пригодных для этого сил и средств. Интерпретируя философское содержание с помощью значений слов естественного языка, комментатор теряет, упраздняет это содержание, сводит его к игре слов, не адекватной заложенному философской мыслью. Подлинное содержание философской мысли и тогда было скрыто от обыденного сознания, скрыто и сейчас, для него это содержание невыразимо, оно не существует для него и фактически равно умолчанию. То, что философия силится выразить с помощью обычного языка, для обыденного сознания есть полное молчание, полное отсутствие смысла. В. В. Библихин, на наш взгляд, правильно подметил данное обстоятельство: «Общее место древнегреческой философской школы — напоминание, что «мудрость» не должна разглашать себя «непосвященным». Применительно к философскому слову это равносильно указанию на то, что смысл тут никогда не ограничен обыденным значением говоримого, не открыт без подготовки» [1, с. 35].

Сказанное означает, что философы заранее закладывали некую неадекватность определенного содержания и формы его выражения. Словесная сторона текста и его философский смысл могут не совпадать и не совпадают тем больше, чем глубже этот философский смысл. Исследователь же, делающий эмпирическую данность текста с естественными значениями слов единственной основой реконструкции некоего древнего учения, оказывается в плену значений всего лишь исторически определенного обыденного сознания. Он ищет в словах, используемых в тексте, в оттенках их значений, в контекстах их употребления, отгадку некоего философского содержания, а находит зачастую продукт, произвести который способен и обыденное сознание. По-видимому, такой филологический угол зрения на текст не в состоянии сам по себе привести к знанию философскому, и не может стать надежным основанием для его реконструкции. Этот угол зрения, без сомнения, необходим, но он имеет лишь предварительный характер — подготовить материал для философского осмысления.

Что касается второго аспекта действий комментатора, то стоит заметить, что, видимо, будет не очень правильно, если исследователь философского учения при его реконструкции станет ограничиваться набором понятий, выраженных лишь в «букве» текста. Мышление любого человека, тем более мышление философа, совершается не отдельными понятиями, как это может показаться на поверхности явлений. Мы мыслим системно, приводя в движение обширную категориально-понятийную сеть. Некоторые из элементов этой сети — те или иные отдельные понятия — попадают в текст, иные же остаются скрытыми, не выражаются буквально в тексте, однако это вовсе не означает, что они не «работают», что их вообще нет. Их непопадание в текст может быть обусловлено разными причинами — от неуместности их обозначения в тексте до непроясненного, плохо осознаваемого (или да-

же почти неосознаваемого) их присутствия в структуре мышления автора (тот, кто имеет опыт написания текстов, знает, что не всегда и не все удастся в них выразить, иногда это делается осознанно, а иногда и не осознанно). Тем не менее, даже в таком виде они вносят свой вклад в отношение между понятиями на поверхностном уровне мышления, выполняя функцию либо предпосылок, либо представлений о правилах построения мысли, или же играют иную роль. Работу, задачи, возложенные мышлением на то или иное понятие, нашедшее свое буквенное выражение в тексте, невозможно правильно интерпретировать, не имея представления обо всей категориально-понятийной системе исследуемого автора, часть элементов которой осталась вне текста. Нужно ли их выявлять и обозначать, хотя сам автор текста этого не сделал по каким-то причинам, или лучше их не замечать вследствие словесной, буквенной не представленности в тексте? Проще и спокойней, вероятно, проигнорировать, но это может привести к обеднению «картины» мышления изучаемого автора, и, следовательно, к ее искажению. (Понятно, что если в тексте будут усмотрены не обозначенные словом принципы, допущения и т. п., то это создаст проблему: считать ли их принадлежащими тому философу, который фактически ввел их в практику мышления, не обозначив их словом, возможно, даже не догадываясь о них /это предельный случай/, или же их признать, к примеру, плодом усилий реконструктора? Очевидно, что это не простой вопрос, и его не решить находждением или не находждением в тексте соответствующих слов или рассуждений. Однако данную проблему можно обсудить, и это лучше, чем игнорировать).

Оба указанных здесь подхода к тексту ставят исследователя во внешнее к реконструируемому учению отношение. Увлечение нюансами оттенков значений слов естественного языка грозит оставить его (исследователя) вне собственно философии, а ограничение понятийного аппарата лишь словесно представленным в тексте его составом не позволит усмотреть целостный, системный характер мышления изучаемого автора.

Возможен и альтернативный подход к реконструкции текста. Он, как представляется, не отбрасывает работу с текстом, считая ее важным предварительным этапом, а своеобразно продолжает и дополняет ее; его своеобразие состоит в том, что он ориентирует главным образом на работу с *философским мышлением*, и уже от него возвращает исследователя снова к тексту. Можно предположить, что он, вероятно, начинается с пренебрежения в определенной мере «естественными» значениями языка текста (что, конечно же, не равносильно игнорированию последнего). Их необходимо не отбросить, а преодолеть так же, как философское мышление преодолевает «очевидности» обыденного рассудка. Используя текст и преодолевая слой его естественных значений, исследователь должен искать путь в скрытый от них язык философской мысли. И здесь едва ли можно предложить что-то иное, нежели необходимость начать самостоятельно философствовать на ограниченную текстом тему. Текст со значениями естественного языка может послужить для этого только поводом, своего рода трамплином. Стоит подчеркнуть, что требуется не комментировать текст, а именно самостоятельно философствовать относительно заданной текстом проблематики. Комментатор в узком

смысле слова, как правило, всегда «не дотягивает» до того уровня осознания той или иной проблемы, который фактически содержится в авторском тексте. Комментатор пассивен, он всегда ведомый, всегда позади автора, он всегда ученик, а не соавтор, он гость в системе понятий, а не хозяин, он не видит перспективы, не усматривает в системе глубинных проблем, не чувствует ее «потребностей» так, как это может тот, кто находится внутри нее. Его отношение к комментируемому учению остается внешним, он посторонний для нее. Надлежит же не рассуждать о том, как мыслил, например, Платон, а стараться мыслить как он, как бы самонадеянно это требование ни выглядело. Нужно в себе самом строить, положим, платоновский понятийный аппарат как свой собственный, так же хорошо, искренне, ответственно, требовательно и честно перед собой, как если бы создавал собственное мировоззрение для себя, для своего «внутреннего употребления». Нужно вжиться, «вмыслиться» в понятийный аппарат, который навеян проблемами, содержащимися в тексте. Нужно стать соучастником, со-строителем реконструируемого понятийного аппарата. Внутри себя, не словесно, но мысленно, исследователь должен проделать то же самое, что когда-то проделал и сам автор текста, сделать за него даже то, что он сам не сделал, и сверх того проанализировать скрытые слои *собственного* мышления. Едва ли в философский язык мысли можно войти как-то иначе, едва ли слова обыденного языка сами по себе «ввезут» в эту не существующую для него область. Многие говорят на русском, на немецком, и, к примеру, говорили на древнегреческом языках, разбираясь в многочисленных оттенках значений слов этих языков. При этом совсем немногие из них в состоянии уразуметь философские взгляды Соловьева, Гегеля или Платона. Философа нельзя понять, не философствуя, не поставив себя в такую же *мысленную* позицию, не оказавшись перед теми же проблемами, не пытаясь самостоятельно и как будто для себя самого найти их решения, не усмотрев того же и так же хорошо, что усмотрел когда-то и он сам. Значит, реконструктор должен воссоздать не столько культурный контекст (без сомнения, он важен и необходим, однако не достаточен для выявления именно философского смысла), сколько мысленный, выявить те проблемы, категории, понятия, которые в тексте, возможно, даже не обозначены прямо каким-то словом, но которые детерминировали ход рассуждений изучаемого философа.

Понятно, что как только исследователь предпринимает шаги к такой «соавторской реконструкции», он вынужденно оказывается в сфере, не застрахованной от субъективного произвола. Действительно, мало ли что может прийти в голову тому или иному реконструктору, искренне убежденному в своей правоте? И это правда. Впрочем, и тот исследователь, который позитивистски держится именно и только текста (точнее, его «буквы»), скорее всего тоже вносит субъективный произвол именно своей категорической привязанностью к последнему: ведь учение, содержание которого он старается передать чтением и расшифровкой множества значений слов языка обыденного сознания, может быть, вовсе не равно (и, наверняка, не равно) написанному тексту, а содержит в себе нечто, изображенное «между строк», то, что нужно додумывать с помощью языка уже философской мысли, на что

в тексте присутствуют только намеки. И это тоже правда. Риск имеется в обоих подходах, но реконструкция как философское со-мышление, со-творчество, которое уважает не только текст, но и за-текстовый слой мысли, имеет то преимущество, что она при прочих равных условиях как минимум открывает дорогу именно к философии, а не к историко-филологическому ее суррогату. В лучшем же случае, если повезет, в качестве дополнительного бонуса можно наиболее полно и адекватно, если это, конечно, вообще возможно, реконструировать и философскую позицию исследуемого автора. Тогда будет достигнута и гармония между историческим и философским аспектами историко-философского знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бибихин В. В. Язык философии. — М., 1993.

О. Ю. Гончарко, Д. А. Черноглазов*

**«КСЕНЕДЕМ» ФЕОДОРА ПРОДРОМА:
ВОЗРОЖДЕНИЕ ПЛАТОНОВСКОГО ДИАЛОГА
В ВИЗАНТИИ XII ВЕКА****

Диалог «Ксенедем, или Гласы» — малоизученное философское сочинение Феодора Продрома, выдающегося византийского писателя XII в. В статье проводится анализ структуры и стиля диалога, излагается его содержание и историко-литературный контекст, указываются специфические черты. Демонстрируется, что «Ксенедем» обнаруживает все отличительные черты жанра «платоновский диалог», что он представляет собой оригинальное произведение, отражающее новейшие тенденции в византийской литературе Комниновского ренессанса. Проводится исследование логического содержания «Ксенедема», в результате которого удастся выявить в диалоге два уровня — дидактический и аналитический, т. е. собственно логический. Подчеркивается необходимость дальнейшего изучения диалога в контексте византийской логики и подготовки его критического издания.

Ключевые слова: история логики, средневековая логика, платоновский диалог, византийская философия, византийская литература, Комниновский ренессанс.

*O. Goncharko, D. Chernoglazov
Theodoros Prodromos «Xenedemos»:
Renaissance of Platonic Dialogue in the 12th century Byzantium*

«Xenedemos, or Voices» is a little-known philosophical work by Theodoros Prodromos, an outstanding Byzantine writer of the 12th c. The object of the present paper is to analyse style and structure of the dialogue, to describe its historical and cultural context, to define its specific features. It is demonstrated, that «Xenedemos» according to all criteria belongs to the genre of «platonic dialogue», that it is an original work, which reflect new trends in the 12th c. Byzantine literature. The logical content of «Xenedemos» is analysed; as a result it becomes possible to distinguish two levels in the dialogue — the didactical level and the analytical

* Гончарко Оксана Юрьевна — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, goncharko_oksana@mail.ru.

Черноглазов Дмитрий Александрович — кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, d_chernoglazov@mail.ru.

** Исследование осуществляется при содействии РГНФ, проект № 15-03-00138 «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

level. It is emphasized that the text requires a critical edition and a detailed investigation in the context of the Byzantine logic.

Keywords: History of Logic, Medieval Logic, Platonic Dialogue, Byzantine Philosophy, Byzantine Literature, Comnenian Renaissance.

Византийский ученый и писатель Феодор Продром не нуждается в представлении — это одна из центральных фигур в византийской литературе XII в. Его обширное наследие включает произведения, самые разнообразные по стилю и жанру — от комментариев к канонам Иоанна Дамаскина и философских трактатов до пародийной драмы о войне кошек и мышей и стихотворного любовного романа [22, S. 37–72]. О творчестве Продрома написано немало, но многие его сочинения и поныне остаются практически совсем неизученными. Среди них можно упомянуть и диалог «Ксенедем, или Гласы» (*Ξενέδημος ἢ Φωναί*) — предмет настоящей статьи. Диалог доступен в изобилующем ошибками некритическом издании начала XIX в. [23]. «Ксенедем» уже давно известен научному сообществу — его кратко характеризует в своей монографии о Феодоре Продроме С. Д. Пападимитриу [4, с. 109–113], о нем упоминается в обобщающих трудах С. Эббесена [13, р. 81–82], В. Н. Татакиса [21, σ. 209], Г. Хунгера [16, S. 25, 35], А. Калделлиса [18, р. 252] — но анализу этого любопытного текста посвящена всего одна научная работа, небольшая статья греческого исследователя Н. Г. Харалампопулоса [12]. Между тем, диалог, безусловно, заслуживает как всестороннего изучения, так и критического издания — он сохранился по крайней мере в 5 списках (Cod. Barocc. 165; Cod. Barocc. 187; Cod. Paris. Suppl. 655; Cod. Vat. Gr. 305; Torino, Fonds principal. С. II. 07), между тем как существующее издание основано лишь на двух поздних рукописях Оксфордской библиотеки, одна из которых напрямую восходит к другой.

Основное содержание «Ксенедема» — это критика пяти признаков понятия, «предикабилии» или «гласов», сформулированных Порфирием в его «Введении» к Аристотелю. Эта критика облекается автором в литературную форму философского диалога. Фабула диалога сводится к следующему. Дело происходит в Афинах. Афинянин Мусей приходит к Ксенедему и просит его рассказать о прославленном философе Теокле из Византия, его учителе и родственнике [23, р. 204. 1–14]. Ксенедем восхваляет мудрость и красноречие Теокла [р. 204. 15–205. 2], перечисляет его многочисленные сочинения в стихах и прозе [р. 205. 7–21], но Мусею не достаточно этого отвлеченного панегирика — он жаждет более конкретного рассказа о философских взглядах Теокла [р. 205. 33–206. 11]. Тогда Ксенедем делится с ним воспоминанием из своего детства — пересказывает ему диалог, который произошел между ним и Теоклом много лет назад [р. 206. 12–215. 28]: однажды, когда юный Ксенедем шел в школу, Теокл повстречался ему на улице. Теокл узнал юношу, окликнул его, и завязался разговор. Когда выяснилось, что Ксенедем посещает школу знаменитого философа Гермагора и изучает сейчас «Категории» Аристотеля, Теокл завел с ним беседу о пяти предикабиях — роде [р. 207. 5–209. 21], виде [р. 209. 30–211. 15], различии [р. 211. 16–212. 25], собственном признаке [р. 212. 26–214. 16] и признаке привходящем [р. 214. 27–215. 19] — а именно о том, как их определяет Порфирий во «Введении». В случае каждой из предикабий

Теокл просил у Ксенедема привести определение Порфирия, а затем, задавая юноше наводящие вопросы, сократовским диалектическим методом приводил его к осознанию, что определение неправильно. К началу разговора с Теоклом Ксенедем был горд своими познаниями, безгранично верил своему учителю Гермагору и нисколько не сомневался в истинности учения Порфирия. Теоклу удалось сбить его с толку — к концу беседы Ксенедем оказался в полном недоумении и растерянности.

Действие диалога разворачивается в декорациях классической античности, но его содержание, бесспорно, отражает проблематику, актуальную для византийской философии XII в., а портреты псевдоантичных героев списаны с самого автора и его современников. Ученые строили различные гипотезы о том, какие исторические персонажи скрываются под именами Ксенедема, Гермагора и, главным образом, Теокла [4, с. 109–113; 13, р. 81–82; 12, с. 196–197] — о нем в диалоге сообщается немало фактической информации. В действительности, по нашему мнению, дело обстоит так: с одной стороны, образы героев диалога собирательные — словно в насмешку над некоторыми учеными, ищущими точных прототипов, Продром и Теокла, и Ксенедема (двух главных персонажей диалога) наделяет своими собственными приметами: Теокл, как и сам Продром, заикается [23, р. 204. 25–205.2 cfr 19, р. 1297В — 1298А], а у Ксенедема, тоже как у Продрома, были когда-то длинные светлые волосы, которые потом выпали [23, р. 206. 23–25 cfr 19, р. 1251А]. С другой стороны, философ Теокл, соединяющий в себе черты нескольких византийцев, в частности, Михаила Пселла и Феодора Продрома, больше всего напоминает Иоанна Итала — знаменитого философа, ученика Михаила Пселла, который немало внимания уделял толкованию Аристотеля и Порфирия [20; 17]. Наиболее очевидная параллель состоит в том, что Теокл, подобно Иоанну, происходил из Италии [23, р. 205. 30–32]. Кроме того, Иоанн Итал — это отмечали многие современники (напр., Анна Комнина — V. 8. 6) — виртуозно владел диалектическим методом ведения дискуссий; он умел каверзными вопросами завести в логический тупик любого собеседника. Это же умение в диалоге Продрома прекрасно демонстрирует Теокл.

Даже краткое изложение фабулы «Ксенедема» показывает, что Продром писал его в подражание платоновским диалогам. Приверженность платоновской традиции проявляется в целом ряде аспектов. Из диалогов античного философа привлекаются лексические обороты (напр., реплики, выражающие согласие персонажа, восклицания «клянусь Харитами» и т. д.); заимствуются мотивы, сюжетные ходы и элементы композиции [12: с. 197–208]; но главное заключается не в этом: особо важно отметить, что «Ксенедем» — пример последовательного применения сократического метода: философ Теокл ведет себя точь-в-точь как Сократ. Вступая в беседу с уверенным в своих знаниях собеседником, он занимает позицию *ἕρως* — притворяется незнающим, чтобы вывести мысли оппонента и завести его в тупик. Теокл не опровергает и не корректирует определение сам, с позиций учителя — он лишь задает вопросы, а выводы делает уже Ксенедем. Истина не излагается в виде учения, юный Ксенедем — под руководством Теокла — лишь делает первый шаг к ее постижению. Сократический характер диалога не вызывает сомнений.

Когда Теокл отзывается об учителе Ксенедема Гермагоре (он, как мы помним, в диалоге не участвует), его ирония превращается в язвительную насмешку — притворная похвала оказывается издевательством. Еще в начале беседы с юношей, узнав имя его наставника, Теокл замечает: «и книга наимудрейшая, и из наставников Гермагор наиученейший: о его любознательности свидетельствует и многое другое, но особенно ниспадающая до колен борода и покрывающая лицо бледность» [23, р. 206. 33–207. 4]. Да, Гермагор — мудрец, но главным признаком этой мудрости является борода. Образ бородатого лжефилософа, конечно — общее место еще со времен античности, но Продром весьма изящно его использует. Бороде Гермагора достается от Теокла и еще раз. Разоблачив определение рода, Теокл саркастически отмечает, что можно бы спросить об этом и Гермагора: «возможно, борода сможет сказать об этом лучше, чем другие» [23, р. 209. 26–27].

В диалоге «Ксенедем» в полной мере представлены логические характеристики платоновского диалога, сформулированные в книге Ф. Х. Кессиди [2]:

1) *майевтика* как «метод наводящих вопросов»: диалог между Теоклом и Ксенедемом построен таким образом, что основные радикальные суждения Теокла относительно определений Порфирия сформулированы как вопросы и к затруднению относительно них приходит именно Ксенедем.

2) *диалектика* как «метод исследования понятий»: вопросы Теокла приводят Ксенедема к выводу о противоречивом характере основных определений Порфирия;

3) *индукция* как «разбор сходных случаев»: Теоклом представлены разные возможности определить понятия «род», «вид», разные возможности разделить понятие признака собственного и проч.;

4) *гипотезы* как «разбор предварительных определений»;

5) *ирония* и как «способ ведения диалога», и как «отличительная черта диалектического метода Сократа»: отдельные реплики Теокла по поводу Гермагора, а также способности Ксенедема давать «хорошие» определения и проч.;

6) *скептицизм*: общее настроение Теокла и метод поиска определений, а также сюжетный итог диалога «Ксенедем».

Стоит также отметить, что произведение, написанное в форме диалога, с литературной точки зрения не обязательно будет диалогом в платоновском смысле, если в нем не ставится задача поиска определения того, что является предметом диалога: «В основе всех диалогов Платона лежит процесс определения какого-либо предмета или понятия, причем в каждом диалоге предмет обсуждения конкретно обозначен» [7]. В этом смысле, диалог «Ксенедем» основывается как раз на рассуждении об определениях основных компонентов процедуры определения, и эта тавтология принципиальна: все затруднения в определениях, взятых у Порфирия и представленных в диалоге, имеют общий источник — проблему определмости определения.

Итак, «Ксенедем» можно по праву назвать «платоновским диалогом». И здесь возникает закономерный вопрос: насколько жанр платоновского диалога был распространен в Византии? Можно ли Продрома назвать новатором, возродившим этот жанр после длительного перерыва, или он следовал какой-то устоявшейся традиции?

В ранневизантийской традиции к форме диалога — и, в частности, платоновского диалога — прибегали часто. Христианские авторы восприняли этот жанр наряду с другими античными литературными формами. Философские диалоги ранневизантийской эпохи очень разнообразны по форме, они состоят в разной степени родства с диалогами Платона, их авторы преследуют самые разные цели, будь то наставление, спор с еретиками или опровержение язычников. Происходит сближение и даже слияние философского диалога с совершенно другим жанром — полемическим диспутом. Из ранневизантийских философских диалогов можно, в первую очередь, назвать диалоги Мефодия Олимпийского (III–IV вв.: «Пир» дошел полностью, остальные в кратких пересказах), диалог «О душе и воскресении» Григория Нисского (IV в.), диалог Энея Газского «Теофраст», диалог Захарии Схоластика «Аммоний» и др. (подробнее о платоновском диалоге в ранневизантийской традиции см.: [24; 15]) С окончанием ранневизантийской эпохи традиция платоновского диалога прерывается. Возрождение интереса к этой литературной форме относится уже к XI в. Существует косвенное свидетельство Михаила Пселла о том, что интеллектуалы этой эпохи устраивали что-то вроде «театра на дому», где диалоги Платона (напр., «Горгий») разыгрывались по ролям [3]. Но — при всем внимании и к диалогу как жанру, и к сократовскому методу, в котором так преуспел уже упоминавшийся Иоанн Итал — от самих византийцев XI в. новых философских диалогов не сохранилось. Возрождение этого жанра относится к следующему столетию — к эпохе Комниновского ренессанса.

Эпоха Комнинов — время расцвета византийского диалога во всех его разновидностях. Но XII век — это век риторики, и наиболее распространенным в эту эпоху оказывается диалог сатирический, восходящий к лукиановской традиции. Это, например, «Тимарион» неизвестного автора, «Амарант» Феодора Продрома и т. д. Вместе с тем, сохранились два диалога XII в., близких платоновской традиции — это «Феофил и Иерокл» Евстафия Солунского [14, р. 141–145] и «Ксенедем» Феодора Продрома. Диалог Евстафия посвящен, казалось бы, незначительной теме: Феофил спрашивает Иерокла, почему обращение *θεοφιλέστατος* считается менее почетным, чем *ἱερότατος*; герои задают друг другу вопросы, спорят на разнообразные отвлеченные темы и, в конце концов, приходят к выводу, что одно обращение никак не должно цениться выше второго. Отчасти, в вопросах более умудренного Иерокла самоуверенному Феофилу, проявляется и сократовский майевтический метод — он заводит оппонента в тупик и заставляет его отказаться от прежнего мнения. Таким образом, мы можем говорить об элементах платоновского диалога у Евстафия Солунского. В диалоге Продрома «Ксенедем» — как мы уже попытались показать — специфика платоновского диалога отражена в полной мере.

Таким образом, отвечая на вопрос, поставленный выше, можно утверждать: «Ксенедем» — сочинение если не уникальное, то бесспорно новаторское, отражающее самые «авангардные» тенденции своей эпохи. Тем более интересно будет обратиться к содержательному анализу этого текста.

Платоновский диалог как форма изложения именно логических идей — задумка достаточно оригинальная и трудноисполнимая. Несмотря на то, что историками философии (в частности Ф. Х. Кессиди) принято выделять также

и логические характеристики платоновских диалогов, тем не менее жанром для изложения собственно логической проблематики в Средние Века является, как правило, трактат, в силу необходимой природы логического знания, его общезначимости и даже анти-диалектичности. Как греческие, так и латинские примеры логических трактатов в Средние Века составлялись, по словам С. Эббесена, преимущественно методом вырезания и копирования текстов аристотелевского Органона. Жанр *Ἐπιτομαί* (греческий аналог латинских *Summulae*) не предполагал (в отличие от своих латинских аналогов) трактатов по логическим темам, неизвестным Античности, и представлял собой скорее комментированный парафраз, чем самостоятельный комментарий, хотя был достаточно сложно структурирован (*θεωρία; πράξις; λέξις, ῥητόν*), и в общих чертах напоминал структуру латинских логических текстов (*lemma, divisio, sententia, expositio, ordinatio, quaestiones, dubitationes*). Специфика развития логики в Византии на основе платоновского подхода к знанию, платоновской образовательной парадигмы и жанра платоновского диалога, обусловивших именно такой облик логических штудий в Византии, подробно характеризуется в статьях [1], [5] и [6]. Диалог «Ксенедем» является очень интересным примером, иллюстрирующим эту специфику. С содержательной точки зрения, диалог посвящен критике логических определений, взятых из «Введения» Порфирия. Насколько нам известно, историко-логический анализ критических идей Феодора Продрома, представленных в этом диалоге, еще никем не проводился. В этой связи было бы интересно предпринять попытку их сопоставления с «Категориями» Аристотеля и «Введением» Порфирия.

Пытаясь сквозь призму рассуждений Теокла сделать некоторые выводы о логической системе Феодора Продрома, можно предположить следующее: в общем и целом, Продром любит играть с автореферентностью терминов. Теокл достаточно изящно ведет разговор о пяти предикабилиях Порфирия, применяя каждую из них к определению самой себя. По форме его вопросы можно переформулировать следующим образом: существуют ли роды родов; каковы виды видов; чем видовое отличие отличается от остальных «гласов» во виду; каков признак собственный у признака собственного и не является ли привходящий признак лишь случайным (привходящим) компонентом процедуры определения, которого может и не быть? Стоит также отдельно отметить, что Порфирий не дает строгих определений своим понятиям (*φωναί*) — он предлагает для них лишь некоторые «характеристики значения» (*ἡ ὑπογραφή τῆς ἐννοίας*); а Теокл, напротив, анализирует их с точки зрения правил определения и, конечно, находит неточности, которые действительно присутствуют в тексте Порфирия, но в нем же и оговариваются.

Интересной задачей является квалифицировать статус диалоговых приемов Теокла. Н. Г. Харалампопулос [12] квалифицирует их как апории, утверждая, что Теокл приводит Ксенедема к логическому противоречию в результате применения всех определений Порфирия. Однако данные «апории» вовсе не являются противоречиями с нашей точки зрения. Скорее, их можно квалифицировать как софизмы — ведь во «Введении» Порфирия даны разъяснения по поводу некоторых затруднений, к которым приходят собеседники в конце каждой части диалога.

Таким образом, можно говорить о двух уровнях «логики Продрома» в представленном диалоге: уровень дидактический, уровень аналитический.

Дидактический уровень имеет следующую формальную структуру, которая воспроизводится в каждом случае:

1) определенным образом поставленный *вопрос* Теокла, который направляет Ксенедема по изначально ложному пути поиска (несмотря на вполне корректное использование Ксенедемом текста Порфирия, почти выученного наизусть);

2) *умалчивание* некоторых уточнений Порфирия относительно каждого понятия (Теокл игнорирует все главы о различиях понятий у Порфирия);

3) доведение до абсолютности (которой нет у Порфирия) некоторых «случайно» выбранных для рассмотрения определений, с чем связано и *приведение к затруднению* в каждой ситуации.

Об аналитическом (собственно логическом) уровне идей Феодора Продрома, можно будет говорить только в контексте прочтения других логико-философских его работ. Однако, опираясь лишь на предложенный текст, можно выявить следующие интересные наблюдения:

1) в диалоге обращается внимание, что не во всех случаях понятие рода может быть синонимом понятия категории (в строгом смысле только наивысший род или *υεγκώτατος* синонимичен категории, а род в смысле *υένος* — более широкое понятие); у Аристотеля же в «Категориях» (например, «Категории»: 11b, 15) и у Порфирия зачастую именно род (*υένος*) используется в качестве синонима категории;

2) выявлены некоторые смысловые несоответствия приведенных Порфирием во «Введении» примеров признаков собственных;

3) поставлена под сомнение необходимость введения такой характеристики понятия как видовое отличие, — а именно оно является добавлением Порфирия к другим характеристикам, присутствующим уже у Аристотеля: роду, виду, признаку собственному и признаку приходящему;

4) и некоторые другие.

Дальнейшее историко-логическое исследование диалога «Ксенедем» представляется весьма перспективным: предполагается рассмотреть этот памятник в контексте остальных логико-философских работ Феодора Продрома, логических трактатов других византийских авторов XI–XII вв. — Михаила Пселла, Иоанна Итала, Евстратия Никейского, Иоанна Цеца и др. — а также вписать идеи Продрома в общее русло истории средневековой логики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гончарко О. Ю. Диалог и псевдо-диалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии // Вестник РХГА. — 2013 г. — Т. 14. — Вып. 3. — С. 224–230.

2. Кессиди Ф. Х. Сократ. — М.: Мысль, 1988.

3. Любарский Я. Н. Шутки Пселла // Византия в контексте мировой культуры. Научное издание. Труды Государственного Эрмитажа XLII. Издательство Государственного Эрмитажа, 2008. — С. 562 — 566.

4. Пападимитриу С. Д. Феодор Продром. Историко-литературное исследование. Одесса, 1905

5. Романенко И. Б. Платоновская образовательная парадигма и Академия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — 2002 г. — № 2. — С. 45–58.

6. Романенко И. Б., Романенко Ю. М. Аристотелевская философия образования // Аксиология массовой культуры. — РГПУ им. А. И. Герцена, Российская академия образования, 2014. — С. 253–263.

7. Тоноян Л. Г. Теория определения: античность и современность // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. — 2008 г. — Вып. 1. — С. 137–144.

8. Тоноян Л. Г. Никифор Влеммид и его «Логика» // Вестник РХГА. — 2014 г. — Т. 15. — Вып. 4. — С. 58–66.

9. Тоноян Л. Г. Византийское восприятие трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах» // Журнал «Вестник ЛГУ». — 2013. — № 4. — Том 2. — С. 50–60.

10. Тоноян Л. Г. Трактатка отношения логического следования в школах поздней античности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. — 2013. — Вып. 3. — С. 22–30.

11. Тоноян Л. Г. История логического квадрата: связь онтологических оснований и логического следования // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2011. — № 4 (том 2). — С. 157–168.

12. Χαράλαμπος Ν. Γ. Ἐνας ‘πλατωνικός’ διάλογος τοῦ 12ου αἰῶνος: Θεοδώρου Προδρόμου Ξενόδημος ἢ Φωναί // Ἀριάδνη. — 2005. — Τ. 11. — Σ. 189–214.

13. S. Ebbesen. Greek and Latin Medieval Logic // Cahiers de l’Institut du Moyen-Age Grec et Latin. — Copenhagen, 1996.

14. Eustathii metropolitae Thessalonicensis Opuscula / ed. T. L. F. Tafel. — Frankfurt, 1832. S. 141–145

15. Hoffmann M. Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte. — Berlin, 1966

16. Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1. — München, 1978.

17. Ioannes Italus. Quaestiones quodlibetales (Ἀπορίαι καὶ λύσεις) / ed. P. Joannou. — Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956.

18. Kaldellis A. Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. — Cambridge, 2007

19. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. — T. 133. — Paris, 1864

20. Stephanou P. É. Jean Italos, philosophe et humaniste (Orientalia christiana analecta. no. 134.). — Roma, 1949

21. Τατάκης Β. Ν. Η Βυζαντινή φιλοσοφία. — Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977

22. Theodoros Prodromos. Historische Gedichte / Ed. W. Hörandner. — Wien, 1974.

23. Theodorus Prodromus. Xenedemus, sive Voces // Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium. Ed. J. A. Cramer. — Vol. 3. — Oxonii, 1836. — P. 204 — 215

24. Voss B. R. Der Dialog in der frühchristlichen Literatur (Studia et testimonia antiqua, IX). — München: Wilhelm Fink Verlag, 1970.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЭКЗЕГЕЗА КАК ФУНДАМЕНТ СОВРЕМЕННОЙ ЛИНГВОФИЛОСОФИИ*

Цель данной статьи — доказательство актуализации философии языка в эпоху Средневековья и поиск в патристике истоков современной лингвистической философии. Следуя этой цели, автор проводит анализ трудов ряда патристов с целью обнаружения в них опорной концепции данного исследования — взаимосвязи языка и мышления. Исторический анализ опирался как на первоисточники, так и на данные последующих исследований, как российских, так и зарубежных. Установлено, что проблема взаимосвязи языка и мышления широко изучалась патристами, поскольку они были заинтересованы в распространении христианских постулатов в доступных для народных масс формулировках. Доказано, что философия в Средние века носила истолковывающий характер. Автор пришел к выводу, что истоки генезиса герменевтики и аналитической философии лежат в трудах патристов.

Ключевые слова: философия языка, Средневековье, патристика, экзегетика, герменевтика, толкование текстов.

A. A. Goncharova

Medieval exegesis as the foundation of modern linguistic philosophy

The purpose of this article is proof of linguistic philosophy's actualization in the Middle Ages, as well as research of linguistic philosophy's genesis in Patristics. The patristic doctrines and the modern researches in this field are used as research base.

Methodology: The basic hypothesis is a concept, which implies the interrelation between language and thinking. Analysis for the presence of this concept is carried out. Historical analysis is based on the original sources, as well as on the Russian and foreign subsequent research's findings.

Findings: The patristics had a stake in propagation of Christian tenets in simple wording. That is why they studied in detail the interrelation between language and thinking. The author of this article proves that Medieval philosophy had interpretation in nature, as well as the origins of hermeneutics and Analytic philosophy's genesis took place in Patristics.

Theoretical value: The results stimulate the in-depth study of linguistic philosophy's history. Also they contribute to the formation of fuller appreciation about its process of establishment.

Keywords: linguistic philosophy, the Middle Ages, Patristics, exegesis, hermeneutics, the interpretation of texts.

* Гончарова Алина Алексеевна — аспирант кафедры гуманитарных дисциплин, НОУ ВПО Сергиево-Посадский гуманитарный институт, lynn-goncharova@mail.ru.

Лингвистический поворот произошел в философии в первой половине XX века, однако проблемы языка во взаимосвязи его с мышлением интересовали мыслителей задолго до этого. Переосмысление истории лингвофилософии началось лишь в преддверии XXI века. Многочисленные исследования доказали, что разрозненные идеи философии языка начали появляться еще в эпоху античности. Правомерно предположить, что в Средние века это направление эпистемологии получило более широкое развитие. Целью данной статьи является подтверждение этой гипотезы и выявление фундамента современных языковых учений в патристике. В качестве опорной идеи примем концепцию взаимосвязи языка и мышления и рассмотрим, встречается ли она в доктринах «отцов церкви», и если встречается, то в каких интерпретациях.

Профессор Университета Женевы Ален де Либера, специалист в области средневековой философии, выявил характерную особенность мысли того времени. По его мнению, средневековые мыслители могли заниматься философией, узнавая в философах себя. Другими словами, ассимиляция философии происходила в некотором роде путем идентификации с обществом прошлого. Некоторые трактовали философа как особый тип университетского преподавателя, транслирующего философские учения. В то же время философия, которая являлась формой концептуального мышления, сумела охватить все области университетской деятельности.

Де Либера, описывая одну из функций средневековой философии, выявил парадокс, который доказал, что зарождение аналитической философии приходится на этот период, причем родоначальниками ее выступили именно теологи. Согласно этому парадоксу, если философию понимать как практику аргументации, то средневековых богословов можно фактически назвать философами. Основы формальной и критической манеры мышления, логико-лингвистическая трактовка тех или иных вопросов обнаруживаются в квинтэссенции процедуры средневековой теологии.

Профессор акцентирует внимание на агонистическом характере университетской мысли Средневековья, которая полностью была подчинена закону дискуссии. Конфликт веры и разума, по его мнению, нельзя назвать центральной проблемой мышления этого периода. В зависимости от своей дисциплины, философы и богословы выполняли заранее предписанные им функции и автоматически занимали свои места. Первые оказывались на стороне разума, вторые — на стороне веры, а будучи университетскими преподавателями, по большому счету, мыслили одинаково [9].

И все же в классической трактовке во времена Средневековья философия нередко представлялась как «псевдонаука», а основной ее ролью была служба богословию. Однако некоторые ее функции, связанные с познанием функционирования мышления, все же сохранились, а лингвофилософская мысль и вовсе получила широкое распространение. Представители патристики уделяли значительное внимание связи языка с мышлением, рассматривая его как неотъемлемое свойство человека. В разрезе толкования и трансляции идей Священного Писания интерес для «отцов церкви» представляли познавательная и коммуникативная функции языка. Достижения античных предшественников они переосмысливали, а иногда и осваивали заново, опираясь на бесспорный

авторитет Священного Писания. Учение о языке трактовалось в те времена как подраздел богословия, выступавший средством целостного постижения мира той эпохи. Стоит отметить, что возможность вербального творения Богом мира в патристике отрицалась. Наряду с этим человеку приписывалась неразрывная связь ума, души и слова, хотя допускался и промежуточный этап «внутреннего слова», обусловленный способностью мыслить без произнесения вслух.

В Средневековье язык стал интерпретироваться как средство объективизации, дискретного представления и познания мира. Владение языком патристы заменяли синонимами «разумнословесность» и «словесноразумность», что позволяло сделать акцент на фундаментальное различие между человеком и животным. Сущность человека они видели в единстве души и тела, а язык представлялся единством телесных звуков и значений. В противоположность этому патристика не признавала существования бестелесных иллюзорных «ангельских языков». При этом речевой акт не мог ограничиваться одним говорящим: он должен был включать также слушающего и воздушную среду, служащую для распространения звука. Подобная точка зрения была обусловлена доминирующей образовательной функцией языка, его предназначенностью передавать мысли одного индивида другим [8].

В эпоху ранней патристики актуализировалась необходимость адаптации христианства к эллинскому ощущению мира. Содержательный компонент христианского учения сам по себе из рационалистского эллинистического мировоззрения не выводился, что создавало агрессивную среду для религиозного сознания. Философские понятийные структуры должны были рефлексивно выявить в Божественном Откровении универсальный и фундаментальный смысл для придания ядру христианства свободы и возможности адекватного выражения. В связи с этим уместно обратить внимание на биполярность мышления раннего Средневековья. С одной стороны, оно базировалось на потребности познания — Творца, сущего, Высшей Мудрости, законов морали. Разум нуждался в обосновании всего перечисленного для устранения сомнений. С другой стороны, диффузия христианства постепенно лишала людей желания разумного определения мироздания, заменяя его всепоглощающей верой.

Следуя обозначенной тенденции, текст Священного Писания постепенно приобрел статус неоспоримого источника истины, исходной точки для любого теоретизирования и конечной объяснительной инстанции. Согласно фундаментальному тезису патристики, истина заключена в Священном Писании, отсюда главная задача истинного философа, коим мог быть признан только теолог, заключалась в правильном понятии и разъяснении этой истины. Из этого положения сформировалась и новая функция философской мысли — экзегеза священного текста, а, следовательно, центральным методом философствования стала интерпретация Божественного Откровения во всей совокупности ее способов. Так было положено начало религиозно-философской герменевтике [7].

Ряд исследователей придерживается концепции, предполагающей дуализм методик толкования текста Священного Писания. Тенденция к разделению возникла с расхождением экзегетических школ на александрийское и анти-

охийское течения. Различия их заключались в подходах к интерпретации текстов Священного Писания.

Одно из центральных мест отводилось доктрине Августина Аврелия, которая принципы христианского учения совмещала с идеями неоплатонизма. Но не меньшее внимание уделяется так называемой библейской герменевтике, в которой нашел отражение исторический процесс, принципы и методы формирования богословских оснований в толковании Писания. Этой традиции приписывается роль методологической основы всей экзегетики в целом. Она опиралась на ветхозаветные школы, использовавшие такие приемы, как мидраш, агада, галаха и пещер. Составление канона книг Ветхого Завета и примеры их систематического толкования соотносятся с именами реформаторов Неемии и Ездры, которые придали закону Моисееву роль базиса в иудейском законодательстве.

Мидраш — метод толкования, суть которого заключается в сравнении положений закона Моисеева через согласование их с другими предписаниями, тематически приближенными. Ему характерен отрыв от общего контекста, обусловленный чрезмерным вниманием к мелким деталям.

Агада — метод толкования, основанный на пересказе и дополнении исторически достоверных сведений комментариями интерпретаторов. В качестве этих комментариев могли использоваться как мистические откровения или личные догадки, так и детали устных преданий, сказаний и легенд.

Галаха — метод толкования, целью которого является как можно более точная интерпретация закона Моисеева применительно к каждому конкретному жизненному эпизоду. Для галахического толкования были сформулированы 13 правил, которые систематизировал раввин Исмаил бен-Элиша.

Пещер — метод толкования, распространенный среди палестинских иудеев, предполагающий связь библейских событий с современными ситуациями, наделенными пророческим контекстом. Интерпретатор при этом погружает себя в ощущения «последних дней» и дает комментарии с эсхатологической окраской.

Перечисленным методам был присущ буквализм, а в доктрине Августина Аврелия (Блаженного), напротив, прослеживался аллегорический подход к истолкованию. Вначале он использовался как способ донесения до язычников непонятных им заповедей, но в дальнейшем стал смыслообразующим элементом для богословских школ более позднего времени [5].

Противоречие между двумя подходами особенно подчеркивался Диодором Тарсийским, утверждавшим, что Писании — не притча, следовательно, иносказаниям в нем места нет. По мнению этого экзегетика антиохийской школы, библейские сказания реалистичны, а аллегории разрушают их смысл. Библейское толкование должно быть историчным и чисто излагать происходившее. Для этого Диодор предлагал использовать два метода интерпретации — феорию (созерцание) и историю (последовательное изложение). Сторонником феории как метода толкования библейских текстов был Иоанн Златоуст. Созерцание он считал базисом экзегетики, но допускал применение символического или аналогического толкования. Иоанн в большей степени отошел от сухого буквализма, присущего ряду представителей антиохийской школы.

Современные исследователи отмечали, что указанные выше два метода позволяли узреть в текстах Священного Писания двойной смысл: через феорию — духовный, который через письменный текст передает сам Бог, а через историю — буквальный, воспринятый автором-составителем текста [6].

А теперь обратимся к александрийской школе, последователи которой придерживались аллегорического подхода. Его видным представителем был Августин Аврелий, ставший автором первого законченного семиотического учения, идейной базой которого выступил синтез платонических воззрений и раннего христианства. Эпистемологическая позиция философа постулировала два источника познания, стремящегося к познанию истины. Первым источником Августин называл веру, опирающуюся на авторитет церковного учения, которое раскрывает перед познающим субъектом экзистенциально-личностный аспект истины. Разум он трактовал как второй источник, в котором истина существует в своем рациональном измерении. Таким образом, при всей силе веры Августин допускал возможность исследований чистого разума, не противоречащих религии. Его философская доктрина раскрыла две стороны универсальной истины в соответствии с ракурсами ее познания. Положения этой доктрины сводились к тому, что все идеи вещей пребывают в боге, а сам он обнаруживается в глубинах разума. «Телесная скверна» подавляет ум и склоняет его к материально-чувственному пониманию бытия. Следовательно, для подлинного познания от человека требуется приложение аскетических усилий для обращения ума внутрь самого себя и удержания его в этих рамках. Ум становится безмолвным для внешнего мира, а внутреннее сосредоточенный субъект познания открывает универсальное знание, а через него — и слово бога [4].

К истинной мудрости, как считал Августин, вел сложный и многоэтапный путь. В своем сочинении «О христианском учении» он обозначает семь ступеней, к ней ведущих.

1. Страх. Для познания божьей воли нужно обернуться страхом, который возбуждает мысль о нашей смертности и пригвождает к крестному древу всякое проявление гордыни.

2. Благочестие. Нужно сделаться кротким и не прекословить Божественному писанию, думать и верить в то, что написанное в нем лучше и более истинно, даже если оно неясно.

3. Знание. До испытания на этой ступени может дойти лишь тот, кто усердно стремится к изучению Божественного писания. Познание через него любви к богу созидает человека не превозносящего себя, но горько на себя сетующего.

4. Отвага. До этого этапа человек добирается с божественной помощью, которой добивается усердными молитвами. Здесь он жаждет праведности, избавляется от всякой вещной привлекательности и нацеливается на любовь к вечному.

5. Милосердие. Человек очищает бунтующую душу от страсти к низкому, совершенствуется в любви к ближнему и наполняется надеждой и силами.

6. Очищение сердца. Человек может видеть бога настолько, насколько могут его узреть умирающие для этого мира. Сердце больше не предпочитает истине самого себя, следовательно, не сможет от нее отворотиться.

7. Мудрость. Умиротворенный и успокоенный человек достигает своей цели и может ею наслаждаться.

Особое значение Августин Аврелий придавал ступени, именуемой «Знание». До испытания на этой ступени может прийти лишь тот, кто усердно стремится к изучению Божественного писания. Познание через него любви к богу созидает человека, не превозносящего себя, но горько на себя сетующего. Августин утверждал, что исследователь божественного Писания изначально должен прочесть все его книги (или хотя бы канонические). Даже не понимая их, он должен получить хотя бы несовершенное представление. Далее философ советовал сосредоточиться на том, что рассматривается в них относительно ясно, и исследовать эти моменты более тщательно. Ознакомившись ближе с языком Писания, нужно открыть то, что в нем «темно», и продолжить изучение с помощью обсуждений: верным мыслям отводить сомнения, а неясным оборотам приводить вразумительные примеры для объяснения.

Рассуждая о причинах непонимания текстов Писания, Августин подводит мысль к проблеме языка. Смысл написанного, по его мнению, скрыт либо за нераспознанными, либо за двусмысленными знаками. Знание языков философ называл лекарством против неведомых знаков. Бесконечное многообразие латинских переводов могло привести к сомнению, а для его преодоления Августин рекомендовал постигать Писание еще на двух языках — еврейском и греческом.

Если читатель будет равнодушен, несходство переводов будет только способствовать более глубокому познанию. В его душу упадет нечто значимое и из одной версии перевода, и из другой. Если же нечто в переведенных знаках будет человеку неизвестно и заставит его колебаться, исследовать это нечто можно с помощью знания не только языков, но и вещей, поскольку незнание вещей закрывает путь к пониманию фигуральных выражений [1].

Стоит отметить, что история переводов Средневековья считается средоточием герменевтических, аналитических и интерпретативных усилий. Переводчики раз за разом исправляли ошибки и неточности в предшествующих переводах Священного Писания, из-за чего их авторы обвинялись в ереси против канонических текстов. В то же время немало еретических текстов со временем получали статус канонических. Латинская Библия, которая в итоге стала официальным текстом Священного Писания вплоть до XX века, была создана в XIII веке на основе трудов Святого Иеронима — покровителя всех переводчиков. Он начал с пересмотров существовавших переводов Писания, устранял недочеты, ошибки и приписки, но впоследствии осуществил и собственный перевод. Его труды способствовали развитию христианской латыни, а составленная его последователями Библия заложила основу для переводов Священного Писания на европейские языки [2].

Сказанное позволяет заключить о возникновении необходимости обращения к герменевтическому анализу текстов Священного Писания, в котором присутствует сам беспредельный Логос. Он не может исчерпываться историческими или буквальными толкованиями и нуждается в выявлении скрытого смысла. Преодолеть этот заведомо заложенный парадокс познающему уму позволяет экзегетическая практика.

О. Н. Дьяченко в своем исследовании экзегезы в контексте средневековой культуры отмечает, что чем более таинственным оказывался текст в своей буквальности, тем большая свобода предоставлялась духу для его истолкования. Именно поэтому экзегетическая практика заняла доминирующую позицию в средневековой культуре мышления. Стремление к разного рода истолкованиям становится отражением отношения мыслителей к действительности. Иносказательными и аллегорическими вслед за литературными текстами становятся и жизненные реалии в области политики, этики и функционирования общества [3].

Немецкий теолог Герхард Эбелинг, развивавший идеи библейской герменевтики, считал, что наличие и буквального, и духовного значений создает трудности толкования, поскольку одно и то же слово в разных контекстах может означать разные вещи. Он следующим образом описывал функции проповеди. Во времена патристики грань между проповедями и экзегетикой была едва ощутима. Утверждения о том, что автор библейской литературы обращался к людям своего времени, неразрывно связано с утверждениями о том, что текст обращается к нам в данный момент. Герменевтическая функция проповеди, по мнению теолога, — это не непосредственное описание учения, которое играло важную роль в прошлом, а соответствующее оформление учения для настоящего. Другими словами, через проповедь людям преподносятся основы Священного Писания.

Сегодня мы бы сказали, что «непосредственное описание» отличается от «оформления» в литературной интерпретации, то есть общая цель автора библейской литературы — буквальное толкование замысла автора Священного Писания. Оформление текста учения для современных читателей или применение его к современным ситуациям — это духовный метод толкования.

Отцы патристики использовали понятие «буквальное толкование» несколько иначе. Для них оно означало историческое свидетельство того, о чем говорится в тексте, но в то же время они настаивали, что авторов библейской литературы интересуют не просто исторические факты. Они описывают события прошлого и таким образом интерпретируют их, и здесь прослеживается связь с духовным толкованием [10].

В итоге рассмотрения данного вопроса можно заключить, что для философии языка в эпоху патристики был характерен истолковывающий характер. С одной стороны, в форме экзегезы проявлялось переживание мира и его явлений через Божественное откровение, а с другой — высокообразованный способ философствования. Мышление, опирающееся на подобную мировоззренческую основу, могло познавать бытие в соответствии и с духом, и с буквой его закона.

Философия в то время выступала служанкой богословия, и проблема мышления лишь во взаимосвязи с языком могла изучаться свободно, поскольку патристы были заинтересованы в распространении христианских постулатов и гармоничном их вписывании в сложившееся на тот момент мировоззрение. Именно это послужило импульсом к актуализации такой подотрасли теории познания, как философия языка, и стало фундаментом для ее развития, отправной точкой пути к современной аналитической философии и герменевтике.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аврелий Августин О христианском учении // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) в 2 т. — Т. 1 / Под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. — СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. — 539 с.
2. Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыт философии языка. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 704 с. (Humanitas)
3. Дьяченко О. Н. Экзегеза в контексте средневековой философии: А. Августин // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. — 2011 — № 3 — с. 163–167.
4. Карабыков А. В. Лингвистические воззрения Августина в культурном контексте поздней античности и раннего Средневековья // Язык и культура. — 2011 — № 4 — С. 30–43.
5. Литвин Т. В. О влиянии христианской традиции толкования священного писания на герменевтику Г.-Г. Гадамера // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. — 2012 — т. 13 — С. 63–74.
6. Пирогов О. К. Экзегетические методы свт. Иоанна златоуста в его толковании на послание св. Ап. Павла к римлянам // Христианское чтение, 2009. — № 9–10 — С. 68–99
7. Столяров А. А. Схоластическая философия. Введение. Социокультурный контекст развития средневековой философии // История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. — М.: Греко-латинский кабинет, 1995. — С. 281–287.
8. Сусов И. П. История языкознания. — М.: Восток — Запад, 2006. — 295 с.
9. De Libera A. Penser au Moyen Âge. Paris, Éd. du Seuil (Chemins de pensée) — 1991 — 419 p.
10. Guzie Tad W. Patristic hermeneutics and the meaning of tradition. Theological studies — № 32 — 1971 — P. 647–658.

ВОЗРАСТ И ВРЕМЯ**

В статье рассматривается возраст как темпоральное измерение человеческого существования. Существо возраста усматривается в соединении временности как бытийного устройства человека с открытой ему конечностью жизни. Показано, что возрастная структура жизни обусловлена конфигурацией временных горизонтов над-ситуативного (биографического) времени.

Ключевые слова: возраст, время, герменевтическая феноменология, ситуативное время, надситуативное время, временная протяженность, возрастное время, возрастная расположенность.

S. A. Lishaev
Age and time

Abstract: The article regards age as a temporal dimension of human existence. The essence of age is observed in the combination of a temporality as the ontological order of man and an openness to him of the finiteness of life. It is shown that the age structure is stipulated by the configuration of time horizons of oversituational (biographical) time.

Keywords: age, time, hermeneutic phenomenology, situational time, oversituational time, time extent, age time, age disposition.

Предварительные замечания. В философских работах, посвященных проблематике возраста, внимание фокусируется на анализе отдельных возрастов и на проблемах возрастной динамики. При этом понятие *возраста как такового* остается непроработанным. Согласиться с таким положением нельзя, хотя понять его можно. Философия возраста как особое направление исследований только формируется, и обобщающих трудов по данной про-

* Лишаев Сергей Александрович — доктор философских наук, профессор, ЧОУ ВО «Самарская гуманитарная академия», СаГА, Самарский государственный аэрокосмический университет имени академика С. П. Королёва (Национальный исследовательский университет), СГАУ

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00705.

блематике немного. Наиболее развернутые исследования принадлежат В. Красикову и Е. Косиловой; краткий проект философии возраста был предложен также Михаилом Эпштейном [См.: 3, 2, 7]. Однако понятие «возраст» этими авторами специально не рассматривается. Разработка феноменального поля философии возраста доминирует над осмыслением ее концептуальных оснований. Но развитие данной области философских исследований невозможно без подведения под эти исследования серьезного концептуального фундамента. Начать эту работу необходимо с анализа центрального для новой дисциплины понятия «возраст». И хотя изучение возраста «как такового» немыслимо без учета его дискретных модусов, верно и обратное: анализ возрастов невозможен без использования понятия «возраст». Все дело в расстановке акцентов. *О возрастах* мы будем говорить в той мере, в какой это необходимо для раскрытия смыслового содержания понятия «возраст».

Вариативность подходов к изучению возраста. Философское исследование возраста может осуществляться с разных позиций. Его можно рассматривать *в перспективе социальной философии*, и тогда на первый план выйдут особенности социального взаимодействия людей в той мере, в какой оно зависит от их принадлежности к тем или иным возрастным когортам. В этом случае в центре внимания окажутся вопросы, связанные с анализом социального поведения разных возрастных групп, с изучением межпоколенческой коммуникации и межпоколенческих конфликтов.

Иной подход к анализу возраста определяется выдвиганием *на первый план проблемы пайдеи*. В этом случае изучение возраста будет фокусироваться на взрослении, *на переходе от детства к взрослости и от зрелости к старости* (на подготовке к старости). В современной философии возраста (тем более, в психологии и социологии возраста), основное внимание уделяется переходу от детства к взрослости. В исследовании Елены Косиловой [2] рассматривается вопрос об условиях, критериях и движущих силах такого перехода. Ее интересует процесс взросления в двух его аспектах: экзистенциальном (смена потребительского отношения к «среде» на ответственное отношение взрослого) и познавательном (переход от «гносеологического эгоизма» к взрослому типу познавательной установки, которая определяется нацеленностью на истину, а не на адаптацию).

Возможен и третий подход, который будет доминировать в том случае, если философия возраста конституируется в рамках экзистенциально-феноменологической традиции. В нем возраста рассматриваются *через экспликацию временных параметров экзистирования*. Попытка исследовать возраст в данной (темпорально-экзистенциальной) перспективе предпринята В. И. Красиковым, рассматривающим молодость, зрелость и старость через осмысление характера их соотношения с прошлым, настоящим и будущим. Экзистенциальный анализ возраста Красиков осуществляет в традиции экзистенциальной философии, но не экзистенциальной аналитики. В центре его внимания находится «синдром существования», определяемый тем, что человек — это существо, полагающее смыслы, ищущее существования. Осмысление собственного существования определяется, по Красикову, темпоральным режимом сознания (воображением, памятью) и связанной с памятью рефлексией и имеет возраст-

ную структуру. Давая подробную характеристику трем возрастам (молодости, зрелости и старости), Красиков касается и вопроса о соотношении возраста и времени [см. 3, с. 10–18].

В рамках третьего подхода будет строиться и наше исследование. *Возраст мы будем рассматривать как темпоральную характеристику жизни.* Приоритетность времени в понимании возраста определяется, в частности, его языковым предпониманием. Если суммировать все семантические аспекты этого термина, мы получим возраст как характеристику жизни в ее *временном измерении*. Словарное толкование возраста указывает на *темпоральную структуру* жизни (на ее периодичность, ступенчатость), *длительность* (количество прожитых лет) и *направленность к концу* (возрастная динамика ограничена рождением и смертью). Последняя характеристика содержится в языковом понимании возраста имплицитно. Помнить о возрасте, значит помнить о смерти.

Методологическим горизонтом нашего исследования будет герменевтическая феноменология. Последнее обстоятельство требует остановиться на экзистенциальной аналитике темпоральности (временности) Присутствия, чтобы подготовить переход к анализу возраста.

Временность в герменевтической феноменологии. Фактичность жизни в ее возрастном аспекте определяется темпоральностью экзистенции. Если бы человек не был *временным* сущим, он не имел бы возраста. Быть в мире и быть в нем «какое-то время» способен лишь тот, кто существует не «в себе», а «вне себя», кто, благодаря этому, встречает (открывает) сущее в его ограниченности, конечности, несамостоятельности, включенности в тройственный горизонт будущего-настоящего-прошлого, кто знает о своей временности, а стало быть — о своем возрасте.

Темпоральность экзистенциального устройства человека означает, что он находит себя в единстве трех моментов времени: прошлого (бывшего), настоящего (актуального) и будущего (настающего). Все три временных измерения (которые в «Бытии и времени» именуются «экстазисами») включены в определение структуры экзистенции: бытие-в-мире — это вперед-себя-уже-бытие-в-мире-при-внутримирно-встречном-сущем.

Человек — это набросок себя (*вперед-себя-бытие, будущее*); он тот, кто всякий раз имеет дело с внутримирно-встречным сущим (*бытие-при-внутримирно-встречном-сущем, настоящее*), и тот, кто экзистирует, исходя из своей изначальной соотнесенности с миром (*уже-бытие-в-мире, прошлое*).

Три временных момента равноисходны. Хайдеггер подчеркивает континуальность времени: «Только по отношению к теперь мы схватываем «потом» и «некогда», «раньше» и «позже»» [6, с. 326]. «Приуроченность» (к теперь) — одна из исходных структур времени. Вторая структура — это «значимость». «Время, которое нам всегда уже дано, поскольку мы его себе отводим и берем в расчет, имеет характер «времени-для-того-чтобы» [6, с. 340]. «Теперь» «текущей повседневности», всегда соотнесенное с «позже» и «раньше» — это значимое «теперь», в котором обнаруживается *забота* как экзистенциал бытия-в-мире. Повседневное теперь — никогда не теперь, оно всегда соотнесено с тем, что было и тем, что будет, оно не само в себе, оно не для себя, оно «для того, чтобы».

Темпоральность Dasein — это темпоральность, о которой можно сказать, что она «всегда наша»; это темпоральность, в которой обнаруживается направленность и конечность бытия-в-мире. Dasein («мы сами») раскрывается темпорально (по ходу экзистирования и временения). При этом во вне-себя-бытии как временном бытии раскрывается *бытие как таковое* (Бытие с заглавной буквы, бытие-вообще). Во всяком случае, таково наше толкование бытия-в-мире. *Вне-себя-бытие* (человек, Dasein) основано в Бытии как имманентной трансцендентности. Человек потому бытие-в-мире, что в нем и через него есть Бытие. Бытие как Другое сущему (трансцендентное ему) находится (имеет место) в человеке. Человек, благодаря его выдвинутости в Ничто [5, с. 24], а мы бы сказали — в Другое, существует способом присутствиеразмерного сущего.

Человек как бытие-в-мире раскрыт в прошлое, настоящее и будущее. «Если Dasein нет, то его и не было; но если Dasein не будет, то его не было и нет» [1, с. 35]. Судьба человека свершается временно, быть для него — значит быть временным, знающим о направленности своей жизни к концу и подчиненным в своем существовании *императиву смысла*.

Человек экзистирует (трансцендирует), набрасывая себя на сущее, его бытие имеет характер перехода. Переходность раскрывается в понимании временности сущего. Dasein временно, потому что оно вне-себя. Вне себя оно потому, что причастно Другому. Набрасывание — это трансцендирование в одном из трех направлений (горизонтов) времени. Dasein *временит себя* (набрасывает себя) или к наступающему, или к присутствующему в настоящем, или к бышему, не нарушая при этом «экстатически-горизонтального единства временности».

«Поскольку исходное время как временность делает возможным бытийное устройство Dasein, и это сущее (Dasein) *есть* таким образом, что оно себя временит, именно это сущее, относящееся к бытийному роду экзистирующего Dasein, должно быть исходно и соразмерно [с его сутью] названо *временным сущим как таковым*» [6, с. 354].

Сознание темпоральной-возрастной неоднородности сущего имеет своим условием временной характер Присутствия как вне-себя-бытия.

От экзистенциальной аналитики временности к философии возраста. Для герменевтической феноменологии человек — это сущее, существование которого имеет темпоральную структуру и укоренено в изначальном (экзистенциальном) времени. Исходное время размыкает сущее на временной характер его существования, включая сюда и существование Присутствия как *живого существа*. Темпоральность в трактовке Хайдеггера — это экзистенциальная структура присутствиеразмерного сущего. *Как именно* реализуется трансцендентальная временность, когда мы имеем дело не с присутствиеразмерным сущим, а со старцем, ребенком, женщиной, мужчиной и т. д., остается вне поля зрения экзистенциальной аналитики.

Однако если от фундаментальной онтологии перейти к вопросам *философской антропологии как региональной онтологии* [см. 4], то обойти вниманием пол и возраст человека, его принадлежность к определенной культуре и т. д., невозможно. Антропология рассматривает человеческую *жизнь*, исходя из экзистенциального устройства Присутствия, и учитывая те поправки, которые

вносятся в экзистирование онтической изменчивостью тела. Ее интерес будет сфокусирован, в частности, на коррективах, которые вносят в темпоральность «человека вообще» хроно-характеристики *определенного человека*, именуемые также его возрастными характеристиками. В ходе осмысления возраста, необходимо удерживать связь, существующую между темпоральностью как способом быть (экзистенциальным временем) и темпоральным статусом тела (временем сущего).

Ситуативное и надситуативное время. Первым шагом в исследовании возраста должно быть разграничение *уровней реализации темпоральности* как структуры экзистенции. Разноуровневость временения — это ключ к пониманию возрастов как *особых модусов* экзистирования, как возрастных расположений вот-бытия.

Для понимания возрастной структуры жизни следует различать, как минимум, два уровня временения: **ситуативный** (который можно определить как временение «малого радиуса действия») и **надситуативный**. В актах трансцендирования второго уровня тесные рамки текущей ситуации оказываются преодоленными и человек вписывает свое существование в *большое время своей жизни* и, далее, в *трансперсональное время истории*. (Тему исторического времени мы здесь не рассматриваем, сосредоточив внимание на персональном надситуативном (авто-биографическом) времени).

Понятие «ситуация» удерживает фундаментальную для человека фактичность экзистенции. Человек существует не «вообще», но «в частности»; он всегда брошен в круговорот сущего, всегда находится в конкретной ситуации, всегда связан с определенными обстоятельством и обязательствами и вынужден с ними сообразовываться. Ситуативность имеет темпоральную структуру. Вызов, который исходит из ситуации, имеет форму «темпорального вызова» (ситуация, в которой мы пребываем, к чему-то нас подталкивает, побуждает что-то вспомнить и т. д.). Жизнь дергает «за рукав»: звенит будильник — скорее просыпайся, пора на работу (на работе тебя ждет отчет, который вчера ты отложил «на завтра»); ставишь ногу на порог и слышишь напутствие заботливой супруги: «Танцы в шесть, не забудь отвести Машу!».

Конкретности и настоятельности текущей ситуации соответствует небольшая протяженность (глубина) соответствующих ей временных горизонтов. Это время с «коротким дыханием». Оно быстро «выдыхается» и сменяется новым ситуативно-временным раскладом. Поясим сказанное на примере.

Неприятный разговор с начальством, случившийся на прошлой неделе, не идет из головы, беспокоит. Это ситуативное (воздействующее на мое поведение здесь и теперь и на ближайшее будущее) прошлое, связанное с настоящим и ближайшим будущим. Оно сказывается на настроении, на том, что я избегаю встречи с руководителем, хотя у меня к нему есть рабочие вопросы. Вероятно, я постараюсь не попадаться ему на глаза и завтра (ситуативное будущее). Но «неприятность» — лишь маленький эпизод. Через какое-то время она, отстоявшись в «рабочем прошлом», забудется, так и не став единицей хранения в долговременной памяти. (Однако в том случае, если «неприятность» завершилась увольнением, она, скорее всего, войдет в мое биографическое прошлое («После того злополучного разговора все у меня пошло напереко-

сяк... Пришлось уйти с работы. Долго не мог никуда устроиться, начались неприятности дома...»).

Ситуативное время, как было сказано выше, неустойчиво и всегда находится в подвижном состоянии. Время ее распада невелико. Даже если мы ничего не сделали для ее разрешения, она все равно разрешается, в том смысле, что проходит («все, проехали, после драки кулаками не машут»). По мере разрешения текущей ситуации беспокоящее «ничто» из настоящего (наступающее) становится исполняемым, а затем и разрешившимся «делом» (недавно бывшее). В определенном смысле ситуативное время в единстве трех его горизонтов всегда находится под знаком ситуативного настоящего: это то, во что я вовлечен сейчас, в чем я сейчас участвую. Ситуативное будущее сопряжено с делами дня и с ближайшим прошлым, ситуативное прошлое воздействует на мое теперь-положение и заступает в завтрашний день. Ситуативное время приурочено к «теперь» также, как надситуативное время приурочено к «последнему будущему», к концу.

От ситуативного времени следует отличать *время надситуативное (биографическое)*. Настоящее, прошлое и будущее имеют надситуативный характер, если не определяются «зlobой дня». Они пронизаны *заботой*, но свободны от ситуативной *озабоченности*. Это не значит, что между переживанием надситуативного и ситуативного времени нет связи. Ситуативная озабоченность может быть (и бывает) скользким острием надситуативной заботы, но такой она бывает не всегда. Чаще наоборот: время ситуативной озабоченности довлеет самому себе, и человек переживает чувство болезненного разрыва между надситуативным временем (жизнью в целом) и временем текущим, которое «уходит непонятно на что». Человек «длинной воли» тот, кто способен подчинить суетливую повседневность большому времени жизни, то есть не идти за стихийно складывающимися обстоятельствами и переменчивыми требованиями минуты, а создавать ситуации под реализацию отдаленных жизненных целей.

Надситуативное прошлое (так же как настоящее и будущее) имеет дело не с текущей ситуацией, а с жизнью, имеющей начало и конец и структурированной заботой. Жизнь в целом — это базовая мета-ситуация, в которую вписана наличная ситуация, она является предельным горизонтом для всех частных ситуаций, конкретизирующих фактичность (ситуативность) присутствия. Аналогичным образом и надситуативное будущее, в отличие от будущего ситуативного (планы на завтра, на неделю, на месяц), редко связана со «зlobой дня» напрямую. Чаще — это связь косвенная, опосредованная.

Человек, работающий на севере, обремененный семьей, размышляет (мечтает) об отдаленном будущем: «когда уйду на пенсию, а дети определятся, — продам тут все и куплю дом где-нибудь на берегу теплого моря!» Это пример надситуативного будущего как «другой жизни», это «будущее в мечтах и планах». Оно связано с надситуативным настоящим («живу на севере, потому что здесь работа») и прошлым («детство провел на юге — как же там хорошо!»). С текущей ситуацией такое будущее не связано, хотя и может на нее воздействовать, если, например, тот, кто мечтает о море, возьмет дополнительную работу для того, чтобы откладывать деньги на «счастливое будущее».

Большое будущее открыто для начинаний и сопряжено с биографическим прошлым («Что было в моей жизни важного? Что можно вспомнить? Как мое прошлое связано с настоящим и будущим?») и настоящим («Что такое теперь моя жизнь? Что из того, о чем мечталось, сбылось? Какое отношение имеет мое настоящее к желанному будущему? Никакого... Тогда что я здесь делаю?»). Проброс в надситуативное будущее предполагает *соотнесенность с большим прошлым и настоящим* и свидетельствует о смене регистров времени с ситуативного (тактического) на экзистенциальный (стратегический), охватывающий жизнь от альфы до омеги. В надситуативном регистре времени наше внимание смещается с текущей озабоченности ситуации на заботу об исполнении жизни. Оно фокусируется не на ситуации «в» жизни, а на жизни как ситуации.

Пробрасывая себя в отдаленное будущее и прошлое человек набрасывает цели жизни и проясняет ее персональные смыслы. В таком пробрасывании расположенность Присутствия (его «так есть») разворачивается до предела (до жизни как единства «так есть», «так было», «так будет») и резюмируется в выражениях следующего типа: «вот такова твоя жизнь, такой — была, а такой — должна быть и будет!» (это для молодости), или: «...она такова, какова есть, ее и будем жить!» (зрелость), или: «моя жизнь была вот такой, надо достойно завершить ее...» (это для старости).

А что же с надситуативным настоящим? Оно — то положение дел, которое обеспечивает возможность текущей ситуации, но не саму ситуацию. Когда я делаю или обдумываю (переживаю) нечто неотложное, настоятельное — это ситуативное настоящее. Но поскольку я нахожусь при том же самом деле (например, учусь в университете), пребываю в том же семейном положении, что и два года назад и т. д., то у меня имеется надситуативное настоящее. Специфика его в том, что оно соотносится не с ближайшим, а с биографическим прошлым и будущим. Сдавая сессию, я решаю локальную задачу, которая имеет смысл не сама по себе, а как момент в достижении цели, которую я поставил перед собой несколько лет назад, поступив в университет. Ситуативное настоящее напрямую с большими прошлым и будущим не связано, но учеба в университете как надситуативное настоящее сопряжена с ними изначально.

Различение ситуативного и надситуативного времени имеет принципиальное значение для феноменологии возраста (да и для философской антропологии в целом). Именно на уровне надситуативного времени определяются возрастные модусы человеческого существования.

Возраст и возрастное время. Темпоральная структура экзистенции остается одной и той же на всем протяжении жизни. Соотношение временных горизонтов, если рассматривать его на ситуативном уровне, от возрастных изменений не зависит. Но жизнь конечна. Зависимость временных направлений от возраста обнаруживается на биографическом уровне. Человек знает — хотя только примерно и гипотетически — о продолжительности своей жизни. Ориентиром ему служит ее предельная величина (не больше 70–90 лет). Имеют определенную величину (конечны, исчерпаемы) и временные горизонты человеческого существования. Если от анализа темпорального устройства Присутствия перейти к анализу индивидуальной жизни, то в поле нашего

зрения окажется не только временная структура экзистенции, но и различия в соотношении трех моментов времени по их размерности (величине). Будущее, прошлое и настоящее по своей величине, конечно, будут уравнены, но только «в час смертный». Пока человек жив, соотношение величины надситуативных временных горизонтов непрерывно меняется. Так надситуативное прошлое по ходу жизни (до наступления «часа смертного») увеличивается, будущее — уменьшается, а настоящее сначала возрастает, потом — убывает; с истощением персонального будущего и прошлого пересыхает и родник «теперь».

При постоянном изменении величины временных горизонтов, их соотношение внутри возрастных периодов остается стабильным. Общий баланс измерений в рамках одного возраста до поры до времени сохраняется и определяет возрастную расположенность человека, его возрастное «так есть». Относительно стабильная возрастная маркировка жизни обеспечивается длительным преобладанием одного из трех временных горизонтов над двумя другими. Возрастная расположенность определяется (за исключением детства) тем временем, которое доминирует по протяженности. Мы называем его *возрастным временем*. (Детство — тема особая. Применительно к этому не-взрослому возрасту понятие надситуативного времени не применимо. Надситуативное время в детстве еще не развернуто. Иначе говоря, детство беззаботно (не знает ответственности за большое будущее, за жизнь). В детстве темпоральная структура человеческого существования только еще намечается в ходе ситуативного исполнения ребенком временных структур речи: почки времени завязываются, набухают и ждут весны. Отсчет (разворачивание) авто-биографического (большого) времени начинается с юности. Вопрос о формировании временного сознания на надситуативном уровне требует специального рассмотрения в рамках исследования, посвященного детству.)

Смена возрастного времени обусловлена онтически, то есть связана с изменением временных параметров тела. Эти постепенно нарастающие изменения меняют баланс между хранимым (прошлое), желаемым (будущее) и исполняемым (настоящее). Переход от одного возраста к другому (для взрослого человека) обусловлен сменой временной доминанты.

В молодости содержательное наполнение жизни отнесено в будущее (воображаемое содержание), в зрелом возрасте жизнь наполняется содержанием, свершается, в старости содержание жизни — это то, что — в общем и целом — уже исполнилось и подлежит осмыслению. Наиболее протяженное время молодости — будущее, зрелости — настоящее, старости — прошлое. От временного характера возраста и должен отправляться его философский анализ.

Самое протяженное надситуативное время оказывается и временем наибольшего экзистенциального напряжения. Оно притягивает внимание и (то попеременно, одновременно) тревожит и успокаивает. С ним связано общее (фоновое) самочувствие и самосознание, к нему приковано и экзистенциально-ориентированное внимание.

Темпоральное устройство вне-себя-бытия генерирует заботу. Заботу о себе, о людях (о ближних и дальних), об окружающем мире. Темпоральность как возможность иного (в том числе — смерти) вместе с надеждой произво-

дит заботу и ее вечную спутницу тревогу. Брошенный в воздушные потоки собственных возможностей, человек должен их осмыслить, вынести по ним решение (какие-то из них принять к исполнению, а какие-то — отвергнуть) и, наконец, взяться за работу по их осуществлению (в пределе человек принимает к исполнению и наполняет содержанием свою жизнь). Человек не просто погружен в свои возможности (осуществленные, осуществляемые, еще неосуществленные, уже неосуществимые), он вынужден искать себя в том, что ему открыто теперь, здесь (настоящее), в том, что только еще предстоит (будущее), и в том, что осуществилось или не осуществилось (прошлое).

Жизнь тревожит. И не напрасно. Человек беспокоится, потому что содержательное наполнение жизни не гарантировано; он озабочен, потому что ее исполнение, с одной стороны, зависит от него, а с другой — от него не зависит (обстоятельства, крутые повороты колеса фортуны не в его власти). Окна возможностей открываются лишь на определенное время. Если ими вовремя не воспользоваться, что-то в моей жизни не исполнится... Темпоральный режим придает человеческому существованию структуру для-чего-бытия, принуждая его доискиваться осмысленности собственных действий, поскольку этот режим день за днем генерирует заботу, надежду и ностальгию.

Итак, временность — пожизненный генератор экзистенциального напряжения. Если говорить о *жизни в целом*, то первенство в генерации заботы следует отдать будущему, на границе которого от самой юности клубятся тучи и вспыхивают молнии: жизнь конечна, возможности ограничены и наступит момент, когда они будут полностью исчерпаны. Поторапливайся! Обеспоченность концом как бы реет над всеми делами и размышлениями взрослого человека (но не ребенка!). Однако *в каждом возрасте имеются и свои собственные* (принадлежащие по преимуществу данному возрасту) *генераторы экзистенциального беспокойства*. У разных возрастов разные окна возможностей, разные вызовы, надежды и тревоги. Различие в соотношении времен настраивает внимание, сосредотачивает его на специфических для возраста предметах заботы.

Переконфигурация трех экстазисов времени, обусловленная темпоральными характеристиками тела, вносит онтические коррективы в трансцендентальную аналитику временности Присутствия. Если в последней все три момента временения равноисходны, то в философской аналитике возраста *акцент должен делаться на неравнозначности временных измерений*, на их зависимости от временных параметров жизни.

Подведем итоги. Рассмотрение возраста в горизонте герменевтической феноменологии предполагает прояснение его отношения к темпоральности как экзистенциальной структуре присутствиеразмерного сущего. Темпоральность как экстагически-горизонтальное единство временности характеризует *сущее*, «которое есть мы сами», *без уточнения переменных параметров его существования*. Возраст свидетельствует об изменчивости этих параметров и конкретизирует временной характер экзистенции. Говоря о *Присутствии*, мы говорим о *временности* экзистенции, говоря о *человеческой жизни*, мы говорим о *ее возрастах*. Возраст следует рассматривать как телесно обусловленную конфигурацию вне-себя-бытия, как обнаружение фактичности человеческого присутствия.

Возрастная неоднородность жизни связана с неравенством *протяженности* неситуативных горизонтов (направлений) временения. Темпоральность Присутствия являет себя на разных уровнях: ситуативном и надситуативном. Ситуативное время имеет короткий радиус временения и подчинено текущим обстоятельствам, «требованиям дня»; надситуативное время раздвигает экстатически-горизонтальное единство прошлого-настоящего-будущего до размерности жизни как целого (до биографического прошлого, настоящего и будущего). Переконфигурация измерений надситуативного времени по их *протяженности* сопровождается изменением их экзистенциальной «весомости».

Рассмотрение возрастной структуры жизни в перспективе переконфигурации ее темпоральной организации показывает, что специфика детства состоит в неразвернутости временения до уровня надситуативного (биографического) времени, а своеобразие возрастов взрослого человека определяется по наиболее протяженному из надситуативных времен: в молодости это будущее, в зрелости — настоящее, в старости — прошлое. Таким образом, в разные моменты жизни наиболее протяженным и экзистенциально значимым является одно из трех направлений времени. Оно и определяет временную конституцию того или иного возраста и может быть названо *возрастным временем*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дёмин И. В. Философия истории как региональная онтология: монография. — Самара: Самарская гуманитарная академия, 2012.
2. Косилова Е. В. Философия возраста: Взаимосвязь эмоционального и познавательного взросления человека. — М.: ЛЕНАНД, 2014.
3. Красиков В. И. Синдром существования. — Томск, 2002. — С. 9–126.
4. Лишаев С. А. Философия возраста в пространстве экзистенциальной аналитики: экзистенциальная аналитика и региональная онтология // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. — 2015. — № 1 (17). — С. 33–42.
5. Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993.
6. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. — СПб.: Высшая Религиозно-философская школа, 2001.
7. Эпштейн М. Н. К философии возраста: Фрактальность жизни и периодическая таблица возрастов // Звезда. — 2006. — № 4. — URL: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/4/ep12.html> (дата обращения 25.08. 2015).

ТРАКТОВКА СООТНОШЕНИЯ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО В ИСТОРИОСОФИИ КАРСАВИНА И В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ АНАЛИТИКЕ ХАЙДЕГГЕРА**

В статье рассматривается проблема соотношения прошлого и настоящего, проводятся параллели между метафизикой всеединства Карсавина и экзистенциальной аналитикой Хайдеггера.

Сходство трактовок соотношения прошлого и настоящего у Хайдеггера и Карсавина проявляется в следующих пунктах: временные моменты прошлого и настоящего анализируются в контексте человеческого бытия; прошлое и настоящее рассматриваются как взаимосоотнесенные структурные моменты человеческого существования.

Различия в трактовках соотношения прошлого и настоящего связаны с тем, что в метафизике Карсавина концептуально первичной является идея Абсолютного бытия (совершенного всеединства), которое характеризуется как сверхвременное и сверхпространственное. Хайдеггер же исходит из экзистенциальной временности, которая принципиально конечна. Хайдеггер ограничивается констатацией равноисходности и соотносительности временных моментов, Карсавин же показывает и проясняет взаимоотношеный характер прошлого, настоящего и будущего.

Ключевые слова: временность, прошлое, настоящее, историческое познание, философия истории, метафизика всеединства, Карсавин, экзистенциальная аналитика Хайдеггера.

I. V. Demin

The interpretation of the relationship of historical past and present in Karsavin's historiosophy and in Heidegger's existential analytics

In the article the problem of the relation between past and present is viewed, the parallels between Karsavin's metaphysics of all-unity and Heidegger's existential analytics are drawn.

The similarity of interpretations of the past and present in Heidegger's theory and Karsavin's theory is manifested in the following main points: temporal moments of the past

* Дёмин Илья Вячеславович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории Самарского государственного аэрокосмического университета имени академика С. П. Королёва, ilyadem83@yandex.ru.

** Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-13-63002 «Философия истории в контексте постметафизического мышления» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2015 года).

and present are viewed and analyzed in the context of human existence; the past and the present are seen as intercorrelated structural moments of human existence.

The differences in the interpretations of the past and present are related to the fact that the idea of Absolute existence (perfect all-unity), which is characterized as overtemporal and overspatial, is primary in Karsavin's metaphysics. Heidegger proceeds from existential temporality, which is essentially finite. Heidegger is limited by the fact of *rajneeshes* and correlation of time points (*ekstasis*), Karsavin shows and clarifies the interindirect nature of past, present and future.

Keywords: temporality, past, present, historical knowledge, the philosophy of history, metaphysics of all-unity, Karsavin, Heidegger's existential analytics.

Проблема времени имеет конститутивное значение для философии истории. В конечном счете, именно ответ на вопрос о соотношении времени и человеческого бытия, вытекающий из понимания природы времени, определяет характер историософских построений тех или иных мыслителей. Особое значение в контексте философии истории приобретает вопрос о характере соотношения трех временных моментов или «измерений» — прошлого, настоящего и будущего.

Проблематика времени, временности занимает центральное место в контексте двух влиятельных философских направлений XX века — фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и метафизики всеединства. Представителями последней в русской философии XX века были С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин и др. Каждый из названных философов является создателем оригинальной версии метафизики всеединства. Однако из всех мыслителей, относящихся к этому направлению, именно Карсавину принадлежит заслуга систематической разработки ключевых вопросов философии истории.

Компаративный анализ философских текстов и учений оказывается наиболее плодотворным в тех случаях, когда речь идет о философах, с одной стороны, примерно *равных* по своему «масштабу», с другой стороны, фундаментально *различных*. Так, например, сопоставление и противопоставление Платона и Аристотеля проходит красной нитью через всю историю европейской философии вплоть до наших дней. Сравнительный анализ философских систем Канта и Гегеля был одним из источников развития европейской и русской философской мысли второй половины XIX — начала XX вв. и сохраняет свое значение для современной философии. Сравнительный анализ трактовок соотношения прошлого и настоящего в фундаментальной онтологии Хайдеггера и в метафизике всеединства Карсавина позволит не только лучше понять специфику каждого из этих философских направлений, но и существенно расширить горизонт философско-исторической рефлексии.

1. Взаимосоотнесенность прошлого и настоящего в метафизике всеединства Л. П. Карсавина

Проблема соотношения «прошлого» и «настоящего» рассматривается Карсавиным в контексте философии истории, которая, в свою очередь, опирается на метафизику всеединства. Под «метафизикой истории» Карсавин понимает «конкретное познание исторического процесса в свете наивысших метафи-

зических идей» [8, с. 15]. Наивысшая метафизическая идея и универсальный принцип объяснения у Карсавина — это *всеединство*. В самом общем смысле под «всеединством» понимается совершенное единство, не исключающее, но предполагающее множественность, «трансрациональное тождество части целому». Для всеединства как «многоединства» характерна полная взаимопроникнутость и в то же время взаимораздельность всех его элементов [11, с. 190].

Карсавин предпочитает говорить не о *частях* или *элементах*, но о *моментах* всеединства, это позволяет подчеркнуть присущий всеединству, понимаемому как всеединный *субъект*, характер *органической целостности*. Всеединство присутствует в *каждом* своем моменте, но в «стяженном» виде. Термин «стяженное всеединство», заимствованный Карсавиным у Николая Кузанского [1, с. 84], обозначает особый способ или образ присутствия целого в своей части, либо одной части целого в другой [7, с. 193–194; 16, с. XXIV–XXV]. Целое присутствует в каждой своей части, но в потенциальном, непроявленном, «стяженном» виде.

Карсавин различает в составе всеединства два типа «моментов»: «моменты-качествования» и «моменты-индивидуальности» («моменты-личности»). Моменты-личности — это субъекты (не только отдельные индивиды, но также «исторические индивидуальности» — народы, культуры, социальные группы и т. д.). Для Карсавина принципиально то обстоятельство, что субъекта как такового нет *вне его качествований*, отдельно от них. «Субъект — это и каждое отдельное качествование, и все они вместе, причем, когда «развернуто» какое-то одно качествование, то все остальные не исчезают, но даны в нем в «свернутом», неразличимом и недифференцированном состоянии — в форме «стяженного (все) единства» [9, с. 181]. Субъект в метафизике Карсавина есть *всеединство (многоединство) своих качествований*.

Важнейшая характеристика субъекта как всеединства — *всевременность*. «Всевременность не производная времени, не беднее его: ничто временное в ней не исчезает. Напротив, время есть умаление и производная всевременности» [8, с. 44]. История определяется Карсавиным как *процесс развития*. Развитие протекает *во времени*. Субъект же «объемлет» все развитие, весь процесс развития. Отсюда следует *всевременной* (сверхвременной) характер субъекта [см. 10]. Субъект «должен быть признан объемлющим и содержащим все развитие, т. е. всевременным, ибо развитие протекает во времени, с эмпирическим возникновением и погибанием его моментов, всепространственным постольку, поскольку развитие протекает в пространстве, всекачественным, ибо оно многообразно качествует, всеединным или «единым и всяческим», ибо развитие не безразлично, а и единство и множество» [8, с. 20]. В этой связи такие высказывания, как, например «субъект развивается», «субъект проходит определенные стадии развития» и т. д. могут быть приняты лишь с известными оговорками. Субъект «развивается», но субъект — это также *целостность своего развития*. Любой субъект есть целостность своего развития, своей истории, то есть *единство прошлого, настоящего и будущего*. Этот тезис имеет равную силу применительно к человечеству в целом (как всеединному субъекту) и ко всякому иному субъекту (народу, социальной группе, индивиду).

Прошлое, настоящее и будущее в такой трактовке рассматриваются в качестве моментов/качествований бытия «всевременного» всеединого субъекта. Карсавин, вслед за Августином, трактует прошлое как «вспоминаемое» прошлое, а настоящее — как воспринимаемое (переживаемое) настоящее [2, с. 55–67]. Прошлое обнаруживает себя в *воспоминании*, настоящее — в *восприятии*, будущее — в *предвосхищении*. Аналогичный ход мысли характерен и для феноменологических трактовок времени (от Гуссерля до Хайдеггера и Сартра). Это сходство, однако, не следует преувеличивать. Далее, в ходе рассмотрения экзистенциальной аналитики временности Dasein М. Хайдеггера, мы покажем, что в феноменологии этот тезис (прошлое обнаруживает себя в воспоминании) имеем принципиально иной смысл, нежели в метафизике всеединства.

В контексте метафизики всеединства прошлое (вспоминаемое прошлое) отличается от настоящего (воспринимаемого, переживаемого настоящего) *меньшей яркостью, меньшей степенью интенсивности*: Прошлое «всегда бледнее настоящего, все равно — вспоминаю ли я мое собственное душевное состояние или событие, либо предмет внешнего мне мира» [8, с. 45]. При этом Карсавин отмечает, что степень яркости, интенсивности «образов прошлого» в разных воспоминаниях может быть *различной*. Воспоминание по степени своей интенсивности может вплотную приближаться к восприятию и переживанию: «иногда мы снова почти видим и слышим прошлое» [8, с. 45]. Прошлое «живет» в нас, «имеет свой голос» в нашем настоящем. В этой связи «талант историка, — отмечает Карсавин, — заключается в умении заставить прошлое говорить громче и отчетливее» [8, с. 286]. Чем более воспоминание (а историческое познание должно рассматриваться как одна из *форм воспоминания*) приближается по своей интенсивности к *восприятию*, тем более прошлое «оживает» в нашем настоящем.

Означает ли приведенная трактовка соотношения «прошлого» и «настоящего», что Карсавин отрицает *качественное* различие между интенциями и состояниями *восприятия* и *воспоминания*? Можем ли мы утверждать, что различия между «воспоминанием прошлого» (прошлым *воспоминания*; прошлым, каким оно дано/открыто в воспоминании) и «восприятием настоящего» (настоящим, данным в восприятии) в контексте метафизики всеединства лишь «количественные» (в степени, в интенсивности), но не «качественные»? Это принципиальный вопрос. С одной стороны, перед нами два принципиально *разных, разнокачественных* типа душевных явлений, состояний («качественный») душевной жизни, с другой стороны, воспоминание есть «ублденная» модификация восприятия. В контексте метафизики всеединства ответ на этот вопрос заключается в том, что различие между воспоминанием (прошлого) и переживанием (настоящего) одновременно и «количественное» и «качественное». Точнее, сама граница между количественными и качественными различиями в душевной жизни является *относительной*. С. Л. Франк в книге «Душа человека» показал, что в душевной жизни «не существует тех резких непроходимых разграничений, которые даны в логических различиях между предметными содержаниями, а есть постоянная непрерывность в переходе от одного к другому» [12, с. 488]. Применительно к душевной жизни противо-

поставление количественных отличий (например, между сильными и слабыми состояниями сознания) и качественных отличий (например, между сознательными и бессознательными психическими процессами) в корне ложно [3].

Воспоминание не означает отрицания и отсутствия восприятия, и наоборот. «Восприятие» и «воспоминание» — это не самостоятельные интенции сознания, но *абстрактно выделенные* моменты (качествования) душевной жизни. Они не существуют в отрыве друг от друга. Более того, согласно исходной интуиции метафизики Карсавина, различные моменты/качествования не просто *взаимодополняют*, но именно *взаимопронижают* друг друга. В каждом моменте/качествовании присутствует в «стяженном» виде все множество моментов всеединства, вся полнота душевной жизни: «Всякий момент души есть она сама, но в стяженности и потенциальности» [8, с. 47]. Воспоминание прошлого не просто *дополняет* наше восприятие настоящего или каким-то образом *коррелирует* с ним. В нашем воспоминании *уже содержится* и восприятие настоящего и предвосхищение будущего. Верно, разумеется, и обратное: в наше восприятие *заранее уже включены* моменты памяти (воспоминания) и предвосхищения.

В контексте философии истории и методологии исторического познания особое значение приобретает опосредованность прошлого настоящим и настоящим — прошлым. «Прошлое, — пишет Карсавин, — познается в настоящем, из настоящего, через настоящее. Оно самолично присутствует в настоящем, однако не во всецелости своей, а, подобно вспоминаемому, *ублещенно*» [8, с. 281]. Прошлое — это «действительность, вспоминаемая настоящим» [8, с. 283]. Карсавин подчеркивает, что вспоминается «не копия действительно бывшего, не реконструкция его мною, но само это бывшее» [8, с. 283]. *Само бывшее* присутствует в настоящем, но присутствует в *ослабленном, умаленном, «ублещенном»* виде. Формой присутствия прошлого в настоящем является воспоминание, образы памяти. «Слабый образ воспоминания словно еле заметный источник. Но этот источник начинает бить ключом и становится полноводной рекой прошлого, с которой почти сливается мое настоящее» [8, с. 283].

В работе Карсавина «Философия истории» содержится фрагмент, который заставляет принципиально по-новому взглянуть на проблему соотношения временных моментов прошлого и настоящего: «Иногда мы снова почти видим и слышим прошлое, интенсивно его переживая опять, хотя и по-новому, не в смысле простого повторения, но еще восполняя и развивая его» [8, с. 283]. В нашем воспоминании прошлое не просто «повторяется» (воспроизводится), оно *восполняется и развивается*. Чем более интенсивным и ярким является наше «переживание» прошлого, чем более прошлое «оживает» в нашем настоящем, тем более оно оказывается «способным» к *развитию, восполнению*. В каком смысле можно говорить о *развитии и восполнении* прошлого в контексте целостного бытия всеединого субъекта? В том смысле, что наше воспоминание прошлого всегда *опосредовано* нашим восприятием настоящего. Прошлое не есть нечто окончательно *ставшее*, раз навсегда *данное и неизменное*. Прошлое — это не «мертвый груз», но живая сила традиции. Восполнение и развитие «прошлого» — это *момент и одно из проявлений развития самого всеединого субъекта*.

Прошлое, однако, не просто развивается, но и само является одним из *источников развития*. Привычное для историков понятие «исторический источник» в контексте метафизики всеединства Карсавина обретает новый смысл: «Поскольку прошлое еще живо в настоящем, оно в исторической науке и называется *источником* (Quelle, source), ярким и точным в метафоричности своей термином» [8, с. 283] (курсив Карсавина. — *И. Д.*). Исторический источник — это не только «источник информации», не только инструмент, с помощью которого мы «извлекаем» знания о прошлом, это еще и *источник (бытия) настоящего*. Источник или «живое прошлое» — это такое прошлое, которое присутствует в настоящем и опосредует наше познание настоящего, в том числе и наше самопознание.

Связь между прошлым и настоящим никогда не бывает *односторонней*. Моменты прошлого, настоящего и будущего (соответственно, воспоминания, восприятия и предвосхищения) в метафизике Карсавина являются *взаимоопосредованными*. Исходя из этого можно сказать, что историческое познание (как форма воспоминания, ре-конструкции, ре-презентации прошлого) *проективно* и «*презентивно*» (*опосредовано* нашим «видением» настоящего и будущего). Восприятие настоящего одновременно *ретроспективно* и в то же самое время *проективно*, опосредовано нашими реконструкциями прошлого и нашими проектами будущего. Наконец, предвосхищение и проектирование будущего опосредовано нашим видением прошлого и настоящего.

2. Предмет исторического познания в свете метафизики всеединства

Трактовка прошлого, настоящего и будущего как взаимопосредующих моментов развития всеединого субъекта заставляет по-новому ответить на вопрос о предмете исторического познания. Традиционное определение истории как науки о прошлом представляется в этой связи не вполне точным. «История, — пишет Карсавин, — есть наука о развитии человечества в целом. Она изучает настоящее и прошлое, и притом так, что ни то ни другое в отдельности своей изучению ее не подлежат» [8, с. 277]. Историческая наука «постигает прошлое чрез настоящее и настоящее чрез прошлое, и не как разъединенные моменты, а как непрерывный процесс» [8, с. 277]. Познавать прошлое в отрыве от настоящего (и — добавим — настоящее в отрыве от прошлого) столь же невозможно, как невозможно познавать внешний мир без самосознания (познание внешнего мира предполагает самосознание, и наоборот [8, с. 277]). Познание прошлого предполагает познание настоящего и наоборот. Тот факт, что в процессе познания прошлого мы часто не отдаем себе отчета в том, что видим его *через призму нашего восприятия настоящего*, не означает, что прошлое мы можем познавать «отдельно» от настоящего.

Определив историческое познание как познание процесса развития *в целом*, Карсавин отмечает, что «даже определение истории как науки о прошлом и настоящем развития еще недостаточно» [8, с. 277]. «Целое» представляет собой единство прошлого, настоящего и будущего, а потому историческое познание должно включать в себя также и *знание о будущем*. Карсавин отмечает,

что в контексте истории будущее постигается через посредство настоящего и прошлого. Но и познание прошлого с необходимостью опосредовано *видением настоящего и предвосхищением будущего*. При такой трактовке границы исторического познания окончательно размываются. Чтобы этого избежать, Карсавин проводит различие между «исторической наукой» и «философской публицистикой». Предметом первой является «нераздельное и неслиянное» единство прошлого и настоящего, предметом второй — настоящее и будущее в их взаимной соотнесенности. Однако жесткой и непреодолимой границы между «исторической наукой» и «философской публицистикой» нет. Речь идет не столько о разных *типах* познания, сколько о моментах (или аспектах) процесса познания развития.

Определив историю как науку о прошлом и настоящем в их взаимопринадлежности, взаимосоотнесенности, взаимоопосредованности, Карсавин в другом месте своей книги говорит, что «история в собственном смысле слова — наука о конкретном прошлом» [8, с. 282]. Есть ли здесь противоречие? Нет, так как конкретное («живое») прошлое немислимо и непознаваемо без и вне настоящего и будущего.

Тезис о взаимоопосредованности прошлого и настоящего, органически вытекающий из исходных интуиций метафизики всеединства, может быть истолкован в двух ракурсах: онтологическом и эпистемологическом (методологическом). Первый позволяет нам понять специфику реальности исторического прошлого, второй — специфику исторического познания. Эти два аспекта взаимоопосредованности прошлого и настоящего теснейшим образом связаны между собой, так как историческое познание есть момент (одно из выражений) исторического развития «всеединого человечества» [8, с. 17].

Обратимся теперь к трактовке соотношения прошлого и настоящего в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера.

3. Соотношение временных моментов/экстазисов в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера

Исходная «экзистенциальная временность» (*existenzialen Zeitlichkeit*), структура которой эксплицируется Хайдеггером в «Бытии и времени», не является «внутренней временностью» *Dasein*, как, впрочем, не является она и внешней («объективной») временностью «мира». Неправомерно противопоставить экзистенциальную временность как временность «внутреннюю» объективному («внешнему») времени. «*Вот-бытие*, — пишет Хайдеггер, — *обнаруживает свое бытие в качестве времени*. Время не есть нечто внешнее, некая матрица для событий мира; столь же мало оно есть нечто, что гудит где-то внутри, в сознании; время — это то, что делает возможным прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при, т. е. бытие заботы» [15, с. 10] (курсив Хайдеггера. — *И. Д.*).

Структурные моменты (экстазисы) исходной временности в «Бытии и времени» получают следующие названия: «прошлое» — бытие-бывшим, «*бывшествование*», «настоящее» — «*настаивание-на*», «будущее» — «*наставание*». Эти три экстазиса экзистенциальной временности конститутивны для бытия-в-мире и связаны с бытийной структурой *Dasein*.

В § 65 «Бытия и времени» («Временность как онтологический смысл заботы») Хайдеггер подчеркивает *равноисходность* временных моментов-экстазисов:

«Лишь поскольку присутствие вообще *есть* как я *есмь-бывший*, оно способно в будущем так само для себя настать, чтобы *вернуться* в себя. Собственно наступая, присутствие *есть* собственно *уже-бывшее*. Заступание в предельнейшую и самую свою возможность есть понимающее возвращение в самую свою бывшесть. Присутствие способно собственно бывшим *быть* лишь поскольку оно *настающе*. Бывшесть возникает известным образом из будущего» [13, с. 366].

Dasein способно быть своим бывшим, поскольку оно всякий раз заступающе (настающе) *есть* (экзистирует). В этом смысле прошлое («бывшесть») «возникает» из «будущего». Но заступая «в будущее» (наставая), Dasein всякий раз уже *есть* (экзистирует) как бывшее (сбывшееся). «Бывшее» и «настающее» как *равноисходные* структурные моменты экзистенциальной временности *есть* «из-чего» фактично экзистирующего Dasein. То, *из чего* существует (экзистирует) Dasein *есть источник* его бытия. «Будущее» и «прошлое» (бывшее) раскрываются в контексте хайдеггеровской аналитики в качестве *экзистенциальных источников* бытия Dasein.

Тезис о равноисходности временных моментов позволяет утверждать, что бытие-в-мире — это «в одно и то же время» бытие-настающим, бытие-настаивающим-на, бытие-бывшим. В более привычно терминологии это означает, что бытие субъекта включает в себя три взаимосвязанных момента: воспоминание (прошлого), восприятие (настоящего), предвосхищение (будущего). Однако Хайдеггер стремится уйти от привычных, укорененных в западной метафизической традиции, терминов и тех смыслов, которые эти термины в себе содержат.

Бытие Dasein Хайдеггер определяет как «вперед-себя-уже-бытие в- (мире) как бытие-при (внутримирно встречном сущем)» (Sich-vorweg-schon-sein-in- (der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich beegendem Seienden)) [17, S. 192]. Из горизонта временности Dasein, онтологический смысл этих трех структур («вперед-себя-бытие», бытие-в-мире, бытие-при-внутримирно-встречном-сущем) может быть прояснен так: «Вперед-себя основано в настоящем. Уже-бытие-в <...> дает опознать в себе бывшесть. Бытие-при <...> делается возможно в актуализации» [13, с. 366]. Таким образом, эксплицированные Хайдеггером структуры бытия-в-мире получают в экзистенциальной аналитике Dasein свое временное обоснование.

В исследовательской литературе, посвященной экзистенциальной аналитике, часто недооценивается значение проводимого Хайдеггером различия между собственным (eigentliche) и несобственным (uneigentliche) бытием Dasein. А между тем, это различие имеет принципиальный смысл и во многом определяет специфику хайдеггеровской онтологии. Собственный или несобственный характер присущи каждому временному экстазису («прошлому», «настоящему» и «будущему»)

Собственное бытуществование, бытие-бывшим Хайдеггер терминологически схватывает как «возобновление» (Wiederholung), несобственное — как «забывание» (Vergessen) [17, S. 380–381]. Бытие-бывшим совершается всякий

раз в одном из двух модусов — в модусе *забывания* или в модусе *возобновления*. Возобновление и забывание — это модусы, в которых Dasein может быть и всякий раз *бывает* своим прошлым [см. 5].

«История» в «Бытии и времени» эксплицируется в качестве одного из трех равноисходных «экстазисов» экзистенциальной временности. «История» в экзистенциально-онтологическом смысле (как экзистенциал Dasein) есть *бытие-бывшим* (*Gewesensein*), или «*бывиествование*» (*Gewesenheit*). Однако Dasein «есть бывшее» не так, как «бывшие» вещи, которых «уже нет». Оно *есть бывшее* только как *удерживающее* и *возобновляющее* (соответственно, *забывающее*) свою «бывшесть», т. е. покуда оно вообще «есть» [14, с. 351]. Если Dasein *нет*, то его и *не было*, но если Dasein не будет, то его *не было* и *нет*. Это ключевое положение экзистенциальной аналитики временности Dasein, фиксирующее, с одной стороны, *равноисходность* трех временных экстазисов, с другой стороны, — своеобразный *приоритет* экстазиса будущего. А. Г. Дугин в своей работе о М. Хайдеггере выразил это так: «То, что *было*, *есть*. И то и другое суть приготовление того, что *будет*. Но то, что *будет*, в той степени, в какой оно *будет*, уже *есть* и превращает прошлое в бывшее, а проходящее в то, что *есть*» [6, с. 287] (курсив Дугина. — И. Д.).

Соотношение временных моментов-экстазисов «прошлого» и «настоящего» в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера наиболее полно раскрывается в тезисе *Dasein способно быть своим бывшим*. Этот тезис несет в себе два взаимосвязанных смысла, оба они значимы для хайдеггеровской трактовки временности и историчности Dasein. Речь идет, во-первых, о том, что Dasein теперь (в «настоящем») содержит «свое прошлое», точнее *является* своим прошлым, «удерживает» его в своем бытии (человек *есть свое прошлое*). Во-вторых, прошлое (бывшее) здесь не «мертвый груз», который Dasein «удерживает» «в настоящем», но один из *источников* настоящего. Dasein *этим* своим прошлым (бывшим) существует (в том смысле, в котором говорят, что человек «живет своей работой» или «живет своей семьей») [см. 4].

Подведём итоги. Сходство трактовок соотношения прошлого и настоящего у Хайдеггера и Карсавина проявляется в следующих основных пунктах:

- временные моменты прошлого и настоящего рассматриваются и анализируются в контексте человеческого бытия (экзистенции, «душевной жизни»); философия человеческого существования (как экзистенциальная аналитика Dasein и метафизика всеединства, соответственно) предшествует философии истории и фундирует ее;
- прошлое и настоящее рассматриваются как *взаимосоотнесенные* структурные моменты человеческого существования: прошлое не «предшествует» настоящему, но человеческое бытие всякий раз содержит в себе *оба* момента — *удержание в памяти прошлого* и *восприятие настоящего*; «бытие в настоящем» и «удержание прошлого» — это два неотделимых друг от друга структурных момента человеческого бытия как такового;
- в обеих концепциях проводится различие между двумя модусами бытия и/или «данности» прошлого — *аутентичным* и *неаутентичным* (в экзистенциальной аналитике Хайдеггера это различие четко артикулировано, в метафизике Карсавина оно скорее предполагается); аутентичное прошлое («живое прошлое», «бывшее») рассматривается в качестве онтологического

источника человеческого существования как такового; «живое прошлое» не просто повторяется (воспроизводится, репрезентируется) в человеческом бытии, но именно *возобновляется, развивается*.

Отмеченные сходства не должны, однако, затемнять еще более существенных различий:

- концептуально первичной в метафизике Карсавина является идея Абсолютного бытия (совершенного всеединства), которое характеризуется как «всевременное» (сверхвременное) и «всепространственное»; Хайдеггер же исходит из экзистенциальной временности, которая принципиально *конечна*, а идея вечности (бесконечности) рассматривается им как дериват сущностной *конечности* человеческой экзистенции;

- Хайдеггер ограничивается констатацией равноисходности и соотносительности временных моментов/экстазисов (прошлого, настоящего и будущего). Карсавин же, следуя исходной интуиции метафизики всеединства (всякое качественное потенциально содержит в себе все множество качественных), показывает и проясняет *взаимоопосредованный* характер прошлого, настоящего и будущего. Эта *взаимоопосредованность* имеет два аспекта: онтологический и эпистемологический. Согласно Карсавину, в восприятии настоящего уже присутствует воспоминание прошлого (и наоборот: в воспоминании имплицитно содержится восприятие/переживание настоящего);

- В экзистенциальной аналитике Хайдеггера различие между собственным и несобственным (аутентичным и неаутентичным) модусами временных экстазисов является *жестко альтернативным*: Dasein экзистенцирует либо аутентично, либо неаутентично. В метафизике всеединства Карсавина такое жесткое разделение отсутствует: всякое прошлое *в той или иной степени* является «живым», выступает в качестве *источника развития*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анисин А. Л. Принцип соборности бытия. — Тюмень: Тюменский юридический институт МВД России, 2006.
2. Гайденок П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. — М.: Прогресс-Традиция, 2006.
3. Дёмин И. В. Соотношение духовного, душевного и материально-телесного уровней бытия в метафизике всеединства С. Л. Франка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. — 2012. — № 2 (12). — С. 51–62.
4. Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок онтологического статуса прошлого у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. — 2013. — Т. 2. — № 4 (14). — С. 149–160.
5. Дёмин И. В., Богданова Н. М. Прошедшее и непреходящее: соотношение категорий «прошлое» и «былое» в контексте экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. — 2014. — № 3 (31). — С. 67–77.
6. Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. — М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010.

7. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. — СПб.: Алетейя, 2000.
8. Карсавин Л. П. Философия истории. — СПб.: АО Комплект, 1993.
9. Моисеев В. И. Логика всеединства. — М.: ПЕР СЭ, 2002.
10. Резвых Т. Н. Проблема времени у Л. П. Карсавина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. — 2013. — № 46 (2). — С. 70–87.
11. Философия: энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004.
12. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. — СПб.: Наука, 1995.
13. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. — Харьков: Фолио, 2003.
14. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. — СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001.
15. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е. В. Борисова. — Томск: Водолей, 1998.
16. Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. — М.: Ренессанс, 1992. — С. V–LXXIII.
17. Heidegger M. Sein und Zeit. — Tübingen, 2001.

АПОЛОГЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА Г. Х. КЛАРКА В КОНТЕКСТЕ ЕГО ЭПИСТЕМОЛОГИИ

В статье рассматривается вклад Гордона Хэддона Кларка, американского религиозного и социального философа XX века, в современную христианскую апологетику. Апологетическая мысль Кларка разбирается в тесной связи с его эпистемологической системой, что получило название «пресуппозиционизм». Производится сравнение с другими формами апологетики, античной философией и классической кальвинистской теологией, рассматриваются возможные истоки данной школы мысли в патристической и новозаветной литературе, родственные философские течения в современном кальвинизме, примеры практического применения данного апологетического метода, а также влияние данной системы на аксиологию и этику. При составлении статьи использован широкий спектр иностранных источников.

Ключевые слова: Гордон Кларк, кальвинизм, апологетика, эпистемология, аксиология.

D. A. Mikrioukov

G. H. Clark's Apologetic Thought within the Context of his Epistemology

The article examines the input made by Gordon Haddon Clark, an American religious and social philosopher of the 20th century, into modern Christian apologetics. Clark's apologetic thought is reviewed in its close connection with his epistemological system, which is known as «presuppositionism». A comparison is carried out with other forms of apologetics, as well as with ancient philosophy and classical Calvinist theology. Possible sources for this school of thought in the patristic and New Testament literature, related philosophical streams in modern Calvinism, examples of applying the apologetic method in practice, and the effect of the system on axiology and ethics are examined. A wide range of non-Russian sources was used for composing the article.

Keywords: Gordon Clark, Calvinism, apologetics, epistemology, axiology.

Гордон Хэддон Кларк (1902–1985) был американским философом и теологом-кальвинистом, одним из самых крупных американских религиозных

* Микрюков Дмитрий Анатольевич — Российский государственный профессионально-педагогический университет, damatrios@yahoo.ca.

философов и теологов XX века. Кларк — плодотворный автор, написавший более 40 монографий, в том числе один из лучших учебников по философии на английском языке. И он же — один из самых консервативных и ортодоксальных реформатских авторов современности. Его влияние на богословскую мысль Америки в XX в. сравнимо разве что с влиянием Кальвина на религиозную мысль Европы XVI в. Кларк был экспертом по древней философии, известным также благодаря своему пылу, направленному на защиту христианского вероучения от эмпиризма и рационализма. Он был основным поборником концепции пресуппозициональной апологетики.

Пресуппозициональная апологетика — это школа апологетики, нацеленная на предоставление рационального обоснования христианского вероучения и на его защиту в основном путем раскрытия изъянов иных мировоззрений; при этом истинность Божественного откровения заведомо предполагается (лат. *pressuppositio*, предположение, отсюда и термин «пресуппозиционизм»). Согласно данному воззрению, индивид без осуществления предположений не может разобраться в какой-либо сфере человеческого опыта; диалог с нехристианином на основе ряда нейтральных допущений неосуществим. Иными словами, пресуппозиционисты утверждают, что христианин не может последовательно заявлять о своей вере в необходимость существования Бога Библии и одновременно строить аргументы на основе иного набора допущений, утверждающих, что Бога может не быть или что библейское откровение не верно. Пресуппозиционизм — основная форма апологетики в современном кальвинизме. Существуют две школы пресуппозиционизма, базирующиеся на воззрениях Корнелия Ван Тиля и Гордона Хэддона Кларка. Сам пресуппозиционизм находится в противоречии с классической апологетикой.

Гордон Кларк рассматривает библейские истины в качестве аксиом своей системы. Аксиома не может быть доказана или опровергнута, скорее, мировоззрение, проистекающее от этой аксиомы, можно проверить на последовательность и всеохватность [18, pp. 3–6]. Проверка на наличие внутренних противоречий является примером строго доверия законам логики со стороны Кларка. Известен его парафраз первого стиха Евангелия от Иоанна: «В начале была Логика, и Логика была с Богом, и Логика была Бог» [8, pp. 115 — -22]. Таким образом, чтобы опровергнуть нехристианское мировоззрение, нужно показать, каким образом иное предположение приводит к обязательным логическим противоречиям, при этом демонстрируя, что предположения на основе Библии к таковым противоречиям не ведут.

Однако Кларк допускал, что предполагаемые аксиомы сами по себе не делают философскую систему, в том числе и его собственную, истинной; то, что все мировоззрения, которые он разбирал, за исключением христианства, имели внутренние противоречия, лишь указывало на христианство как на вероятную истину, но не делало его таковой. Тем не менее, американский философ считал, что данный метод эффективен во многих практических ситуациях (например, в случае диспутов против светского гуманизма или диалектического материализма) и что, в конечном счете, каждый должен выбрать среди внешне последовательных мировоззрений наиболее адекватно отвечающие на жизненные вопросы и при этом внутренне наиболее последовательные.

Используя данный подход, Кларк стремился раскрыть противоречия многих популярных современных мировоззрений и защитить христианское мировоззрение путем доказательства его превосходства над взглядами его критиков. Неослабое владение логикой со стороны мыслителя порой приводило к тому, что многие теологи-реформаты считают неортодоксальными воззрениями в таких областях, как вопрос существования зла — такие вопросы зачастую расцениваются теологами как парадоксы или явные противоречия, неразрешимые человеческой логикой. Но Кларк отрицал теорию о том, что Библия содержит парадоксы или явные противоречия, спрашивая: «Явные для кого?». Он описывал мнимые библейские парадоксы как «судороги в мозгу, подлежащие ликвидации разумом» [15, р. 2].

В этой связи Кларк писал по поводу критики абсолютной и внедоктринальной истинности Библии со стороны либерально настроенных кальвинистских богословов: «Наша уверенность в истинности Библии не зависит от того рода доказательств, которых хотят эти профессора. Она зависит от размышления, находящегося в первой главе, пятом разделе Вестминстерского Исповедания, на которое эти пресвитерианские профессора не сочли нужным сослаться. Это отличное краткое изложение библейского учения гласит: «Наша полная убежденность и уверенность в ее непогрешимой истине и божественной власти от внутренней работы Святого Духа, свидетельствующего Словом в наших сердцах» [11]. По Кларку, научные теории могут многократно пересматриваться вместе с появлением или исчезновением тех или иных «противоречий» с Библией в зависимости от степени прогресса науки, но это не меняет ценности Библии как абсолютного источника аксиом для философских суждений.

Что касается иных школ апологетики, Кларк полагал, что космологический аргумент является не просто необубедительным, но также и логически недействительным (порочный круг), подобным образом он отрицал и иные томистские аргументы [10, pp. 100–101] См. также: [14, pp. 35–39]. В специальной статье, посвященной данному вопросу и озаглавленной «Космологический аргумент», он выделяет у Фомы Аквинского всего 5 ошибок в данном доказательстве, по крайней мере, в том виде, как его формулирует сам Фома:

- Аргумент основывается на эмпиризме, а эмпиризм весьма субъективен, поскольку чувственное восприятие отличается не только у разных биологических видов животных, но даже и у разных людей.
- Невозможность объекта двигаться самостоятельно не является очевидной и требует научных доказательств на сотни страниц.
- Утверждение о том, что, коль скоро требуется первоисточник движения, цепь двигателей и движимых не может быть бесконечной, а следовательно, есть перводвигатель, является порочным кругом, потому что вытекает из самого себя.
- Нельзя доказывать бытие Бога, опираясь на закономерности из бытия тварного мира, потому что, согласно даже самому Фоме, сущность Бога сверхсущностна и принципиально отличается от бытия творений.
- Совершенно не очевидно, что перводвигатель — это и есть христианский Бог, давший людям Библию, пославший на землю Своего Сына и т. д.

Кларк заключает следующим образом: «Никакая форма космологического аргумента никогда не претендовала на демонстрацию бытия единого истинного Бога» [9]. Как можно видеть, будучи стойким критиком всех разновидностей эмпиризма, Кларк не склонялся к использованию аргументов, заимствованных из очевидной действительности, потому что они, скорее, говорят о вероятности того или иного события, а не о его логической точности. Вот его собственное высказывание о традиционной апологетике: «Христианская оппозиция гуманизму обычно была политически неэффективной и зачастую философски бесполезной. Нападая на материалистическое или механистическое мировоззрение, христиане иногда напыщенно указывали, что никто не может поверить, будто вселенная — результат случайности. К несчастью, это неправда. Есть много людей, которые действительно так верят; и пока христианские мыслители не осознают реальности ситуации, нельзя разумно ожидать улучшения» [13]. Таким образом, по Кларку, если пытаться вести диалог с неверующим, опираясь исключительно на логику как на метод и при этом исключая из поля зрения аксиомы христианства, то диалог будет малоэффективен в связи с субъективностью интерпретации сторонами диалога внешних данных.

Если коснуться истории пресуппозиционизма и его истоков, то теоретически их можно проследить вплоть до Библии. Так, например, апостол Павел писал: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им» (Рим 1: 19). Т. е., согласно апостолу Павлу, мы можем получать достоверные знания из Божественного Откровения, или, по Кларку, из Библии. Схожие места есть в Пс 18:2 и Прем 13: 5. Пресуппозициональные черты мышления можно также проследить у ряда Отцов Церкви. Например, блаженный Августин (V в.) писал в «Исповеди» 10: 5: «То, что я о себе знаю, я знаю, озаренный Твоим светом, а то, чего о себе не знаю, я не буду знать до тех пор, пока «потемки мои» не станут «как полдень» пред лицом Твоим» [1, с. 170]. Таким образом, подобно Кларку, Августин говорит, что даже о самом себе он получает более достоверную информацию от Бога, чем из других источников. Интересен тот факт, что Кларк, как и Кальвин, и Лютер до него, считает себя философским учеником Августина и утверждает, что строит свою философию на его принципах. Позднее ученик Кларка Джон В. Роббинс вспоминал о нем: «Он постоянно скромно подчеркивал, что он просто переформулирует, совершенствует и развивает идеи, возникшие у Августина» [17]. Сам Кларк так объясняет свою позицию: «Выбор Августина как исходной точки делается не просто ради противостояния томизму. Этот философ, подошедший ближе всего к библейским учениям о благодати, также, возможно, подошел ближе всего к их необходимому философскому контексту» [12]. Мышление, подобное мышлению Августина, можно также проследить, например, у Иоанна Дамаскина (VIII в., Палестина). В своем главном труде «Точное изложение православной веры» в главе III он пишет: «Что действительно Бог существует, нет сомнения ни у принимающих Святые Писания: и Ветхий, говорю, и Новый Завет, ни у большей части Эллинов. Ибо, как мы говорили, знание того, что Бог существует, всеяно в нас естественным образом. А ... злоба лукавого против естества человеческого настолько возымела силу, что даже низвела некоторых в неразумнейшую и худшую из всех зол бездну гибели: до утверждения, что Бога нет» [2, с. 76–77].

Как можно заключить, общим между верующим и неверующим является знание о существовании Бога из Его откровения, но неверующий стремится подавить в себе это знание. Если говорить более конкретно о традиции самого кальвинизма, то протопресуппозиционистские утверждения можно проследить в Вестминстерском исповедании веры. Вот одно из них: «Верховным Судией, которым все противоречия религии должны определяться, и все постановления соборов, точки зрения древних писателей, учения человеческие и частные вдохновения, должны исследоваться, и в чьем постановлении мы должны пребывать, никем быть не может, кроме как Святым Духом, говорящим в Писании» [20, р. 4]. (1: 10). То есть приоритет главного источника при решении мировоззренческих споров должен принадлежать Библии.

Парадоксально, но одним из основных критиков философии Гордона Кларка был Корнелий Ван Тиль (1895–1987), религиозный философ-кальвинист голландского происхождения, который также был одним из основных разработчиков метода пресуппозиционизма. Разбору их противоречий посвящена статья в американском теологическом журнале «The Trinity Review» за ноябрь-декабрь 2005 года, озаглавленная «Противоречие между Кларком и Ван Тилем». В целом Ван Тиль обвинял Кларка в избыточном рационализме, в частности, одним из основных противоречий была попытка Кларка рационально решить противоречие между абсолютным всемогуществом Бога и ответственностью человека за свои действия, тогда как Ван Тиль, следуя более консервативному мнению, считал этот вопрос рационально неразрешимым. Более того, Ван Тиль даже писал по этому поводу жалобы на Кларка церковным властям, обвиняя его в ереси: «Его рационализм не позволяет ему оставить эти две позиции рядом друг с другом непримиренными. Вместо этого, он модифицирует Евангелие, приближая его воззрения к утверждению о безоговорочном осуждении грешников на муки. Что же касается иных вопросов, то он совершает ту же ошибку, что и арминиане, хотя и двигается в противоположном направлении. Арминиане не могут гармонизировать божественное осуждение с искренним божественным предложением спасения всем слышащим; следовательно, они отвергают первое. Также и д-р Кларк не в состоянии гармонизировать оба учения; он, таким образом, умаляет последнее. Рационализм ответственен за обе ошибки» [16, р. 6].

На самом же деле Гордон Кларк, по нашему мнению, великолепно решает данное противоречие, демонстрируя классику пресуппозиционального метода: «Бог — Вседержитель; Все, что бы Он ни свершал, справедливо, по той самой причине, что Он совершает это. Если Он наказывает человека, человек наказывается справедливо, и, следовательно, человек ответственен» [10, р. 46]. Здесь затрагивается вопрос об определении этических аксиом, который будет рассмотрен ниже.

Кларк же, в свою очередь, обвинял Ван Тилья в умалении эпистемологических способностей человека и непоследовательности, пытаясь логически вывести из высказываний оппонента утверждения о полной неспособности человека самого по себе воспринимать и логически обрабатывать информацию. Кларк писал: «Допустим, Святой Дух возрождением просвещает ум и ведет нас постепенно к большей истине, но Писание однозначно не учит,

что филистимляне не могли понять, что Давид убил Голиафа» [7]. От себя отметим, что на самом деле Ван Тиль так не утверждал, но между двумя философами наличествовала сильная личная неприязнь, которая и провоцировала их на философскую полемику и искажение взглядов друг друга. В реальности же эти взгляды были практически идентичны. Здесь мы только хотим показать, что, в отличие от Ван Тили, Кларк придавал меньшую значимость влиянию первородного греха на эпистемологические способности человека (см. также в этой статье раздел «Гносеология» ниже).

В качестве еще одного примера пресуппозиционизма в действии разберем один из эпизодов его применения Кларком. В одной из своих статей он критикует подход антибиблейского критика Дьюи М. Бигла. Пользуясь индуктивным методом, Бигл, пытаясь найти мелкие ошибки в Библии исторического, географического или статистического характера, делал вывод следующего порядка: если в Библии могут быть ошибки в мелочах, то тем паче в ней могут быть ошибки относительно фундаментальных онтологических вопросов. Например, сравнивая библейскую хронологию с хронологией истории Ближнего Востока в целом по внебиблейским источникам, Бигл обнаружил, что израильский царь Факей, согласно Библии, правил 20 лет, воцарившись в 739 г. до н. э., хотя, по данным ассирийских летописей, Израиль как государство уже был уничтожен к 722 г. до н. э. царем Шарру-укином II. Стало быть, Факей 20 лет править не мог. Реакцию Кларка читатель, скорее всего, уже предугадал: «В действительности можно задуматься, почему не могут быть ошибочными ассирийские источники, а не Четвертая книга царств? Является ли это невозможным и вне сомнений? Кстати, ассирийские надписи являются фрагментарными и требуют реставрации» [6, р. 265]. Как можно видеть, Кларк, вместо попытки согласования ассирийских данных с библейскими, в случае конфликта прежде всего ставит под сомнение внешние летописи, заведомо предполагая истинность Библии как источника. От себя заметим, что, действительно, вероятность ошибки в ассирийских источниках есть, но она меньше вероятности таковой в библейских по той причине, что археологи раскопали царскую ассирийскую библиотеку с оригинальными надписями на глиняных табличках того времени. Между тем как Библия, хоть и сохранилась изумительно хорошо, но переписывалась сотни раз, что увеличивает вероятность ошибки, особенно в числительных, характер которых для писца в случае проблемы с разбором оригинала не всегда очевиден из контекста. Сходные вопросы реконструктивной текстологии Библии в частности и письменных исторических источников в целом разбираются крупнейшим специалистом по библейскому тексту Брюсом Метцгером в его известном труде «Текстология Нового Завета» [3, с. 185].

Итак, пресуппозиционизм является одной из основных особенностей религиозно-философских воззрений Кларка. Рассмотрим, какое это имеет отражение в его системе этики.

Во-первых, Кларк детально рассматривает несостоятельность многих светских систем этики, начиная с философов Древней Греции, что сейчас мы разбирать не будем [10, р. 114]. Во-вторых, рассматривая преимущества христианской этики над светской, Кларк делает ряд допущений, или «пресуппозиций», относительно первой. К ним мы и обратимся:

1. Авторитет [10, р. 89]. Обоснованность Десяти заповедей проистекает из авторитета Библии. Если Библия сформирована из мифов и суеверий, никто не обязан исполнять ее повеления. Люди могут выбирать следование законам Хамураппи, Корану, Трипитаке, другим священным книгам, или вообще выбрать светскую этику. Таким образом, христианская нравственность основывается на христианском откровении.

Авторитет Библии поддерживается авторитетом Бога, давшего ее. А Бог, давший Библию, это не просто какое-то божество, а Некто с конкретными свойствами.

2. Откровение [10, р. 89]. Откровение — это, прежде всего, то, что Бог, согласно Кларку, передает через речь. Совершенно бесполезным является представление Откровения всего лишь как действия Бога в истории или как мистические ощущения человека. Без конкретной информации человек, например, не в состоянии понять, что именно является действием Бога: исход евреев из Египта, пересечение Цезарем Рубикона или захват Берлина советскими войсками? Даже определившись с набором событий, человек все равно не в состоянии истолковать их смысл. В чем метафизическая разница между исходом евреев из Египта и пересечением Цезарем Рубикона? Означают ли эти события, что нужно есть свинину, или что нужно поддерживать гражданские права, или что молиться нужно, играя в футбол? Попытки вывести практические следствия из этих событий возвратят нас к светским системам построения этики на основе опыта, что, как Кларк отдельно показывает, невозможно.

Этика требует конкретной информации относительно того, что хорошо, а что плохо, а такая информация может быть открыта только живым Богом, общающимся с людьми.

3. Неизменяемость [10, р. 90]. В современных модернистских кругах рядом теологов последнее время разрабатывается концепция того, что формулировка христианской этики и теологии в целом постоянно требует переформулирования. Такой точки зрения придерживаются, например, Др. Джеймс Орл Селлерс и Пол Рэмси, американские религиозные философы XX в., исследовавшие этику христианства.

В противоположность этому Кларк считает, что идея постоянно изменяющихся принципов этики в христианстве предполагает и идею постоянно изменяющегося Бога. А это, естественно, предполагает отвержение десяти заповедей и всех их следствий. Др. Джеймс Селлерс, например, совершенно четко отвергает авторитет Библии, заявляя, что Откровение — это «что-то, [что] случилось с нами в истории и что обуславливает наше мышление» [19, р. 71], как, например, смерть чьей-либо матери. Также Селлерс в целях раскрытия своего положения открыто критикует некоторые элементы библейской этики [19, р. 88, 92]. Таким образом, изменяемая мораль предполагает изменяемого Бога, и наоборот. В христианстве этика напрямую связана с догматикой. Кларк приводит примеры того, что некоторые американские священнослужители, впитав вышеизложенные неортодоксальные воззрения, благословляют неженатым парам заниматься развратом при том условии, что они «любят» друг друга.

4. Всомогущество Бога [10, р. 91]. Согласно Кларку, всомогущество Бога для этической системы христианства является еще более важным принципом, чем его неизменяемость.

Например, в платонической философии этика относительно неизменна. Однако, платоновский Демиург (которого все же нельзя считать Богом в библейском смысле) не всомогущ. Он подчиняется миру эйдосов.

В этом плане Кларк считает Лейбница платоником. Так, Лейбниц утверждал, что Бог из всех возможных миров выбрал лучший мир. Получается, не этот мир лучший, потому что его создал Бог, а наоборот, Бог создал этот мир, потому что он лучший. Подобным образом и Платон в диалоге «Евтифрон» заявляет, что добро есть добро не потому, что Бог его одобряет, а Бог одобряет добро потому, что оно является благим или благочестивым само по себе. Бог оказывается зависимым от внешних условий. Прочитируем данную часть диалога:

«**Сократ.** Что же мы скажем, Евтифрон, о благочестивом? Любят ли его все боги, как ты утверждал? **Евтифрон.** Да. **Сократ.** Но потому ли они его любят, что оно благочестиво, или за что-то другое? **Евтифрон.** Нет, именно за это. **Сократ.** Значит, его любят потому, что оно благочестиво, а не потому оно благочестиво, что его любят? **Евтифрон.** Очевидно. **Сократ.** Ну а богоугодное ведь является таковым потому, что оно угодно богам? **Евтифрон.** Как же иначе? **Сократ.** Значит, богоугодное, Евтифрон, — это не благочестивое и благочестивое — это не богоугодное, как ты утверждаешь, но это две различные вещи. **Евтифрон.** Как же так, Сократ? **Сократ.** Ведь мы признали, что благочестивое любимо потому, что оно благочестиво, а не благочестиво потому, что оно любимо. Не правда ли? **Евтифрон.** Так. **Сократ.** С другой стороны, мы признали, что богоугодное является таковым, потому что его любят боги, но не потому оно любимо, что богоугодно. **Евтифрон.** Ты прав» [5, Евтифрон. 10de].

Как мы видим, Платон не только ставил желания Бога в зависимость от блага, но даже вообще полагал, что благо и угождение Богу — не связанные друг с другом понятия. Получалось, что благо — это некая автономная сущность, находящаяся над зависимым от нее Богом и влекущая Его к себе.

Кальвин, как и Кларк, при рассмотрении этого вопроса также не на стороне Платона. Он считал, что благо является благом только потому, что оно связано с Богом как со своим источником. И наоборот, зло — это зло, прежде всего, в связи с его осуждением Богом. Так, в «Комментариях на Соборные Послания» можно прочитать: «Поскольку люди имеют обыкновение предаваться злу больше положенного, он (Апостол Иоанн. — Д. М.) осуждает эту извращенную снисходительность, объявляя, что все согрешающие являются злыми и преступниками закона. Ибо вероятно, что тогда были такие, которые смягчали свои пороки подобным образом лести: «Нет ничего удивительного, если мы грешим, потому что мы люди; но есть большая разница между грехом и нечестием». Это легкомысленное оправдание Апостол сейчас рассеивает, когда определяет грех как преступление Божественного закона; ибо его целью было произвести ненависть и ужас по отношению к греху. Слово «грех» звучит легким для некоторых; но нечестие или преступление закона не могут представляться столь легко прощаемыми» [5, р. 182]. Итак, по Кальвину

любой грех — это автоматически нечестие, то есть зло, поскольку он входит в противоречие с Божией волей. Мы видим диаметрально противоположность с Платоном, утверждавшим как раз противоположное: несвязанность данных понятий между собой.

Взгляд Кальвина совпадает с общей точкой зрения большинства христианских конфессий. Таким образом, всемогущество Бога является ключом к пониманию христианской этики. Ни утилитаризм, ни прагматизм, ни эмоционализм не могут дать четкого ответа на вопрос о том, почему что-либо является добром, а что-то другое — злом. Христианство дает четкий ответ: Бог — источник справедливости, и то, чего Он желает, и есть благо. Этот принцип пронизывает Библию. Ни один христианин, например, не скажет, что что-то внешнее заставило Бога создать землю круглой, а не плоской. Именно данное положение христианской догматики дает ответ на практически все вопросы этики, согласно Кларку.

Как мы видим, современная американская апологетика и религиозная этика развиваются самобытным путем, весьма отличным от отечественной мысли. Их разумное взаимовлияние могло бы существенно обогатить имеющиеся религиозно-философские традиции.

Итак, представляется возможным и необходимым заключение следующего порядка. Основной принцип философии Гордона Кларка — строгое следование тезису «*sola Scriptura*», выдвинутому в период Реформации. Все остальные положения своей философии Кларк выводит дедуктивным путем из этой своего рода аксиомы, как он ее сам и называет.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеевко. Общая редакция и статья А. А. Столярова. — М.: Канон +, ОИ «Реабилитация», 2003.
2. Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. — Сергиев Посад.: Патриарший издательско-полиграфический центр, 2002.
3. Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. — М.: Библейско-богословский институт Св. Апостола Андрея, 1996.
4. Платон. Диалоги. — М.: «Мысль», 1986.
5. Calvin J. Commentaries on the Catholic Epistles. — Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
6. Clark G. H. Beegle on the Bible: A Review Article // Journal of the Evangelical Theological Society. — Wheaton, 1977. — September. Vol. 20.
7. Clark G. H. Bible as Truth, The // The Trinity Review. — Unicoi, TN.: The Trinity Foundation, December 2008. Number 280.
8. Clark G. H. Christian View of Men and Things, A (3rd ed.). — Unicoi, TN.: The Trinity Foundation, 1998.
9. Clark G. H. Cosmological Argument, The // The Trinity Review. — Unicoi, TN.: The Trinity Foundation, September 1970.
10. Clark G. H. Essays on Ethics and Politics. — Jefferson, Md.: The Trinity Foundation, 1992.

11. Clark G. H. Holy Scripture // The Trinity Review. — Unicoi, TN.: The Trinity Foundation, 2011. Number 301 (2). August.
12. Clark G. H. Protestant World-View, A // The Trinity Review. — Unicoi, TN.: The Trinity Foundation, April — May 1979.
13. Clark G. H. Reformed Faith and the Westminster Confession, The // The Trinity Review. — Unicoi, TN.: The Trinity Foundation, 2009. — May –June. No. 284–285.
14. Clark G. H. Religion, Reason, and Revelation. — Unicoi, TN: The Trinity Foundation, 1995.
15. Crampton W. G. Does the Bible Contain Paradox? // The Trinity Review. Unicoi, TN: The Trinity Foundation, 1990. — November — December.
16. Hoeksema H. The Clark — Van Til Controversy // The Trinity Review. Unicoi, TN: The Trinity Foundation — November — December 2005. Number 249.
17. Robbins J. W. America's Augustine: Gordon Haddon Clark // The Trinity Review. — Unicoi, TN: The Trinity Foundation — April 1985. — Special Issue.
18. Robbins J. R. Introduction to Gordon H. Clark, An // The Trinity Review. Unicoi, TN: The Trinity Foundation, 1993. — July — August.
19. Sellers J. Theological Ethics. — New York: Macmillan, 1966.
20. Westminster Confession of Faith. — Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

АРГУМЕНТ ОТ ДИЗАЙНА В «БОЙЛЕВСКИХ ЛЕКЦИЯХ» РИЧАРДА БЕНТЛИ**

Автор статьи исследует ту стадию развития телеологического аргумента (аргумента от дизайна), которая очень мало изучена в сравнении с его классической эпохой XVIII–XIX вв. Рассматривается развитие телеологического аргумента богословом и филологом Ричардом Бентли в «Бойлевских лекциях» в 1692 г. Данный аргумент является одним из самых убедительных доказательств существования разумного замысла и известен, в первую очередь, благодаря сочинению У. Пейли «Естественная теология» (1800). Однако основа для современных изысканий в этой области была заложена в эпоху научной революции XVII в. английским натурфилософом Робертом Бойлем. Автор ставит вопрос о преемственности между очень наглядным опровержением натурализма у практически забытого Бентли и знаменитыми аналогиями у Ж.-Ж. Руссо и Ф. Хойла.

Ключевые слова: натурфилософия, естественная теология, телеологический аргумент, аргумент от дизайна, разумный замысел, христианство, Роберт Бойль, Ричард Бентли.

I. A. Koshelev

The Argument from Design in Boyle's Lectures by Richard Bentley

The article deals with the development of the teleological argument (the argument from design) by a theologian and a philosopher Richard Bentley at Boyle's lectures delivered in 1692. This argument, being one of the most convincing proofs for the intelligent design, is mostly known due to a famous work *Natural Theology* by William Paley. But the foundation for the modern research in the area was laid during the age of the Scientific Revolution of the 17th century by an Anglo-Irish natural philosopher Robert Boyle and his followers. The author brings an issue of the continuity between refutation of naturalism by forgotten Bentley and famous analogies by J.-J. Rousseau and F. Hoyle.

Keywords: philosophy of nature, natural theology, teleological argument, argument from design, rational design, Christianity, Robert Boyle, Richard Bentley.

* Кошелев Игорь Александрович — старший программист тестирования I категории, ООО «Поисковый портал «Спутник», igor.a.koshelev@yandex.ru.

** Статья написана при поддержке РГНФ, грант «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность», № 15-03-00211.

Физико-телеологический аргумент, аргумент от замысла или от дизайна, представляющий собой заключение от упорядоченности, гармоничности и целесообразности мира к предположению о наличии разумного Создателя, является, как очень хорошо известно, одним из самых убедительных обоснований существования Бога, что признал даже гиперкритический по отношению к «физикотеологии» Кант: «Это доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент. Он побуждает к изучению природы, так же как он сам получает отсюда свое начало и черпает все новые силы. Он вносит цели и намерения туда, где наше наблюдение само не обнаружило бы их, и расширяет наши знания о природе, руководствуясь особым единством, принцип которого находится вне природы. В свою очередь эти знания влияют на свою причину, а именно на вызвавшую их идею, и придают вере в высшего творца силу неодолимого убеждения».

Поэтому было бы не только печально, но и совершенно напрасно пытаться умалить значение этого доказательства» [3, с. 375]. Не менее известно, что этот аргумент получил классическую формулировку у англиканского теолога Уильяму Пейли в его знаменитой работе «Естественная теология» (1800). Менее, но также достаточно известно, что он был разработан еще в античности, хотя философы той эпохи (Платон, стоики и др.) не представляют еще теистическое мировоззрение в полном смысле этого слова, постоянно колеблясь между теистическими и пантеистическими трактовками.

Лучше известно, что определенный «прорыв» в этой области был сделан раннехристианскими апологетами и Отцами Церкви — Оригеном, Афанасием Великим, Августином, Иоанном Дамаскином (VIII в.). Так, последний в «Точном изложении православной веры» писал: «Что есть устроившее то, что на небе, и что на земле, и что [движется] по воздуху, и что [живет] под водою, а еще более, в сравнении с этим, небо и землю, и воздух, и природу как огня, так и воды? Что соединило это и разделило? Что привело это в движение и движет беспрестанно и беспрепятственно? Разве не Художник этого и во все вложивший основание, по которому вселенная и идет своим путем, и управляется? Но кто Художник этого? Разве не Тот, Кто создал это и привел в бытие? Потому что мы не дадим такого рода силы случаю. Ибо пусть принадлежит случаю происхождение, а кому — устроение? Если угодно, предоставим случаю и это. Кому же — соблюдение и охранение законов, сообразно с которыми это сначала осуществилось? Разумеется, другому, кроме случая. Но что другое это есть, если не Бог?» [2, с. 35]

Известность, можно сказать, каноническую телеологический аргумент получил благодаря Фоме Аквинскому (ок. 1225–1274), который сформулировал знаменитые «пять путей» — аргументов в пользу существования Бога. Аргумент от дизайна в его интерпретации выглядит следующим образом: «Пятый путь исходит из управления миром. В самом деле, мы видим, что вещи, лишенные познавательной способности, а именно природные тела, действуют ради некоторой цели, и это очевидно из того, что они всегда или почти всегда действуют одним и тем же образом так, что стремятся к достижению наилучшего результата. Отсюда ясно, что они достигают своей цели не случайно, но по замыслу».

Однако то, у чего нет познавательной способности, может стремиться к цели только в том случае, если оно направляется кем-то обладающим знанием и мышлением, как стрела направляется в цель лучником. Следовательно, существует некоторое мыслящее существо, которым все природные вещи направляются к своей цели; и его мы называем Богом» [6, с. 27]. Фактически в XVIII столетии — в эпоху, непосредственно предшествовавшую «диссертации» Пейли (см. выше) — был сформирован лишь новый аналогический ряд (вполне в соответствии с «научно-техническим прогрессом»): Бога сравнивали теперь уже не с лучником, а с механиком (ср. хотя бы рассуждения Вольтера), запустившим часовое устройство мира в соответствии со Своими точными знаниями о его предназначении.

Значительно менее заполнена лакуна наших знаний на отрезке между Фомой Аквинским и Веком Просвещения, которому предшествовало формирование той картины мира, которую в следующее столетие догматизировали. Именно одной из линий разработки телеологического аргумента — в традиции британской теологии и естествознания — и посвящено настоящее изыскание.

В ходе научной революции XVII в. возникла та механистическая картина мира, в которой последний уподоблялся раз и навсегда созданному механизму, а все процессы, включая и те, которые происходят в живых организмах, сводились исключительно к механическому перемещению. Однако сам по себе механистический материализм не был способен ни обнаружить источник этого движения, ни объяснить конечные причины всего сущего. Ответ на эти вопросы предлагал аргумент от дизайнера, убежденным сторонником которого был английский натурфилософ и богослов Роберт Бойль (1627–1691), убежденный в том, что механистическая философия является союзником религии.

Для большинства наших соотечественников имя Роберта Бойля ассоциируется, прежде всего, с законом Бойля-Мариотта, известного еще из школьного курса физики. Те, кто занимается историей науки, знают о Бойле как натурфилософе, который способствовал становлению химии как самостоятельной научной дисциплины, а также исследовал свойства воздуха и изложил основы корпускулярной теории строения вещества. Однако, по понятным причинам, долгое время у нас в стране практически игнорировался тот факт, что Бойль также был известным богословом, который способствовал распространению христианской веры, жертвуя немало средств на переводы Библии и миссионерскую деятельность. До недавнего времени этой стороне деятельности Бойля практически не уделялось внимания в отечественных публикациях, если не считать кратких упоминаний в биографических статьях, а также работах, посвященных истории химии — естественно, с оговорками о «противоречии» между наукой и верой Бойля. А единственная его философско-богословская работа в переводе на русский язык — «Размышления об одной теологической дистинкции» — была опубликована лишь в 2013 г. [см. 1]

Роберт Бойль (эти и другие данные о нем приведены по [5]) родился 25 января 1627 г. в графстве Уотерфорд в Ирландии. Он был седьмым, младшим сыном и четырнадцатым ребенком в семье Ричарда Бойля, графа Коркского — одного из влиятельнейших и богатейших ирландских аристократов. Получив начальное образование в Итонском колледже, а затем дома под руководством

гувернеров, Роберт, вместе с братом Френсисом и наставником, отправился для продолжения образования на европейский континент, где во время своего пребывания в Женеве пережил обращение от формальной религиозности к искренней вере. После возвращения в Ирландию Бойль написал несколько духовно-нравственных трактатов, а в 1654 г., переселившись в Оксфорд, занялся экспериментальными исследованиями в области физики и химии. По мнению английского историка Генри Галлама (1777–1859) [11, р. 322], после лорда Бэкона ни один англичанин, живший в XVII в., не заслужил такой высокой репутации в области экспериментальной философии, как Роберт Бойль.

Его занятия натурфилософией служили одной цели — прославлению Творца через изучение Его творения. «Для Бойля наука и теология полностью дополняли друг друга», — утверждает наиболее авторитетный биограф Бойля Майкл Хантер [14, р. 254]. По мнению Маргрет Ослер [18, р. 189], именно перспектива обнаружить разумный замысел в природе была одна из основных мотивов его натурфилософских исследований.

Целеполагающий замысел в творении, т. е. телеологическое доказательство существования Бога, Бойль считал основным положением естественной теологии. Именно этому и посвящена одна из его последних работ — «Трактат о конечных причинах естественных вещей, в котором исследуется, с какими предостережениями натурфилософ должен (и должен ли вообще) их признавать» («A Disquisition about the Final Causes of Natural Things Wherein It Is Inquir'd, Whether, and (If at All) with What Cautions a Naturalist Should Admit Them?»), написанная в 1677 г. и опубликованная в 1688 г., за три года до смерти автора. По мнению Т. Шанахана, произведение было наиболее обстоятельным исследованием данного вопроса среди всех трудов, опубликованных в XVII в [20, р. 177].

Вопрос о существовании конечных причин Бойль считает крайне важным: если таковые существуют, то, пренебрегая ими, мы не только лишаемся возможности понять назначение вещей, но и рискуем оказаться неблагодарными по отношению к Творцу. Бойль опровергает доводы, с одной стороны, эпикурейцев, утверждающих, что мир возник благодаря случаю и, следовательно, у вещей не может быть ни причин, ни целей (данную точку зрения Бойль вообще не считает заслуживающей внимания), и, с другой стороны, картезианцев, считающих, что конечные причины, хотя и имеют место, но недоступны человеческому пониманию. Он считает, что невозможно, наблюдая окружающий мир, отрицать, что все существующее свидетельствует о наличии замысла и цели. В качестве примера Бойль приводит глаз человека (и животного), сконструированный чудным образом и, очевидно, предназначенный для того, чтобы быть органом зрения, и намного более чудное свидетельство мастерства Творца, нежели солнце.

Бойль особо подчеркивает роль Откровения, которое указывает на цели творения. Отказ от рассмотрения конечных причин Бойль считает оскорбительным по отношению к Богу, который создал весь мир для Своей славы. «Созерцание небес, которые столь очевидно “проповедуют славу Божию” (Пс. 18:1), побуждает людей воздать Ему хвалу и возблагодарить за те блага, которые мы через них получаем» [7, р. 403].

Как уже было отмечено, работа Бойля является наиболее детальным исследованием данного вопроса на момент своего написания. Бойль продолжает традицию телеологического доказательства существования Бога: наличие разумного замысла и, соответственно, Творца, демонстрируется в результате наблюдения и исследования окружающего мира, что, по мнению Бойля, является нравственным долгом натурфилософа.

Бойль, унаследовавший значительное состояние, завещал очень хорошую по тем временам ежегодную сумму в 50 фунтов стерлингов для финансирования публичных лекций и проповедей в защиту христианской веры (известны как «Бойлевские лекции»), которые продолжались с перерывами до начала прошлого века и затем возобновились в 2004 г. Первым проповедником назначенный Бойлем совет попечителей избрал дьякона Ричарда Бентли (1662–1742), филолога и ученого критика, будущего главы Тринити-колледжа в Кембриджском университете.

Ричард Бентли родился 27 января 1662 г. в Ультоне, графство Западный Йоркшир, учился в грамматической школе в Уэйкфилде, а затем — в Кембриджском университете. В 1690 г. Бентли был рукоположен в дьяконы, а через два года — в пресвитеры. В 1693 г. он был назначен хранителем Королевской библиотеки, а в 1700 г., через год после того, как стал доктором богословия, возглавил Тринити-колледж. В результате происков недоброжелателей, недовольных его административными реформами, в 1718 г. Бентли лишился ученых званий и, хотя через шесть лет они были восстановлены, но нападки на него и судебные процессы продолжались еще долгое время — в общей сложности около тридцати лет [см. 16].

Как филолог и знаток античности, Бентли стал знаменитостью благодаря своей работе «*Epistola ad Joannum Millium*» (1691); также он был известен и как апологет христианства, чьи сочинения были переведены на многие языки. Не занимаясь самостоятельно естественнонаучными исследованиями, Бентли всячески способствовал популяризации науки и, в частности, основал астрономическую обсерваторию в Кембридже [8, p. 176].

Есть основания предполагать, что на выбор первого лектора мог повлиять Исаак Ньютон, к которому Бентли обратился за помощью [4, с. 98] (ссылка на ньютоновские «Математические начала натуральной философии» («*Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*»), опубликованные на латыни всего лишь за пять лет до начала лекций Бентли, была одной из наиболее заметных ее составляющих). В процессе их переписки Бентли выяснил мнение Ньютона, согласно которому расположение планет относительно друг друга и, прежде всего, солнца, наглядно демонстрирует невозможность случайного возникновения солнечной системы [15]. Более того, Ньютон полагал, что астрономия убедительнее свидетельствует о наличии замысла, нежели устройство животных и растений [10, p. 317]. И, тем не менее, вопрос о природе внешнего воздействия Ньютон оставлял на усмотрение своих читателей. Бентли же, устранив данную неопределенность, встроил тему гравитации в свою телеологическую схему [12, p. 102].

Бентли прочитал восемь лекций-проповедей с опровержением атеизма в период с 7 марта по 5 декабря 1692 г., которые были изданы через два

года под названием «Глупость и иррациональность атеизма» («The Folly and Unreasonableness of Atheism»). До конца столетия книга выдержала четыре издания. Хотя Бентли, как правило, не называет в своих проповедях конкретных имен, опровергаемый им атеизм ассоциировался у него, в первую очередь, с английским философом-материалистом Томасом Гоббсом (1588–1679) [8, p. 177].

Дискутируя как с античными, так и современными ему материалистами, Бентли использует натурфилософские аргументы. Однако, по мнению Кристофера Кенни, автора диссертации, посвященной британской теологии и натурфилософии XVII–XVIII вв., практически все исследователи делали упор исключительно на «ньютоновскую составляющую» лекций [16, p. 128] («ньютоновскими проповедями» иногда называют седьмую и восьмую проповеди, построенные на идеях Ньютона), игнорируя значительную часть натурфилософской аргументации,

Первая проповедь Бентли «Глупость атеизма и того, что называется деизмом в отношении к настоящей жизни» затрагивала, в основном, роль религии в обществе и практически полностью игнорировалась исследователями его деятельности и лекций. Вторая проповедь, озаглавленная «Материя и движение не могут думать, или Опровержение атеизма, исходящее из способностей души», была посвящена критике материализма. Проповеди с третьей по пятую посвящены аргументу от дизайна на основании строения человеческого тела, а последние три, под общим заглавием «Опровержение атеизма из происхождения и устройства мира» — всей Вселенной. Таким образом, непосредственно теме аргумента от Божественного дизайна были посвящены шесть проповедей Бентли, которые условно можно разделить на две группы.

Первую группу проповедей Бентли начинает с опровержения утверждения атеистов о том, что, поскольку у людей отсутствует врожденное понятие о Боге, то это свидетельствует против Его существования. Таким образом, их собственное неверие делается аргументом в пользу самого себя [9, p. 23]. На это Бентли отвечает: Бог дал человеку естественный свет и разум, а также здравый смысл, благодаря которым нам открывается Его бытие. Более того, врожденное знание о Боге сделало бы веру в Него совершенно необходимой и лишило бы ее всякой добродетельности, а человека — свободы воли.

Далее Бентли раскрывает основную суть расхождений между атеистами и христианами [9, p. 24]. И те, и другие признают, что тела человека и животных приспособлены для различных функций, однако христиане видят в этом свидетельство о разумном замысле и мудром Творце, атеисты же — слепой случай. Бентли отвечает на их возражения против разумного замысла.

Атеисты утверждают, что тело человека не является продуктом разумного дизайна, поскольку Творец в Своей благодати и мудрости наделил бы его большим количеством чувств, нежели пять или, по крайней мере, довел бы их до совершенства. Однако атеисты не в состоянии доказать, что другие чувства вообще существуют и что тело способно их иметь. Что же касается степеней тех чувств, которые имеются, они совершенны настолько, насколько нам требуется для их использования, в противном случае они были бы не благословением, а проклятием.

Другое возражение, касающееся боли, страдания и смерти, заслуживает более детального рассмотрения, поскольку счастье для атеиста заключается именно в телесных удовольствиях, а потому для них нет ничего страшнее боли, приступа болезни, а смерть — это самая ужасная вещь в мире [9, р. 26].

Бентли начинает со слов Апостола Павла: «*А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?»*» (Рим 9: 20). Христианство объясняет несовершенство и немощ наших тел грехопадением прародителей, после которого в мир вошли смерть и болезни. Для верующего телесные проблемы не столь страшны, как для атеиста, ибо он верит, что наше нынешнее состояние служит нам к большему благу, нежели абсолютные здоровье и безопасность, столь желаемые атеистом, которые помогали бы забывать Бога. Болезни и страдания напоминают нам, где наши настоящие обитатели. Кроме того, нередко они являются следствием наших же злоупотреблений. Что же касается краткости жизни, то атеисты все равно жаловались бы на нее, даже если бы мы жили во много раз дольше, ибо даже тысяча лет — это ничто по сравнению с вечностью, которую атеист так боится и которую ждут христиане: «*Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие*» (1 Кор 15: 53).

Впрочем, как показывает Бентли, сами атеисты не соглашаются друг с другом в вопросе о происхождении человека. Одни считают, что он существовал вечно, другие — что у него было начало. Последние, в свою очередь, также не могут согласиться между собой относительно того, что послужило этому началу или же имел место слепой случай. Бентли же отвечает им, что самопроизвольное зарождение живого организма, ни подтверждаемое наблюдением, ни обосновываемое разумными доводами, просто не могло иметь места (с. 34) и, к тому же, опровергается экспериментами [9, р. 39]. «Таким образом, — заключает Бентли, — мы убедительно продемонстрировали, что все виды живых существ, каждое крохотное насекомое и даже трава в поле возвышает свой голос против атеизма и провозглашает необходимость сверхъестественного творения» [9, р. 41].

Бентли делает интересный вывод: так называемый «случай», по его мнению, — лишь плод нашего воображения; говоря о том, что нечто произошло случайно, мы лишь тем самым приписываем случаю то, что имеет под собой реальные причины, которые мы просто игнорируем или отрицаем — точно так же, как делали древние, приписывая все судьбе или фортуне [9, р. 44]. Именно поэтому объяснять происхождение человека случайностью на самом деле означает уходить от рассмотрения подлинных причин: точно так же можно было бы допустить возможность случайного появления текста «Энеиды» Вергилия из разбросанных наугад букв алфавита [9, р. 49].

Вторую группу проповедей, посвященную демонстрации разумного замысла во Вселенной, Бентли также начинает с анализа возражений атеистов. Во-первых, он обосновывает невозможность существования Земли, Солнца и других планет вечно: если и допустить бесконечную цепочку событий в будущем, то утверждение об отсутствии начальной точки во времени абсурдно: бесконечность не может быть направлена в прошлое [9, р. 58]. Далее, он возражает атеистам, которые утверждают, что мир должен существовать вечно

потому, что не мог быть сотворен из ничего. Если исключить любые внешние причины, то атеисты, утверждает Бентли, совершенно правы: ничто не может породить нечто из самого себя, материя не возникает сама по себе из небытия [9, р. 4961]. Однако христиане не утверждают, что мир из ничего был создан ничем — он был создан вечным и всемогущим Богом-Творцом, Который и является причиной бытия.

В двух последних лекциях Бентли не ограничился опровержением атеистов, но развил космологические идеи Ньютона, изложенные в *Principia*. Особенно важной для него является тема гравитации [9, р. 64], которую он считает важнейшим феноменом всех физических тел.

Исходя из того, что большая часть Вселенной — это пустота, Бентли деоает вывод, что хаос, из которого, как утверждают атеисты, в результате постоянного движения возникли небесные тела, представлял бы собой множество мельчайших частиц, находящихся друг от друга на столь значительном расстоянии, что их произвольное столкновение, сформировавшее огромные небесные тела, было бы абсолютно невозможным. Бентли утверждает, что взаимное притяжение тел не является чем-то врожденным и изначально свойственным материи [9, р. 68], и может быть сообщено ей лишь извне. И даже если допустить, что начальные частицы находились в движении (для чего нет никаких оснований), их столкновение было бы намного менее вероятным, нежели столкновение двух кораблей без руля и без моряков, помещенных в Тихом или Атлантическом океане как можно дальше друг от друга.

Возникновение Вселенной, всех небесных тел, испытывающих взаимное притяжение, и их вращение по орбитам возможно лишь благодаря целенаправленному воздействию извне. И это, по мнению Бентли, является серьезным аргументом в пользу существования разумного Творца.

Точно так же, как и Бойль, который в своем трактате о конечных причинах называет необоснованным утверждение о том, что все небесные тела были созданы исключительно для блага человека [7, р. 420], Бентли считает, что у них может быть совершенно иное предназначение, нежели служить объектом рассмотрения через телескоп [9, р. 76]. Он допускает, что на других планетах также могут быть разумные обитатели, как и на Земле.

Бентли рассуждает о природе Солнца, дающего свет и тепло, без которых на Земле жизнь была бы невозможна. Нет никаких причин для того, чтобы оно по своей природе ничем не отличалось от всех остальных планет, которые вращаются вокруг него. Земля же расположена от него на самом оптимальном расстоянии: если бы она была ближе, как Меркурий, то вода в океанах закипела бы и испарилась, а все живое стorerело бы, как в раскаленной печи; если бы находилась от Солнца на расстоянии Сатурна, то все бы на ней замерзло, и жизнь также была бы невозможна. Всё это, как и вращение Земли вокруг своей оси, благодаря чему день сменяется ночью, тоже является свидетельством промысла мудрого и благого Творца [9, р. 77–79].

В заключение своих проповедей Бентли делает вывод: все существующее свидетельствует об удивительном замысле Творца, Который не может быть никем иным, как вечным и всемогущим Богом, Который «*премудростью основал землю, небеса утвердил разумом*» (Прит. 3:19).

Как пишет С. Г. Кара-Мурза, «проповеди Бентли имели потрясающий успех и нанесли сильный удар по позиции атеистов» [4, с. 98], что подтверждается мнением, высказанным биографом Бентли Дж. Монком: «Успех, с которым Бентли разбирает аргументацию атеистов, опровергает их доводы и демонстрирует их заблуждения, никогда не был превзойден за всю историю подобных дискуссий» [17, р. 39]. Блестящая аргументация Бентли была воспроизведена в последующие столетия. Так, французский философ и мыслитель эпохи Просвещения Жан-Жак Руссо (1712–1778) в разделе «Исповедание веры Савойского викария» (1762) своего педагогического произведения «Эмиль, или О воспитании» почти дословно повторяет довод Бентли о невозможности случайного появления текста «Энеиды» Вергилия из разбросанных наугад букв алфавита: «Если бы кто-нибудь мне сказал, что брошенные наугад типографские литеры сами собой сложились бы в полный текст “Энеиды”, я не ступил бы ни шагу, чтобы это проверить» [19, р. 573]. В связи с этим возникает вопрос: не мог ли Руссо заимствовать у Бентли это замечательное по наглядности сравнение? Ещё одна, весьма популярная аналогия появилось уже в XX в. у британского астрофизика Фреда Хойла (1915–2001), сравнившего возможность случайного зарождения жизни с кучей металлолома, превратившейся в «Боинг-747» в результате налетевшего вихря [13, р. 105].

Можно сказать, что проповеди Бентли, прочитанные на исходе XVII в., явились не только продолжением, но и своеобразным подведением итогов телеологических изысканий английских натурфилософов эпохи научной революции, начатых Робертом Бойлем, завершив построение основания для апологетической аргументации последующих трех столетий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апполонов А. Роберт Бойль. Размышления об одной теологической дистинкции (предисловие к публикации) // Научный информационно-аналитический, культурно-просветительный журнал «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом». — 2013 — № 1 — С. 150–154.
2. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. — М., Издательство Сретенского монастыря, 2003.
3. Кант И. Критика чистого разума — М.: Мысль, 1994.
4. Кара-Мурза С. Г. Кризисное обществоведение. Часть первая. Курс лекций. — М.: Центр проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования, 2011.
5. Кошелев И. А. Аргумент от Божественного дизайна в английской натурфилософии XVII века // Вестник ПСТГУ, 2014 — № 55 (5). — С. 107–120.
6. Фома Аквинский. Сумма теологии, I.2.3 / Пер. А. В. Аполлонова (с некоторыми изменениями). — М., 2006.
7. The Works of the Honorable Robert Boyle. / Ed. by Thomas Birch. London, 1772. — Vol. V (A Disquisition about the Final Causes of Natural Things).
8. Dahn John J. Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures. — Church History — June 1970 — Vol. 39 — No. 2.

9. A Defence of Natural and Revealed Religion: Being a Collection of the Sermons Preached at the Lecture founded by the Honourable Robert Boyle, Esq; (from the year 1691 to the year 1732.) With the Additions and Amendments of the several Authors, and General Indexes. — In three volumes. — London, 1739. — Vol. I.

10. Guerlac H., Jacob M. C. Bentley, Newton, and Providence: The Boyle Lectures Once More // *Journal of the History of Ideas* — Jul.-Sep., 1969 — Vol. 30 — No. 3.

11. Hallam H. Introduction to the Literature of Europe in the Fifteenth, Sixteenth, and Seventeenth Centuries. — New York: A. C. Armstrong and Son, 1894 — Four Volumes in Two. — Vols.III, IV.

12. Haugen K. L. Richard Bentley: Poetry and Enlightenment. — Harvard, Harvard University Press, 2011.

13. Hoyle Fred. «Hoyle on evolution» // *Nature* — Vol. 294 — No. 5837 (November 12, 1981).

14. Hunter M. Boyle: Between God and Science. Michael Hunter. New Haven and London: — Yale University Press, 2009.

15. Janiak Andrew Newton's Philosophy. — The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.) URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/newton-philosophy/> (дата обращения: 27.08.2014).

16. Kenny Christopher Joseph. Theology and Natural Philosophy in Late Seventeenth and Early Eighteenth-Century Britain — PhD thesis. — The University of Leeds, 1996.

17. Monk J. H. The Life of Richard Bentley, D. D. — London: J. G. & F. Rivington, 1833.

18. Osler M. J. The intellectual sources of Robert Boyle's philosophy of nature: Gassendy's voluntarism, and Boyle's physico-theological project in Kroll R. W. F., Ashcraft R., Zagorin P. (editors), *Philosophy, Science, and Religion in England, 1640–1700*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

19. Rousseau J. J. Oeuvres Completes de J. J. Rousseau avec des notes historiques. Tome Deuxième — Paris: Edité par Chez Furne, 1835.

20. Shanahan T. Teleological Reasoning in Boyle's Disquisition about Final Causes, in *Robert Boyle Reconsidered*, ed. by M. Hunter — Cambridge: Cambridge University press, 1994.

ИМИТАЦИОННЫЕ ПРАКТИКИ В СВЕТЕ ТЕОРИИ НАРРАТИВНОГО «Я» Д. ДЕННЕТА

Статья представляет собой попытку решения проблемы имитации на основе нарративной концепции человеческого «Я» Д. Деннета, которая связывает формирование структуры сознания (и его центра в лице Эго) с механизмами социальной идентификации, в которых имитационные практики играют определяющую роль. Обосновывается взаимосвязь между социально обусловленным «нарративным Я» и избирательностью данным «Я» имитационных практик. Предлагается также формула «нейтрально-положительной конгруэнтности» имитационного действия «нарративному Я», основанная на импульсивной природе идей: имитационный ответ будет иметь место, если такое действие не вступает в противоречие с «ощущением» Я.

V. N. Pronkin

Imitation practice in light of the theory of narrative «I» by D. Dennet

The article is an attempt to solve the problem of imitation based on the concept of the narrative human «Self» by D. Dennet. The concept links the formation of the structure of consciousness (and its center as Ego) with the mechanisms of social identification in which imitation practice play a decisive role. The article shows the link between social «narrative Self» and selectivity of simulation practices by «Self». It is also proposed the formula of «neutral-positive congruence» of imitating actions to «narrative Self», based on impulsive nature of ideas: the imitating action will take place if it is not in conflict with the «feeling» of the «Self».

Одной из самых многообещающих теорий индивидуального сознания, которая появилась во второй половине 20-го столетия, была идея Я как нарратива. В известной работе, опубликованной в 1992, Даниэль Деннетт утверждает, что наше Я — это не вещь или субстанция; оно, скорее больше похоже на «центр притяжения.» [5]. У центра протяжения есть определенная реальность, но не потому что это — объект, на который мы можем указать — это не физическая реальность. Скорее у центра притяжения есть реальность в пределах системы объяснения. Такой центр неизбежен в некоторых областях объяснения. Мы просто не можем полностью объяснить без этой идеи, или, по крайней мере,

* Пронькин Виктор Николаевич — первый зам. генерального директора Фонда поддержки социальных инноваций «Вольное Дело», г. Москва.

подобной идеи, почему, например, стул падает. Для Деннетта наше Я — это тоже объясняющая реальность:

«Самость, по Деннету, — это человеческое бытие, сплетенное из нарративных веревок. Мы рисуем самих себя и других людей с помощью наших собственных и произведенных другими людьми дискурсов, собирая их в более или менее когерентный узел. Привычная идея Я, как реального и единого агента или центра, вполне уместна и полезна для психологических, социальных и классификационных целей, то есть имеет только прагматический, но не теоретический статус» [3, с. 181–182].

Наше Я — центр системы рассказов, которые выдвигают на первый план человека в качестве главного героя. В созидании смысла нашей жизни мы не можем без такого центра обойтись. Наше Я — это центр притяжения в тех историях, которые мы рассказываем о нас самих. Наше Я основано на рассказе.

Философские аргументы в пользу нарративного Я в значительной степени концептуальны.

«В эволюционистской метафизике Деннета сознание лишается «постоянной прописки» на площади уникального внутреннего мира субъекта и получает, так сказать, «планетарное гражданство», растворяясь в функционировании различного рода «машин», работающих в природе, в языке, социальности, культуре и в находящейся «нигде» Информационной Диаспоре. В своей гипотезе Деннет не заходит так далеко, чтобы говорить о «глобальном сознании». Однако не отменяет идею, что благодаря языку и другим семиотическим системам *сознание отдельного человека встроено в такую мировую систему коммуникации и информации*, которая, включая его в свои сети, дает возможность обрести индивиду свой неповторимый «центр нарративной гравитации». Более того, он предлагает посмотреть на *homo sapiens* как на «нейроны Земли» [3, с. 390].

То, к чему мы обращаемся, когда используем слово «Я», является коллекцией значений того, кем мы являемся. Эти значения создаются главным образом через различные истории. Мы могли бы быть в состоянии обладать различным опытом и иметь различные воспоминания, но у этого опыта и этих воспоминаний нет смысла, пока они не помещены в форму рассказа. Посредством историй мы конструируем значения того, чем мы являемся, мы объединяемся друг с другом и с нашей окружающей средой, и мы намечаем направление, в котором мы движемся. Если значение создается через истории, и если наше Я есть коллекция значений, тогда наше Я конституируется посредством рассказывания историй.

Идея, что наше Я конституируется через истории, которые мы рассказываем о самих себе, получила определенную эмпирическую поддержку. Дж. Бикл, философ и нейробиолог, обнаружил, что во время молчаливой внутренней речи (когда мы разговариваем сами с собой в своей голове), активными оказываются области, связанные и с языковым производством, и с пониманием. Таким образом, люди одновременно и производят, и понимают свои собственные речевые акты. Мы не просто говорим, чтобы сделать себя понятным другим, но мы говорим, чтобы сделать себя понятным самим себе. Он осторожно пред-

полагает, что такое исследование обнаруживает «эмпирическое доказательство нарративной концепции нашего Я» [4, с. 195–208].

Полагание нарративного Я не обязательно означает, что у нас есть всесторонние и объединенные жизнеописания, к которым мы сознательно обращаемся за руководством и осмыслением. Действительно, некоторые люди могут чувствовать, что их жизнь является просто последовательностью разрозненных эпизодов. Они не чувствуют, что есть какая-то история, объединяющая их прошлое Я с их сегодняшним Я каким-либо имеющим значение способом. Они сомневаются, что у многих людей есть грандиозные взаимосвязанные истории, которые связывают несоизмеримые моменты их жизней.

Они, вероятно, правы относительно недостатка в опыте ясного, единого и сознательного нарратива человеческой жизни. Но, в то же время, существует и немало свидетельств в пользу нарративной концепции нашего Я. Объясняя нашу жизнь как серию несвязанных между собой эпизодов, мы тем самым создаем ткань единой истории, как это делают и другие люди. Такой подход к своему Я также является вполне реальной историей; действительно, это — история об отсутствии истории. Кажется трудным поверить, что даже тот, кто живет одним мгновением настоящего, смог бы ориентироваться в мире без хотя бы частичного ощущения того, как прошлое влияет на будущее. Было бы невозможно объяснить сохраняющуюся в нашей жизни силу надежды без своего рода повествования, хотя и сознательно недоработанного настолько, насколько недоработанным может быть рассказ. То, что мы храним надежду, имеет значение только внутри истории о нас самих, которая включает в себя прошедшее событие — рождение надежды. Обвинение в тривиальности таких историй не связано с внутренне тривиальной природой текущего действия, основанного на взаимосвязи событий прошлого и планов на будущее. В любое время, когда мы объясняем природу наших действий, мы почти всегда выстраиваем что-то подобное истории, чтобы сообщить нашим действиям смысл.

Д. Деннет называет свой нарративный подход к проблеме «Я» гетерофеноменологическим.

«Литературовед волен описывать воображаемого рассказчика такой новеллы (придуманного референта всех этих «Я», «Меня» в тексте, например, Холдена Коуффилда или Ишмаеля), не задаваясь вопросом, является или нет рассказчик реальным автором, частично автором, создан ли он на основе личности автора или какого иного реального персонажа. Подобным же образом гетерофеноменолог может составлять детальные описания мира гетерофеноменологического субъекта, логически конституированного или придуманного «референта» всех этих «Я», «Меня» в тексте, продуцированном неким (по видимости) человеческим субъектом, и в то же время отстраниться от вопроса, есть ли реально в этом референте какие-нибудь «эго», «субъект» или «душа», к которым относятся эти местоимения. Особая точка зрения субъекта объективно есть экстраполируемая абстракция, о которой много чего может быть сказано, независимо от того, есть или нет у этой точки зрения, так сказать, внутреннее обиталище. Если наш субъект — зомби, точка зрения, которую мы описываем и определяем с помощью гетерофеноменологического метода, является пустой, никем не занятой, можно сказать, что она необитаема (inhabited), но, что интересно, эта ужасная перспектива (а разве она не ужасна?) не имеет очевидного отношения к пользе теории

конструктов. Без сомнения, было бы яснее и понятнее описывать происходящее и в экспериментальном субъекте, и с экспериментальным субъектом (объектом, который мы исследуем) с точки зрения самого субъекта (с точки зрения гетеро-феноменологического субъекта), независимо от того, есть ли он в реальности или нет — как он кажется нам, — что-то такое, что выглядит как бытие обсуждаемого нами субъекта.» [2, с. 207–208].

Сомнение в отношении людей, осмысливающих свою жизнь как единый этический, исторический и характерологический нарратив, вполне обосновано. Более вероятно, что у нас есть различные разрозненные рассказы, и хотя мы должны иногда определить, как эти субнарративы склеиваются вместе, это может быть вовсе не взаимосвязанная, унифицированная история, в которой все части нашей жизни удобно сочетаются друг с другом. У большинства из нас, вероятно, имеются разнообразные рассказы, которые находят свое выражение в разное время. Мы не должны рассматривать наши жизни как унифицированный поиск, где все элементы находят свою комфортабельную нарративную роль, но мы действительно должны примирить субнарративы, когда мы думаем о том, кто мы такие и что мы должны делать. Неопределенное чувство нашего Я, в значительной степени состоящее из ряда частично связанных между собой субнарративов, — это все, что требуется, чтобы нарратив сохранил центральное психологическое значение в человеческой жизни.

Мы вполне обоснованно полагаем, что на самом глубоком уровне наше Я конструируется историями — историями, которые конструируются индивидами внутри сообществ. Есть концептуальные и эмпирические аргументы, поддерживающие идею, что наше Я состоит в значительной степени из историй, которые мы рассказываем о самих себе. Посредством условий повествования — сюжета, описания характеров, темы и так далее — события жизни приобретают свое значение и непрерывность. Нарративы соединяют разрозненные воспоминания, связывают их с эмоциями и порождают смысл.

«Когда анализируем факты, накопленные сегодня в результате проведения широких и разнообразных экспериментов, создается впечатление, что люди часто находятся в заблуждении относительно того, что они делают и как они это делают. Суть не в том, что в экспериментальных ситуациях они прибегают ко лжи, а в том, что им присуще состояние придумывания разного рода вещей; они могут рассказывать красивые сказки, не осознавая их сказочности, заполнять провалы, гадать, спекулировать, подменять наблюдаемые факты их теоретизацией. Люди являются невольными творцами вымыслов, однако говорить, что они делают это бессознательно, значит допустить, что их разговор является — или может стать — объяснением того, как именно это что-то кажется им. Они рассказывают о том, что значит для них решить проблему, принять решение, а поскольку они (по-видимому) искренни, мы готовы допустить, что это так и есть — или должно быть — тем, чем кажется им, но тогда то, что им кажется, оказывается слабым намеком на то, что реально происходит в них» [2, с. 214].

Описав природу «нарративного Я», сейчас возможно перейти к теории имитации. Взятые в целом, предпосылки теоретического представления о природе имитации выглядят следующим образом: во-первых, все идеи действия, включая те идеи, которые приобретены из восприятия действий других, вну-

тренне импульсивны. Во-вторых, не все идеи обладают силой воздействия, и поэтому должен быть процесс, который запрещает некоторые из импульсивных идей. В-третьих, наше Я могло бы быть важным фактором такого запрещения, потому что идеи действий будут сосуществовать с идеями о том, кем мы, как мы полагаем, являемся. В-четвертых, наше Я, в сущности, сконструировано на основе автобиографических рассказов, которые предполагают оценочные элементы. Из этих элементов возможно построить теоретическую структуру для того, чтобы понять, как представления о человеческой жизни вызывают имитационный ответ.

Все эти четыре тезиса выдвинуты при условии, что мы различаем реальное действие и имитацию. Чтобы создать теоретическую структуру, способную объяснить имитацию, мы должны были бы сначала спросить о возможных отношениях между воспринимаемым действием и нарративным Я. Мы можем формализовать эти отношения в терминах конгруэнтности. Процесс имитации связан с восприятием действий другого человека, а восприятие действия (согласно последним исследованиям) связан с формулировкой представления о нашем Я, совершающем то же самое действие. Эта ментальная симуляция нашего Я, совершающего воспринимаемое, может быть или не быть конгруэнтной моей нарративной концепции моего Я. Действительно, есть, по крайней мере, три возможных способа, которыми воспринимаемое действие может быть связано с нарративным Я: (а) воспринимаемое действие другого может сформировать позитивную конгруэнтность нарративному Я; то есть, действие является подходящим тому, кем, как я полагаю, я являюсь; (b) воспринимаемое действие другого может сформировать *нейтральную конгруэнтность* в отношении Я; то есть, воспринимаемое действие может быть безразличным тому, кем, как я считаю, я являюсь; (c) воспринимаемое действие другого может сформировать *отрицательную конгруэнтность* нарративному Я; то есть, действие может вступать в противоречие с тем, кем, как я полагаю, я являюсь.

Теория имитации, которая принимает всерьез связь между действием и восприятием, может быть сформулирована вокруг этих различных способов конгруэнтности. Первый вывод такой теории мог быть следующим: *уже являющаяся импульсивной идея вызывает имитацию, если эта идея конгруэнтна идеям, возникающим из моего нарративного Я*. Как установлено, эта теория могла бы предложить некоторое объяснение того, почему все идеи автоматически не вызывают действие. Отметим, тем не менее, что такая формулировка слишком туманна: означает ли она, что должно быть положительное соответствие между нарративным Я и воспринимаемой идеей? Выдающееся положение тривиальных на вид случаев имитации, с которыми не справляются другие теории имитации, подразумевает, что сдерживающий фактор должен быть менее избирательным. Проще говоря, нельзя запретить все, что испытывает недостаток в положительной связи с нашим Я, потому что многие действия, которые имитируются, кажется, не имеют никакого отношения к нарративному Я — я не подражаю какому-то обороту речи, потому что он связан с моим нарративным Я.

Эти вопросы приводят к следующей формулировке теории имитации: *образцы человеческой деятельности, которые вызывают имитацию, это*

те образцы, что не являются несовместимыми с нарративным Я. При такой формулировке только импульсивные идеи, которые запрещены нарративным Я, обладают отрицательной конгруэнтностью. Если идея будет нейтральна по отношению к нарративному Я, или если будет положительное соответствие, то импульсивная идея вызовет действие. Нарративное Я только запрещает импульсивные действия, которые фундаментально противоположны идентичности Я, сконструированной главными нарративами жизни. Такие идеи человеческих действий приводятся в действие, когда они не являются несовместимыми с теми историями, которые мы рассказываем о себе и о нашем месте внутри сообществ. Отметим отрицательную формулировку «не являются несовместимыми». Теория оформляется негативным способом, потому что она отражает идею о заведомо импульсивной природе идей. Теория не является попыткой объяснить имитационные ответы по существу, так как это не нуждается в объяснении, по крайней мере, не на том уровне, с которым мы имеем дело. Скорее эта теория является попыткой объяснить, почему мы не подражаем некоторым импульсивным идеям.

Такая теория является многообещающей, потому что она имеет дело с нерациональной стороной имитации, с чем-то таким, с чем-то стандартная модель имитации. Кажется, что мы не часто принимаем сознательные решения имитировать, чтобы достичь некоторого следствия. Вместо этого мы просто обнаруживаем себя имитирующими. Случается, что мы никогда не признаем тот факт, что мы имитируем; в других случаях мы понимаем, что имитируем, только после того, как прошло долгое время. Теория нарративного Я показывает, как эта нерациональная имитация происходит (идеи уже оказываются насыщенными имитационной энергией), но она также и объясняет, почему не все действия имитируют. Эта теория также учитывает случаи новой и тривиальной имитации, с которыми стандартная модель, бихевиористская модель и психоаналитическая модель не в состоянии справиться. Мы имитируем тривиальные действия, действия, которые не связаны с более широкими целями, с историями, вызвавшими сильное воздействие в прошлом или с либидозными объектами желания, потому что идеи внутренне импульсивны и они запрещаются только антагонистическими представлениями.

Конечно, функционирование актуальной имитации может быть сложным делом. Не все действия могут легко быть классифицированы как последовательные, не последовательные или нейтральные относительно нарративного Я. Некоторые действия, например, могут быть частично последовательными и частично непоследовательными или нейтральными. Область имитации в таких случаях зависит, возможно, от относительной отчетливости различных аспектов наблюдаемых действий. Если я вижу, что кто-то вытаскивает другого человека из приближающегося автомобиля, то важно, как я классифицирую различные аспекты действия, которое я вижу. «Вытаскивание невинного свидетеля» может быть отклонено как являющееся несовместимым с моим Я и поэтому может быть запрещено. «Спасение жизни» можно считать совместимым и осуществляемым в действии в соответствующее время. Аспектом действия, которое захватывает большую часть внимания, вероятно, будет действие, которое имитируют.

Этот пример со спасением жизни представляет собой другой способ, в котором выполнение действия является сложным делом. В зависимости от осмысления действия, которое воспринимается, имитационное действие также, оказывается, зависит от определенных доступных условий. Я могу видеть, что человек спасает чью-либо жизнь, выталкивая другого человека из приближающегося автомобиля. Это действие может быть совместимым с моим Я, то есть, это может быть действие, которое не отвергается тем, кем, как я считаю, я являюсь. Если нет пешехода, которому угрожает набирающий скорость автомобиль, я неспособен имитировать действие.

Здесь не предполагается, что если я вижу человека, использующего отвертку, то моя идея действия будет заключаться в определенном круговом движении моей правой руки. Идея будет также включать в себя цели действия и инструмент, используемый в действии. Поэтому, чтобы возникла имитация из заведомо импульсивной идеи, должна присутствовать и возможность цели, а также доступность средств, чтобы реализовать эту цель. То есть, импульсивная идея нуждается в доступных условиях, которые позволяли бы и совершить действие и достичь цели. В ответ на сложности имитации теория нарратива могла быть сформулирована следующим образом: восприятия человеческого действия, которые вызывают имитацию, — это, учитывая все обстоятельства, те, которые классифицируются таким образом, что действие не является несовместимым с нарративным Я, и которые существуют внутри доступного контекста, позволяющего имитации иметь место. Сейчас мы можем исследовать только три следующих вопроса: (а) соответствует ли идея нарративного Я как сортирующего механизма феноменологии имитационного ответа?; (б) совместим ли этот тип сортирующего механизма с тем, что мы знаем о психологии и нейробиологии?; (в), что мы должны делать в теми случаями, где имитация имеет место, но которые идут вразрез с нарративной идентичностью? Поскольку мы отвечаем на эти вопросы, то важно помнить о предполагаемой области применения этой нашей нарративной теории имитации. Хотя она может время от времени включать в себя некоторые аспекты других теорий, она предназначена помочь нам понять лишь некоторые виды, а не все виды имитационного действия. Эти три вопроса помогут нам проверить границы этого вида теории и лучше уловить, что она может и не может объяснить.

С феноменологической точки зрения не представляется правильным утверждать, что явный процесс нарративного рассказа совершается до всякой имитации. Мы мыслим идею, а затем автоматически исполняем ее. Мы не имеем идеи действия, мы рассматриваем место этой идеи в наших главных жизненных нарративах, а затем исполняем ее, если мы считаем, что это действие не является несоответствующим нашими жизненными нарративам. Это особенно верно для имитации простых форм поведения и манер — было бы странно думать, что зевок, вызванный чьим-либо зевком, случается потому что, после размышлений, его посчитали «не являющимся несовместимым» с существующими жизненными нарративами. Действительно, когда мы видим исполняемое действие, мы обычно не декламируем в нашем уме наши автобиографические нарративы и затем решаем, исходя из этих нарративов, сходится ли действие с нашими историями. Было бы столь же неправдоподобно утверждать, что

любое имитационное действие происходит в конце процесса рассказывания историй, поскольку тогда следовало бы сказать, что любое имитационное действие происходит в конце анализа средств и целей, как и в «стандартной модели» имитации («стандартной») мы называем модель, идущую из античности и содержащую три главных элемента: описание действий примера, описание результатов действия, и призыв сделать то, что сделал пример).

С точки зрения нейропсихологии также будет неверным утверждение, что имитация следует за процессом внутреннего рассказывания историй, по крайней мере насколько рассказывание историй осуществляется через внутреннюю речь. Исследования нейропсихологов хотя и поддерживают идею нарративного Я, также, кажется, указывают, что связанные со словом, т. е. с рассказыванием историй области мозга имеют некоторый контакт с частями мозга, связанными с формированием действия. Делается вывод, что нарративное Я обычно функционирует только для того, чтобы понять прошлое действие, а не для того, чтобы сформулировать будущее действие. Центры, связанные с языком и пониманием, части мозга, очевидно, важные для нарративного Я, находятся слишком далеко от частей мозга, связанных с восприятием действия и его исполнением. Это, кажется, предполагает, что у производства действия (и у имитации) нет никакой связи с повествованием.

Имитационные практики можно рассматривать как опыт предварительной мобилизации определенных способностей. Условно эти способности можно назвать первичными. Понадобилось бы много времени показать, что процесс рассказывания историй связан с формированием имитационного действия. И с точки зрения феноменологии все выглядит так, словно обычно мы ни в каком смысле не повествуем до имитационных действий. Мы мыслим идею, и она реализуется. В ответ на этот вид феноменологического возражения необходимо добиться большей ясности в том, как нарративное Я может влиять на имитационное действие. Когда мы рассматриваем отношения между нашим Я, нарративом и действием в уме, возможно, было бы более правильным сказать, что жизненные нарративы действуют, чтобы сконструировать наше Я, и именно наше Я имеет значение при формировании действия и имитации. Процесс повествования уже сделал свою работу, выстроив это «чувство» или «ощущение» нашего Я. Автобиографические нарративы все еще играют важную роль при сортировке имитационных ответов, но в таком случае они делают это, создавая ощущение нашего Я, которое и запрещает действия, а не процесс нарративных рассуждений запрещает эти действия непосредственно. Если мы допускаем такой тип посредничества между нарративом, наблюдением и действием, мы можем сохранить всю силу объяснения, предлагаемую теорией нарративного Я, не отвергая феноменологические или нейропсихологические доказательства.

Один способ понять, как автобиографические нарративы влияют на наше Я, состоит в том, чтобы взять в расчет описание сознания как потока идей, которые смешиваются с друг другом. Идея находится под влиянием того, что произошло ранее, и она впоследствии повлияет на то, что произойдет после. Даже при том, что идея не присутствует непосредственно в сознании, ее эффекты сохраняются. Так обстоит дело с любой идеей: ее появление в наших

умах происходит под влиянием того, что происходило ранее, и оно, в свою очередь, влияет на то, что произойдет после. Очевидно, это имеет значение для отношений между нарративом и нашим Я. Даже если жизненный нарратив непосредственно не присутствует в сознании, его следствия сохраняются в нем и влияют на то, что происходит позже.

Но не слишком ли это сильное утверждение, что имитационный ответ обычно основан на соответствии отошедшему на второй план чувству или ощущению нашего Я? Возьмем пример с зевком. Все еще не кажется вероятным предположить, что имитированный зевок представляет собой совпадение действия и отошедшего на второй план чувства или ощущения нашего Я.

«Эти виды медленной чувствительности, подобно искусственной чувствительности термостатов и компьютеров, могут показаться нам всего лишь посредственной имитацией явления, которое действительно имеет значение: это способность ощущать. Быть может, «просто интенциональную систему» можно отличить от «подлинной психики» в зависимости от того, обладает ли рассматриваемый претендент способностью ощущать. Так, что же это такое? «Способности ощущать» никогда не было дано надлежащего определения, но этот термин более или менее стандартно применяют к тому, что представляется в качестве низшей ступени сознания. Возможно, здесь будет желательной воспользоваться стратегией сопоставления способности ощущать с простой «чувствительностью», проявляемой одноклеточными организмами, растениями, бензиномером вашего автомобиля и пленкой в вашем фотоаппарате. Чувствительность вовсе не подразумевает сознания» [1, с. 70].

То есть, оказывается, что имеется широкий диапазон имитированных действий, которые не имеют никакого отношения к даже эфемерному, сконструированному в нарративе нашему Я. Кто-то мог бы также утверждать, что нарративная теория имитации не может приниматься в расчет для самых ранних имитационных ответов. Имитация будет происходить всякий раз, когда заведомо импульсивная идея не конфликтует с нарративным Я. Это очень сильно отличается от утверждения, что имитационное действие обнаруживает себя всякий раз, когда есть положительная связь между идеей и нарративным Я (хотя положительные связи могут также иметь место). Наше Я, построенное посредством автобиографических нарративов, может не иметь никакого отношения ко многим действиям, которые мы наблюдаем. Если бы я консультировался со своим нарративным Я, я, например, не считал бы зевок релевантной проблемой. Поскольку зевок не конфликтует с моим Я, импульсивность идеи выражается в действии. Но дело вовсе не в том, что зевок является важным элементом нашего Я и что я имитирую зевок, потому что есть такая связь. Многие действия просто не имеют никакой опоры в нашем Я и не подвергаются имитационному запрету.

Другое возражение касается тех случаев, когда мы имитируем действия, которые оказываются противоречащими нашему Я. Разве мы иногда не имитируем действия, когда осознанное размышление могло бы отвергнуть эти действия как несовместимые с нашими ценностями? Представим юношу из очень консервативной и весьма уважаемой семьи, который идет служить в морской флот и первое время имитирует непристойный язык своих товари-

щей. Обнаружив себя практикующим такую имитацию, юноша чувствует, что он нарушает свои базовые ценности. Если бы имитация была основана на отошедшем на второй план чувстве нашего Я, то как бы такое было возможно? Если, как в данном случае, существует бессознательная имитация, которая прямо противоречит нашему Я, то тогда это считалось бы доказательствами против теории такого типа. Мы, тем не менее, предпочли бы утверждать, что такого рода суждения нельзя делать слишком поспешно. Важно признать, что мы обычно рассказываем много историй о себе самих, и нет ничего, что гарантировало бы, что эти истории совершенно последовательны. Нет также ничего, что гарантировало бы, что мы будем имитировать положительные примеры, так как мы иногда рассказываем о самих себе и отрицательные истории. Обычно, мы рассказываем и положительные и отрицательные истории о том, кем мы являемся. Наше я, как ранее указывалось, не является унитарной, внутренне последовательной единицей.

Возможно поэтому было бы лучше сказать, что импульсивные идеи взаимодействуют с различными нашими чувствами Я, а не с унитарным Я. Юноша мог иметь в своем уме нарратив (в чем он даже себе не хотел признаваться), который позволял имитацию нежелательных действий. Подобным случаям может быть свойственна и другая модель имитации (он может видеть, что его товарищи вознаграждаются за использование непристойного языка; если это так, то этот случай подпадал бы под надлежащую компетенцию стандартной модели). Каким бы ни было решение, такие случаи сделали бы анализ имитации более сложным. Но они не обязательно предоставили бы опровержение нарративной теории имитации. Нарратив может играть важную роль даже в таких случаях, как этот. Чтобы принять во внимание эти возражения, потребуются дальнейшее уточнений формулировки теории имитации. Окончательная формулировка подчеркивает неунитарную природу нарративного Я: восприятие человеческого действия, вызывающего имитацию, является восприятием, которое классифицируется тем, что оно не является несовместимым с нарративными Я и которое существуют внутри контекста, позволяющего имитации иметь место. Может быть несколько способов проверить этот вид теории. Когда относительно нашего Я собрано достаточное количество нейропсихологических доказательств, эта теория могла бы предсказать что-то вроде взаимодействия между частями мозга, имеющими дело с имитацией, и частями, имеющими дело с самопониманием и нарративностью. Можно было бы проверить в социальных лабораториях и в полевых исследованиях приобретение индивидами глубокого понимания нарративных идентичностей и увидеть, есть ли связь между этими идентичностями и последующими имитациями.

Выше мы предположили, что наше Я — сконструированное главным образом через автобиографический нарратив — запрещает или облегчает имитацию заведомо импульсивного восприятия. Это предположение подразумевает, что имитация и имитационное обучение имеют социальный характер. Нарратив, в конце концов, — это социальное явление; он не производится в одиночестве, внутри индивидуального ума. Если нарратив образует наше Я, и если наше Я играет роль посредника в имитационном ответе, то имитационный ответ также представляет собой социальное явление. Он причастен своей социаль-

ной среде. Если воспитатели хотят понять, как происходит имитационное обучение, то они, возможно, должны обратиться к более широким культурным и историческим проблемам.

Первое социальное влияние на нарратив, включая нарратив Я, — это влияние языка. Под языком я имею в виду не только разговорный или письменный язык, но и любую систему знаков, имеющихся внутри социального контекста (например, подмигивание). Влияние языка на истории можно заметить даже тогда, когда мы рассматриваем какой-нибудь справочник, где язык рассматривается просто как способ именованя вещей. Истории, которые рассматривают люди, ограничены именами и знаками, при помощи которых эти люди могут набрасывать на мир сеть категорий. Язык, тем не менее, — это нечто большее, чем система указаний. У него есть множество различных функций: шутка, прославление, обещание, критика и т. д. Такие функции глубоко связаны с определенной культурной деятельностью или с языковыми играми. Истории, которые используют язык, должны быть связаны с культурной деятельностью, чтобы обрести значение. Было бы невозможно сформулировать имеющую значение историю в изоляции от действий и практик культурной группы.

Возможно, именно по этой причине люди, разговаривающие на двух языках, часто чувствуют глубокие изменения в своем Я как результат погружения в новый язык. Исследователи билингвизма находят, что для таких индивидов эмиграция и второй язык приносят с собой чувство глубокой утраты родного языка и «материнской культуры» и замену их культурой принятой. Для таких людей смена языка несет с собой соответствующие изменения идентичности. Одна из причин этого глубокого изменения идентичности состоит в том, что язык глубоко связан с культурной деятельностью. Дело не только в том, как мы говорим о вещах, дело еще и в том, каким образом мы устанавливаем связь с сообществами и институтами. Язык формирует наши нарративы и формирует то, как мы думаем о самих себе.

Второй способ, каким социальный мир связан с нарративом, — это нарративные конвенции, существующие внутри особой культуры. Это, вероятно, только субкатегория «языка», но она достаточно важна, чтобы рассматривать ее самостоятельно. Истории почти всегда излагаются и повествуются в соответствии с культурными конвенциями правильного рассказа. В европейских обществах, по крайней мере, истории обычно включают в себя контекст, проблему, которую следует решить, попытку главного героя решить проблему и отношение к последствиям. Иногда личные нарративы не предполагают проблему, которая будет решена. Но даже в личном нарративе необходимо представить позицию или направляющую информацию. Кроме того личные нарративы обычно предполагают что-то вроде внутренней реакции. Эффект таких нарративных структур состоит в том, чтобы направить наше внимание к определенным особенностям опыта и отвлечь его от других.

Следующим фактором, который влияет на конструирование нарративов, — это аудитория, которой адресован нарратив. Наши автобиографические нарративы частично создаются через социальное взаимодействие. Когда мы говорим с другими, аудитория часто играет существенную роль, помогая нам построить и рассказать наши истории. Аудитория формирует наши истории

так же, как и те, кто их выслушивает; действительно, часто у нас нет полностью сформированных историй, пока мы не попытаемся выразить их другим. Таким образом, мы можем совместно рассказывать друг другу наши истории и совместно создавать себя и друг друга.

Аудитория изменяет наши истории различными способами. Мы обычно рассказываем истории, удерживая аудиторию в уме, и мы пытаемся предвосхитить, как она будет реагировать на различные элементы в наших историях. Мы приспособливаем истории, чтобы, например, угодить аудитории — мы преуменьшаем или опускаем некоторые элементы и выдвигаем на первый план другие, мы предлагаем контекстные детали, чтобы оправдать спорные решения, мы проводим аналогии с другими историями и ситуациями, с которыми наша аудитория знакома. Рассказывание историй происходит в зависимости от текущих целей и задач, и мы изменяем истории так, чтобы мы могли достичь своих целей вместе с аудиторией. Тип аудитории — социальное обстоятельство — изменяет фундаментальный характер наших нарративов.

Влияние аудитории является очевидным не только тогда, когда мы стоим перед аудиторией лицом к лицу. Аудитория также проявляет свою власть, когда мы сами себе рассказываем истории о нас самих. Поскольку мы в частном порядке рассказываем, кем мы являемся, мы всегда помним о том, что другие могут подумать об истории, которую мы слагаем. Рассказывать другим о себе — это не простое дело; этот рассказ зависит от того, что мы думаем о том, что они думают о том, на кого мы похожи. Дело не в том, что такие расчеты заканчиваются, когда мы приступаем к рассказу о самих себе. Созданные нами самими нарративы очень скоро подходят к тому, чтобы отражать то, что мы думаем о других, ожидающих, на что мы будем похожи. Через социальные ожидания, очевидные во внутреннем нарративе, наши концепции Я становятся частью публичной сферы. Аудитория, реальная или воображаемая, оказывается дружественной или враждебной. Короче говоря, аудитория изменяет характер тех историй, которые мы рассказываем. Поскольку аудитория влияет на то, как мы рассказываем наши истории, она также изменяет и нашу идентичность, и это, в свою очередь, влияет на то, что нам приходится имитировать. Здесь возможны самые разные нюансы взаимоотношений аудитории и нашего нарративного Я, которые, в конечном счете, будут сказываться и на характере имитационных практик.

Такое обсуждение аудитории является, однако, неполным, потому что оно трактует рассказывание историй как манифестацию ряда умений, которые уже имеются до того, как они будут представлены перед аудиторией. В действительности, однако, умение повествовать создается во взаимодействии с аудиторией. Ранние беседы с родителями, особенно с матерями, кажется, особенно важны для нашего Я и для развития ребенка. В некоторых исследованиях представлены данные, показывающие сильные корреляции между разработанностью нарратива матери и более поздней способностью ее детей к рассказыванию историй. Тот способ, каким матери структурируют беседу о прошедших событиях на ранних стадиях развития ребенка, связан с более поздней способностью ребенка структурировать личный нарратив. В любом случае, люди, которые так или иначе причастны к повествовательной деятель-

ности, не являются всего лишь пассивной аудиторией, которую мы перемещаем через одну нашу историю к другой; скорее с самого начала другие люди играют активную роль в формировании основных навыков и позиций в рассказывании историй, а это, в свою очередь, воздействует и на концепцию нашего Я. Количество рассказанных историй, которое поощряет наш социальный мир, само может быть фактором, воздействующим на то, кем мы позже становимся.

Мы обрисовали в общих чертах некоторые способы, какими социальный мир влияет на конструирование личных нарративов. Язык, конвенции повествования, аудитория и другие социальные взаимодействия — все это способствует формированию этих предположительно «личных» историй. Так как личные нарративы в значительной степени и составляют наше Я, любое изменение в личных нарративах также влияет на нашу концепцию Я. Изменяющиеся аспекты нарратива будут не только влиять на привычную нам концепцию Я, но окажут влияние на наши представления о будущем Я и, как следствие, повлияют и на то, кого и что мы имитируем. Любые изменения в социальном контексте нарратива будут также формировать и имитационный ответ. Характер имитационного ответа зависит от характера сообществ и социальных групп.

ЛИТЕРАТУРА

1. Деннет Д. С. Виды психики. На пути к пониманию сознания / Пер. с англ. А. Веретенникова; под общ. ред. Л. Б. Макеевой. — М.: Идея-Пресс, 2004.
2. Деннет Д. Как исследовать человеческое сознание эмпирически // История философии. Вып. 12. — М.: ИФ РАН, 2005.
3. Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания. Концепция Даниэля Даннета. — М., 2004.
4. Bickle, J. (2003). Empirical evidence for a narrative concept of self // Fireman G. D., McVay T. E., Flanagan Jr. O. Narrative and consciousness: Literature, psychology, and the brain. — New York: Oxford University Press, 2003.
5. Dennett D. C. Consciousness Explained. — Back Bay Books. 1992

УДК 1 (091)

*М. А. Ершова**

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ ПАРИЖСКОГО ФИЛОСОФА ПАВЛА ЕВДОКИМОВА

Статья посвящена анализу антропологических взглядов П. Н. Евдокимова, — одного из представителей религиозно-философской мысли русского зарубежья. Отсутствие работ на русском языке об антропологии П. Н. Евдокимова подвигает автора статьи предпринять попытку подобного исследования. После краткой биографической справки, прояснения методологии парижского философа, автор данного исследования переходит к анализу основных положений его учения о человеке. Прежде всего, отмечается идеалистический подход Евдокимова к проблеме человека. Отличительной чертой антропологии П. Н. Евдокимова является его убежденность в существенном отличие мужского духа от женского. Источником этой убежденности следует признать приверженность Евдокимова софиологии. В тесной связи с данным убеждением находится и признание Евдокимовым совершенным человеком только андрогина. Отмечается особенность понимания Евдокимовым термина «личность». Завершают статью выводы и указание перспектив дальнейшего исследования.

Ключевые слова: П. Н. Евдокимов, антропология, софиология, андрогин, мыслители русского зарубежья.

M. A. Ershova

The doctrine of a man of the parisian philosopher Paul Evdokimov

Abstract. The article is devoted to the analysis of anthropological views of P. N. Evdokimov, who is one of the representatives of philosophical and religious thought of Russian abroad. The absence of works in Russian about anthropology of Evdokimov encouraged the author to attempt such research. After a brief curriculum vitae, clarify the methodology Parisian philosopher, the author of the study goes on to analyze the main provisions of his teachings about the person. First of all, it is noted idealistic approach of Evdokimov to the problem of man. A distinguishing feature of the anthropology of Evdokimov is his belief in the essential difference male from the female spirit. Source of this conviction should recognize the commitment of medicine and dentistry of sophiology. In close connection with the belief and recognition is Evdokimov perfect man just the androgyne. Notes the peculiarity of understanding Evdokimov of the term «personality». End the paper with conclusions and an indication of prospects for further study.

Keywords: P. N. Evdokimov, anthropology, sophiology, the androgyne, the thinkers of the Russian emigration.

* Ершова Марьяна Анатольевна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, культурологии и искусствоведения, ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», М., 12139864@yandex.ru.

Среди мыслителей русского зарубежья, Павел Николаевич Евдокимов остается одним из малоизвестных российскому исследователю отечественной философии. Он родился в Санкт-Петербурге 1 августа 1900 г., в семье полковника. Учился в кадетском корпусе. После гибели отца (во время первой русской революции), часто ездил с матерью на богомолье. Вероятно, в этих поездках по русским монастырям зарождается и крепнет его интерес к духовной жизни. Революция 1917 г., ворвавшаяся в жизнь русских людей страшным, небывалым потрясением, ставит перед юношей вопросы экзистенциальные, глобальные и эсхатологические одновременно. Стремление найти на них ответы приводит Павла Евдокимова к неординарному шагу: молодой человек после кадетского корпуса поступает в Киевскую духовную академию (1918 г.). Однако учиться в академии ему не довелось, — в этом же году он был призван в Белую армию. После разгрома большевиками армии Деникина и взятия Крыма, Евдокимов эмигрировал в Стамбул, а затем (1923 г.), — в Париж. Для многих русских эмигрантов жизнь за границей была сопряжена с нищетой, бытовой неустроенностью и тоской по утраченной Родине. Молодой Евдокимов не был исключением. Он брался за любую работу: чистил вагоны в метро, работал в ресторане, на заводе «Ситроен».

Русский исход Павел Евдокимов воспринимал как событие providенциальное: «Я предчувствовал, оторванный от всего, я, тем не менее, был выразителем православной веры» [9, с. 95]. Движимый этим убеждением, несмотря на тяготы жизни в изгнании, посещал курсы философии в Сорбонне, окончил Православный богословский институт преп. Сергия Радонежского. Ощущая себя свидетелем встречи западного и восточного христианства, П. Н. Евдокимов не довольствовался ролью пассивного зрителя, он стремился к активному участию. Поэтому изучение богословия, Евдокимов дополняет экуменической и социальной деятельностью: секретарь Парижского отделения РСХД; участник французского Соппротивления; один из основателей межконфессионального комитета помощи беженцам CIMADE; руководитель студенческого центра CIMADE в г. Севр (Франция); был в числе организаторов Всемирного движения православной молодежи «Синдесмос». В то же время он не оставлял научно-педагогического поприща: защита докторской «Достоевский и проблема зла» (1942); преподавание в Экуменистическом институте Боссе (с 1948 г.); профессор Православного богословского института с 1953 г.; с 1967 г. профессор в Высшем институте экуменических исследований.

Семейная жизнь Павла Николаевича не была лишена потрясений. Он женился в 27 лет на Наталье Брунелль, вскоре стал отцом — на свет появились двое детей. Онкологическое заболевание стало причиной безвременной кончины супруги Павла Николаевича, ушедшей в мир иной в 1945 г. Глубоко переживая утрату, Павел Николаевич несколько лет оставался вдовцом. Второй раз он женился в 1954 г. на Томоко Сакаи, дочери японского дипломата, которая взяла на себя заботы о материальном обеспечении семьи. Одна за другой появляются на свет книги на французском языке: «Женщина и спасение мира» (1958), «Православие» (1959), «Гоголь и Достоевский, или Сошествие во ад» (1961), «Молитва Восточной Церкви» (1966), «Искусство иконы, Богословие красоты» (1970) и др. — всего 17 книг и сборников статей. Скончался Павел

Николаевич 16.09.1970, похоронен на русском кладбище Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем. В некрологе, опубликованном в газете «Фигаро», Евдокимова называют самым крупным после Н. А. Бердяева русским мыслителем [4, с. 264].

Нам не удалось найти работ на русском языке, посвященных анализу творчества П. Н. Евдокимова, кроме кратких эссе, сопровождающих переводные издания его произведений. Объединяет их осторожность и обтекаемость формулировок, указание на популярность работ П. Н. Евдокимова на Западе, на их значение в деле знакомства европейского читателя с православием. Исключение составляет аннотация прот. Владимира Башкирова (профессора Минской духовной академии), который оценивает идеи Евдокимова как спорные [4]. Краткое изложение основных идей П. Н. Евдокимова можно найти в сборнике, посвященном истории Парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института [11]. Автор очерка, называя Евдокимова учеником и последователем прот. Сергия Булгакова, выражает уверенность в аутентичности идей П. Н. Евдокимова православию. Из фундаментальных исследований творчества П. Н. Евдокимова нам известны только зарубежные издания, не переведившиеся на русский язык [14–18].

Учитывая то, что в последние годы вышли в свет ряд работ Евдокимова в русском переводе («Православие», «Этапы духовной жизни», «Женщина и спасение мира», «Таинство любви», «Искусство иконы, богословие красоты»), возникает потребность и у отечественного исследователя проанализировать творчество П. Н. Евдокимова. Предметом нашего исследования избрано учение Евдокимова о человеке.

Приступая к знакомству с идеями П. Н. Евдокимова, необходимо различать собственно антропологические взгляды философа и выполненное им систематическое изложение взглядов святых отцов на проблему человека. Так в работах «Православие», «Этапы духовной жизни» он знакомит читателя с взглядами святых отцов, в то время как в «Женщине и спасение мира» и «Таинстве любви» наряду с изложением святоотеческой антропологии Евдокимов развивает собственное видение проблемы человека.

Разворачивая оригинальное видение этой проблемы, Евдокимов обращается к богослужебным текстам, творениям святых отцов, работам западных богословов, философов, психологов. Он развивает ряд идей прот. Сергия Булгакова, использует идеи прот. Николая Афанасьева и проф. С. В. Троицкого, опирается на исследования М. Лот-Бородиной и архим. Киприана (Керна). Нам интересно проследить, какие же источники в конечном итоге ложатся в основание учения Евдокимова о человеке?

Евдокимов убежден в невозможности изучения человека без обращения к метафизике, ибо чисто исторический подход к человеку всегда оставляет неисследованным неунничтожимый остаток. В то же время, формулируя особенность собственного подхода, он утверждает, что «... нужно начать с антропологии, выявить ее тесную связь с общим служением “царственного священства” и уже в этом служении обнаружить существенную эсхатологическую направленность» [4, с. 18]. Желание Евдокимова начинать исследование с антропологии, роднит его методологическую установку с установкой М. Шелера. В то же время, отправной точкой всех рассуждений и выводов Евдокимова неизменно становится

софиологическое представление о первооснове всего сущего. Складывается впечатление, что в шелеровски ориентированной структуре разворачивается софиологическая метафизика. После этих необходимых, на наш взгляд, замечаний характеризующих методологию автора, мы приступаем к анализу учения П. Н. Евдокимова о человеке.

Прежде всего, хотелось бы отметить тяготение Евдокимова к идеалистическому пониманию человека, проявившееся в следующих моментах. Он утверждает, что психические и физиологические особенности обуславливаются особенностями духа.

«Не потому женщина склонна проявлять материнское отношение, что она способна рожать детей, но от ее материнского духа происходит физиологическая способность и анатомическое соответствие. А мужчина более мужествен и силен физически, потому что в его духе есть что-то, что соответствует тому усилию, о котором говорится в Евангелие» [4, с. 17].

Евдокимов как будто не считает возможным признать влияние человеческого тела на его дух, равно как и бытование материи по законам, отличным от законов духа.

Идеалистическая установка просматривается и в осмыслении Евдокимовым грехопадения. Его внимание привлекает тот факт, что после нарушения людьми заповеди, Бог впервые обращается к Адаму и его жене по отдельности. Этому факту он придает первостепенное значение, и усматривает в нем проявление уже состоявшегося разделения, порожденного отступлением от Бога. Поэтому, делает вывод Павел Николаевич, «разделение между мужским и женским не составляет проблему физиологическую или психологическую, но духовную» [4, с. 142]. То есть, Евдокимов вновь повторяет идею о том, что разделение на полы имеет духовный источник, а не психологический или физиологический. Его не смущает наличие половой дифференциации в животном (и даже растительном) мире. Этого вопроса он совершенно не касается в своей работе. На наш взгляд, в нежелании Евдокимова видеть связь (в процессах рождения) человека с миром животным очень сильно, хотя и не явно, сказывается идеалистическая установка исследователя.

Эта же установка просматривается и в представлении Евдокимова о последовательности сотворения человека. Он различает в человеке истинную природу и добавочную. Первая совпадает с образом Божиим, который объединяет ум и дух, вторая — с телесностью человека.

«После падения человек оказался лишенным не чего-то добавочного, а своей истинной природы... Образ Божий охватывает интеллектуальную и духовную жизнь..., а добавляется животная жизнь. До падения эта животная связь была внешней для человека; обращенная к нему она ждала своего собственного одухотворения. Падение в чувственность ускоряет события и добавляет животную жизнь к человеку» [4, с. 69–70].

То есть Евдокимов как будто не хочет признавать физиологию изначально присущей человеческому роду, коль скоро не включает ее в объем понятия «истинная природа».

Характерной особенностью антропологии Евдокимова является его убеждение в существенном отличии мужского духа от женского. Эта идея обосновывается автором следующим образом: «женщина «онтично» связана с Духом Святым, ... мужчина со своей стороны «онтично» связан со Христом» [4, с. 18]. Для Евдокимова очевидна сущностная связь между Софией, Святым Духом, Пресвятой Девой, Церковью и женским началом. Эта связь в его выкладках порой принимает характер тождества. В стремлении убедить читателя в справедливости своего подхода он обращается и к работам Юнга, и к Евангелию Евреев и к анализу сирийской грамматики. Но если Евдокимов стремится философствовать о человеке не противореча православной антропологии, то логичнее сверять свои идеи со Священным Писанием, святоотеческими и богослужебными текстами, а не с апокрифами и концепциями секулярных мыслителей. И коль скоро для обоснования онтической связи женщины со Святым Духом Евдокимов обращается не к первым источникам (Священное Писание...), а ко вторым (апокрифы...), то, по-видимому, первые не подтверждают этой связи?

Необходимо отметить, что в понимании Софии Евдокимов не во всем следует своему учителю. Так известно, что в разные периоды своего творчества о. Сергей Булгаков понимал Софию то как особую, ипостась; которая «отличается от ипостасей Св. Троицы, ... четвертая ипостась» [2, с. 212]; то как «божественное начало, в котором и через которое открываются все Три (а не одна только) Ипостаси» [3, с. 246]. Евдокимов отождествляет Софию, Премудрость Божью по преимуществу с Третьей Ипостасью — Святым Духом. Однако общим местом построений учителя и ученика остается неизменное соединение Софии с женским началом. И хотя Евдокимов убеждает читателя в том, что он никоим образом не вводит «никакого женского элемента в Бога», все же он считает возможным через запятую говорить о «женском аспекте некоторых проявлений, энергий Бога в мире» [4, с. 211]. Таким образом, мы можем зафиксировать, что идея Евдокимова об особой онтической связи женской природы со Святым Духом не имеет святоотеческого основания. Она (эта идея) всецело проистекает из софиологии.

В антропологии Павла Николаевича одну из ключевых позиций занимает идея андрогинизма. Прежде всего, это заметно при обращении Евдокимова к анализу текста книги Бытия (Быт 2: 23–28).

«Сотворение Адама ... есть сотворение первоначальной человеческой клетки, сотворение человека как андрогина, «мужчины-женщины», то есть мужского и женского элементов в их первоначальной слитости, нерасчлененности... Нынешнее различие мужского и женского — различие между двумя индивидуальностями, обособленными друг от друга, — не отвечают первоначальной Истине... Человеческое существо, мужское или женское взятое в отдельности и рассматриваемое само по себе, не является полностью человеком... Следовательно рождение Евы есть великий миф единящая взаимодополнительных начал в существе человека: «мужчина-женщина» — первый человеческих архетип» [4, с. 135–136].

Это построение Евдокимова нельзя признать бесспорным. Прежде всего, бросается в глаза искажение Евдокимовым Библейского текста. Следует об-

ратить внимание на то, что в Библейском тексте имя Адам появляется только после разделения человеческого существа на полы, и Адамом именуется уже собственно мужчина.

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их... И создал Господь Бог человека из праха земного... И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему... и навел Господь Бог на человека крепкий сон... и создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку... и были оба наги Адам и жена его» (Быт 1: 27; 2. 7–25).

То есть мужское и женское присутствовало слитно не в Адаме, как это утверждает Евдокимов. Это — во-первых.

Во-вторых, повторяя мысль, высказанную С. В. Троицким [12] о том, что появление на свет жены было рождением, а не сотворением в собственном смысле, Евдокимов придает ей совсем иное направление. Если появление на свет жены было рождением, рассуждает Павел Николаевич, то в момент сотворения Адама, тот «уже содержал в себе Еву — как свою составную часть, свою половину» [4, с. 135]. Идея Троицкого о рождении (а не сотворении в собственном смысле) жены была обусловлена его стремлением раскрыть специфику родовой деятельности человека, и должна на наш взгляд, рассматриваться именно в этом контексте. Евдокимов же вырывает идею Троицкого из этого контекста и пытается с ее помощью убедить читателя в аутентичности для церковного сознания идеи андрогинизма. С. В. Троицкий, как известно, к тому времени имел уже большой авторитет в церковных кругах как канонист в целом и как специалист в области брачного права в частности.

Сравнивая интерпретацию исходного текста (Быт 2: 21–25) Евдокимовым и Троицким, мы вынуждены констатировать, что первый из них дает гораздо более вольное толкование, чем второй. Так, Троицкий, следуя библейскому тексту, говорил о преобразовании заложенного в человеке материала (ребра) и придании ему статуса самостоятельного индивида. Евдокимов же нивелирует момент преобразования материала, акцентируя все внимание на предсуществовании женского в человеке, подавая это предсуществование как почти буквальное пребывание Евы в Адаме.

Далее, утверждение Евдокимова о несоответствии первоначальной Истине индивидуального существования мужского и женского начал, явно противоречит мотиву создания жены: «и сказал Господь Бог: нехорошо быть человеку одному» (Быт 2: 18). Именно первоначальное слитое (а не последующее разделенное) состояние человека Бог признает состоянием одиночества и неполноты. Евдокимов же считает, что слитный способ бытия для человека и естественен. Мужчина или женщина, взятые отдельно друг от друга, не являются полноценным человеком.

Евдокимов усматривает суть первородного греха в разделении: во-первых, Бога и человека, во-вторых, мужского и женского. Он оценивает эти два разделения как явления одного порядка, характеризуя их как «смещение глубинных слоев человеческой природы» [4, с. 142]. Такой подход явно противоречит оценке Священным Писанием явления половой дифференциации человека:

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1: 27), а затем «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт 1: 31).

Тяготение к андрогинизму Евдокимова проявляется и в его утверждении, что Христос есть универсальный (в отношении пола) архетип.

«Опасный антагонизм полов разрушается не только монашеским радикализмом; он может быть действительно преодолен не иначе как через взаимное духовное общение. Его элементы, в метафизическом смысле супружеские и единосущные, находят свою высшую точку в Том, в Ком нет ни мужчин, ни женщин, ибо во Христе порочное разделение перекрывается полнотой совпадения противоположностей» [4, с. 242].

Единение полов должно произойти не только в браке, или Церкви, но и в каждой душе: «В единстве будущего века каждый... будет центром сознания мужского начала, и каждый будет центром сознания женского начала» [4, с. 243]. Итак, мы видим, что идеалом существования мужского и женского начал для Евдокимова является их интеграция в одном сознании, в одном индивидуе, то есть — андрогин.

Важно отметить, что обращаясь к теме андрогина, Евдокимов перестает цитировать святых отцов, что вполне закономерно, ибо идея андрогинизма характерна для учений гностического толка (как античных, так и средневековых). Эта идея пользовалась популярностью у русских религиозных философов светского направления (Бердяев, Розанов, Соловьев). В частности, Вл. Соловьев утверждал, что «истинный человек в полноте идеальной личности должен быть высшим единством полов (не может быть только мужчиной, или только женщиной)» [10, с. 29].

Соглашаясь с гуманистами эпохи Возрождения в том, что человек делает себя сам, Евдокимов делает вывод о глубинной особенности человека. Он обращает внимание на этимологию слов *prosopon* (греч.) *persona* (лат.). Исходя из того, что изначально значение этих терминов — «маска», Евдокимов считает возможным сделать вывод о том, что «не существует совершенно автономного человеческого порядка... человек осуществляет либо икону Бога, либо бесовскую гримасу... У человека нет своего собственного, чисто человеческого лица» [4, с. 54]. Евдокимов, таким образом, игнорирует патристическую традицию понимания термина «личность» (*prosopon*, *persona*). Известно, что ряд категорий античной философии (лицо/личность, ипостась, сущность, природа), воспринятые Великими каппадокийцами (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский и др.), получили в их учении интерпретацию, отличную от античной. Термин «лицо» в античности означал внешнюю неповторимость индивидов, а термин «ипостась» выступал синонимом термина «сущность». Св. Василий Великий настолько сближает понятия лица и ипостаси, что они становятся синонимами, приобретая совершенно новое значение. В этом новом значении они онтологизируются, противопоставляясь в смысловом отношении, с одной стороны, понятию «природа» и понятию «индивид», с другой стороны [13].

Предпочтя патристическому пониманию термина личность понимание античной философии, и сделав на его основании вывод об отсутствии «автономного человеческого порядка», П. Н. Евдокимов не развивает данную идею. Несмотря на то, что мыслитель видит в таком понимании термина «личность» содержащуюся в сжатом виде «глубокую философию человеческой личности» [4, с. 54], он ограничивается лишь констатацией этой возможности.

Подводя итоги, довольно сжато изложенному исследованию учения о человеке П. Н. Евдокимова, зафиксировав следующие выводы.

Заявив идеалистический подход к проблеме человека, Евдокимов последовательно его реализует, нигде не отступая от него. Главный источник концепции Евдокимова — софиология. В представлении о присутствии мужского и женского начал в каждой душе заметно влияние Юнга. Все идеи, почерпнутые из различных источников, творчески перерабатываются Евдокимовым, дополняются его собственными выводами и наблюдениями. Однако свои умозаключения автор базирует на ряде утверждений, которые сами требуют обоснования.

Учение о человеке П. Н. Евдокимова раскрывается им в рамках развертывания оригинальной философии пола, которая и должна стать предметом дальнейшего исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. — М.: Паломник, 2003. — 278 с.
2. Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. — Сергиев Посад: Типография И. Иванова, 1917. — 417 с.
3. Булгаков С., прот. Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. — Париж, 1927. — 288 с.
4. Евдокимов П. Н. Женщина и спасение мира: О благодатных дарах мужчины и женщины / Пер. с фр. Кузнецовой Г. Н. — Мн.: «Лучи Софии», 2007. — 272 с.
5. Евдокимов П. Н. Искусство иконы. — Клин: Христианская жизнь, 2007. — 358 с.
6. Евдокимов П. Н. Православие. — М.: Библиейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2002. — 512 с.
7. Евдокимов П. Н. Таинство любви: тайна супружества в свете православного Предания. — М.: Лепта Книга, 2011. — 336 с.
8. Евдокимов П. Н. Этапы духовной жизни: от отцов-пустынников до наших дней / Пер. с фр. С. Зайденберга, М. Иорданской. — М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. — 232 с.
9. Клеман О. Памяти П. Н. Евдокимова // Православная мысль. — 1971. Вып. 14. — С. 95–97.
10. Соловьев Вл. Смысл любви // Соловьев Вл. Смысл любви. Троицкий С. Христианская философия брака. И. Мейендорф Брак в православии. — М., 1995. — С. 7–52.
11. Преподобный Сергий в Париже: история Парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института / Отв. ред.: протопресвитер Б. Бобринский. — СПб.: ООО «Издательство «Росток», 2010. — 710 с.
12. Троицкий С. В. Христианская философия брака. — Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. — 222 с.

13. Чурсанов Сергей Анатольевич. Православный персонализм XX века как методологическая основа богословия и гуманитарных исследований в философии культуры — Диссертация... кандидата философских наук: 09.00.13. Москва, 2007. 320 с.

14. Celora, Giorgio. Evdokimov: Voce dell'ortodossia in Occidente. — Bologna: Edizioni dehoniane, 1995. — 311 p.

15. Clement, Olivier. Orient-Occident: deux passeurs, Vladimir Lossky et Paul Evdokimov. — Geneve: Labor et Fides, 1985. — 210 p.

16. Giuliadori, Claudio. Intelligenza teologica del maschile e del femminile: problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov. — Roma: Citta nuova, 1991. — 283 p.

17. Phan, Peter C. Culture and eschatology: the iconographical vision of Paul Evdokimov. — New York: P. Lang, 1985. — 330 p.

18. Plekon, Michael. Living icons: Persons of faith in the Eastern church. — Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2002. — 337 p.

ДУХОВНЫЙ ОПЫТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: МЕЧТА О ВСЕЕДИНОМ*

В статье рассматривается понимание феномена духовного опыта в русской религиозной философской традиции. Духовный опыт субъекта неотделим от опыта общения с бытием, включающим в себя мир во всех проявлениях, вплоть до Божественного Абсолюта. Единое бытие постигается как Всеединое, а духовный опыт как опыт сопричастности предвечной жизни бытия.

Ключевые слова: бытие, духовный опыт, русская религиозная философия, Всеединство, абсолют, любовь, творение, благодать, Единое.

M. S. Gorodneva

Spiritual experience of Russian philosophy: the dream of All-unity

The article discusses the understanding of the phenomenon of spiritual experience in Russian religious philosophical tradition. The spiritual experience of the subject is inseparable from the experience with being, which includes the world in all its forms, up to the Divine Absolute. Being perceived as a single All-unity, and spiritual experience as the experience of the eternal communion of life existence.

Keywords: being, spiritual experience, Russian religious philosophy, All-unity, absolute, love, creation, grace, unified.

Вся традиция русской религиозной философии проникнута интуицией духовного, сверхрационального Единства, являющегося сутью бытия, его оправданием и смыслом. Всеединство... Что это? Пантеизм? Мистический сюрреализм? Игра разума? Или же попытка разговора о сакральном истоке в рамках интеллектуального дискурса?

Поиски и обоснование Единого истока бытия красной нитью проходят от платонизма и неоплатонизма через всю историю европейской философии. Безусловно, данная тенденция получила особое развитие в русской религиоз-

* Городнёва Марина Станиславовна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры «Массовые коммуникации и лингвистика», Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю. А., gorodnevams@gmail.com.

ной философии. В работах таких философов, как В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, И. Ильин, Н. О. и В. Н. Лосский, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин и др., говорится о духовной доминанте бытия как проявления Божественного творчества. Особенностью метафизических построений некоторых представителей русской философии является стремление определить роль и место человека в мироздании. Единство бытия и духовная искра всего существующего постигается человеком непосредственно во внутреннем духовном опыте.

Специфика феномена духовного опыта, по мнению П. Флоренского, выявляется посредством анализа порождающей его деятельности. В своей работе «Философия культа» он выделяет три типа человеческой деятельности [6, с. 22]:

1. Теоретическая (*Notiones*) — деятельность посредством понятий и терминологии;

2. Практическая (*Instrumentia*) — инструментальная и техническая компонента деятельности;

3. Литургическая (*Sacra*) — культовая деятельность.

Деятельность *Notiones* включает в себя ментальную деятельность, носящую теоретико-мировоззренческую ориентацию. Ментально-теоретическая деятельность выражается в активности человеческого сознания, направленная на «познание» бытия, причем акт «познания» заключает в себе онтологическую предпосылку. Теоретическое умозрение, непосредственно связанное с «вопросанием» об искомой истине бытия, наиболее полно реализуется в философии.

Instrumentia является типом человеческой деятельности, актуализирующим направленность на изменение данного сообразно человеческим потребностям. Аристотель выделял в особый класс вещей предметы искусственного происхождения, проводя демаркацию «естественное — искусственное»: «из существующих (вещей) одни существуют по природе, другие — в силу иных причин» [1, (II,1, 19b)]. Согласно античной традиции, существование «по природе» есть существование благодаря собственным причинам. «В силу иных причин» можно интерпретировать как существование по принципу *τέχνη*. Данный термин охватывал явления ремесла и искусства, таким образом, в широком значении *τέχνη* можно понимать как принцип существования вещей. В этом отношении человеческая деятельность реализует онтологическую возможность актуализации потенциального, вследствие которой возникают артефакты, именуемые нами техникой. В обозначенном смысле под техникой понимается не простая совокупность артефактов, но проявление технического, инструментального принципа во всех сферах реальности.

Деятельность *Sacra* являет в себе особую специфику в виде *культа*, что представляет собой совокупность святынь (вещей, слов, обрядов, таинств). По мнению П. Флоренского, некогда человеческая деятельность представляла собой единство смысла и формы, реальное и чувственное служило выражением сверхчувственного. Первый раскол, полагает философ, вносит миф, который делает восприятие святыни опосредованным, вследствие чего она теряет собственную жизнь и внутренний смысл. Главное разделение П. Флоренский видит в распадении обряда, культа и самой реальности на Смысл/понятие и Вещь/техника. Исходя из этого, природа религии понимается как необходимость соединения Бога и мира, смысла и реальности. «Религия, — считает мысли-

тель, — ведет к таинственно — стройному и непостижимому объединению двух миров, и это делается культом» [7, с. 57].

В русской религиозной философии демаркация по принципу мистическое — духовное — религиозное проводится не всегда, часто эти категории употребляются как синонимы, что необходимо учитывать, анализируя концепции мыслителей данной философской традиции. Некоторые представители русской религиозной философии особо выделяют религиозный опыт из повседневного восприятия вещей и научного наблюдения, определяя религию как связь, включающую две реальности. Например, анализируя феномен «религиозного» опыта, И. Ильин выделяет три аспекта опыта, таких как субъективность; имманентность; движение, изменение себя [3, с. 15–31]. Ключевым становится осмысление религиозного опыта как «делания», в основе которого полагается индивидуальное восприятие Бога в рамках своей субъективности. Такого рода связь ведет от человека к Богу и осуществляется через него.

Русская религиозная философия пронизана интуицией сверхрационального основания. Эта основа открывается человеку в его духовном опыте. В духовном опыте субъект стремится к познанию/соприкосновению с подлинным бытием. Для русской религиозной философии истинным бытием является Бог, который является истоком человеческого существования. Онтологическая предпосылка рождает этическую максиму, подразумевающую, что постижение истины есть, прежде всего, пребывание и жизнь в ней. Таким образом, не стремление человека к Богу, а именно бытие в Боге составляет фундаментальную основу переживания мира в духовном опыте. Поэтому «интуиция всеединства есть первая основа всякого знания» [8, с. 632]. Философия Всеединства в различных своих вариациях обозначает возможности включения человека в духовную структуру бытия, однако это требует изменения духовного облика от каждого человека и от человечества в целом.

Концепция Всеединства является плодотворной линией философствования, сложившейся в рамках раннего славянофильства на основе православия. Метафизика Всеединства, сформулированная В. С. Соловьевым, в основу философии полагает не абстрактные идеальные сущности, а конкретно-сущее, которое являет собой неисчерпаемый объект для философской рефлексии. В своей работе «Философские начала цельного знания» В. Соловьев устроитво мира концептуализирует следующим образом:

- потенция (безличная воля);
- идея (выражение воли);
- актуальность (воплощенность воли).

На онтологическом уровне это соотносится как:

- Бог (безличная Божественная воля);
- Идея (понятийное выражение сущего посредством сущности);
- Природа (актуализация Божественной воли в бытии).

Согласно мысли философа, бытие есть реализация Божественной воли, воплощение Его идеи. Несовершенство заключается в том, что каждая сущность (идея), обладающая самостоятельным бытием от Бога, является отдельной душой и обладает не всеединой, а собственной волей. Соединяясь вместе, они становятся мировой душой и, в одной из ранних версий мыслителя, ипостасным

выражением Божества. «Стремление божественного начала к воплощению идеи делается его стремлением к соединению с мировой душой, как обладающею материалом для такого воплощения, и, в свою очередь, стремление мировой души к реализации единства в ее материальных элементах становится стремлением к божественному началу, как содержащему абсолютную форму для этого единства» [6, с. 136].

Мир выступает выражением совершенного бытия многого, где в целом присутствует гармония и согласие. Однако верно и другое утверждение: мир представляет собой онтологический эквивалент (выражение) безусловного совпадения многого, безусловный покой и согласие. Онтологические предикаты Истины (цельность, красота, совершенство, вечность) указывают на согласованность мира в первоначале, объединяющем множественность вещей в одно целое. В конечном итоге, согласно В. Соловьеву, мир осмысливается как познавательный объект (Истина), как безусловная цель (Добро) и как желанное для сердца (Прекрасное).

Данное поэтическое, мистическое, и одновременно эротическое восприятие реальности в ее полноте и совершенстве является основой софийного идеализма В. Соловьева, рожденного трагическим переживанием несоответствия между совершенным и прекрасным бытием и земным несовершенным миром. Если Божественная реальность безусловна, то земной мир, распадаясь на многое, приобретает характер условного, но со скрытой возможностью мистического и поэтического преображения. Следуя данной линии рассуждения, метафизика Всеединства и включает в себя:

- созерцательно-поэтическую интуицию глубинного единства всего в Едином как вечном истоке мира;
- динамический, эротический мотив восхождения от земного к идеальному бытию.

Ипостасность Божественной природы понимается согласно тринитарному принципу, где:

- безличная Божественная воля есть Бог-Отец;
- понятийное выражение сущего / Логос есть Бог-Сын;
- воплощенность воли — Святой Дух есть мировая душа.

Другое есть не только иное, но то же самое в ином сущем. Диалектика иного допускает существование над множеством высшего абсолютного (божественного) начала, выступающее как безусловно Другое по отношению ко множеству. В силу этого абсолютное в разной степени способно присутствовать в любом элементе множества, благодаря чему элементы условного бытия при взаимодействии отличаются друг от друга, выступая как «иное другого». Но онтологическая укорененность в божественном делает их своими друг другу (другом) через отношение к Другому, к Абсолюту. Абсолют как мистический центр — Сущее (первосущее), наполняет смысловое различие сущего и его единство, возвышаясь и объемля все.

Однако, каково положение человека в данной онтологической модели? «В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства... Все остальные существа... имеют в себе лишь одно начало природное, материальное, божественная же

идея есть для них лишь... внешняя форма бытия, которой они подлежат по естественной необходимости, но которую... не сознают» [6, с. 139–140]. Ключевым концептом в философии Всеединства становится идея Богочеловечества. Человеческая жизнь направлена на соединение в теургическом процессе двух природ — божественной и человеческой. Стержень учения о Богочеловечестве составляет мысль о соизмеримости Бога и человека: в человеке есть божественное, в Боге — человеческое, как человек нуждается в Боге, так и Бог — в человеке, ибо Бог есть Любовь. «Безусловная любовь есть именно то идеальное все, та всецелость, которая составляет собственное содержание божественного начала. Ибо вся полнота идей не может быть мыслима как механическая их совокупность, а именно как их внутреннее единство, которое есть любовь» [6, с. 66].

В данном контексте Любовь есть онтологическое основание Всеединого и могучая творческая энергия, утверждающее «бытие-с-Другим». Неважно, что сокрыто за ликом Другого — Божество, человек или все человечество. Ведь в каждом подлинном отношении любви любимое «Ты» представляется бесконечно ценным. Поскольку «значимое» полагается как приоритетная тенденция существования, то внутренние доминанты действия основываются на приоритете сердца. Соответственно, Любовь в человеке проявляется как осознание подлинной реальности Другого, понимание неисчерпаемости и исключительной уникальности бытийственной глубины. Реальность и ценность Другого заключена в приятии его свободы. Таким образом, происходит примирение множественности в Другом, в Абсолюте, в Истине, где каждый элемент содержит в себе «все», где в полноте «всего» каждый сохраняет свою особенность, инаковость, другость. Онтологический выход в духовном опыте является трансформацией фундаментальных предикатов наличного бытия. Постигая Бога как абсолютную Любовь, субъект своим бытием воплощает этот принцип в жизнь.

Специфику душевно-психического и духовного в человеческом опыте исследует С. Л. Франк, что несомненно важно для различения данных понятий. Говоря о потенциальной возможности соприкосновения человека со сверхрациональным первоисточком бытия посредством духовного опыта, философ акцентирует свое внимание на понятие бытия. Согласно С. Л. Франку, бытие бесконечно, беспредельно, оно не имеет пределов, границ и какой-либо определенности. Однако бытие всегда включает в себя возможность иного и потому является «неисчерпаемой полнотой и глубиной», в глубине бытия сокрыта непостижимая тайна первоисточка. Бытие обнаруживает себя в процессе постоянного становления, изменения, творческого сотворения и перехода [9, с. 639].

По мнению философа, в субъективном бытии реальность мира открывается как реальность духовная. Бытие переживается в глубине духа, поскольку человек сопричастен ему, укоренен в нем. Эта реальность носит характер личной, жизненно значимой встречи, что явно отличает ее от взаимодействия с внешними объектами. Это нечто намекает на себя через творения прекрасного (художественное творчество). Истинно сущее бытие/реальность, являются точкой, где обнаруживается единство субъекта с объективной действительностью, поскольку духовный уровень бытия человека проникновенен и укоренен во всеобъемлющем бытии.

Субъект, сознающий себя как отличную от объектной данности, реальность, осознает свою внутреннюю укорененность во «всеобъемлющей первичной реальности». Таким образом, обращение к истокам субъективного духовного опыта должно, по мнению С. Л. Франка, привести к возможности синтеза внутреннего и внешнего, индивидуального и коллективного бытия. С. Л. Франк провел грань между сферой «душевной жизни» и сферой «живого знания» [10, с. 494–545]. Переживания и опыт психического рождается в отношениях с миром некоего психического субъекта, который воспринимает бытие и его составляющие как «не-я». Психическая жизнь — это переживания, данные чувственным материалом душевной жизни, чувственными ощущениями и связанными с ними эмоциями. В этом нет выхода за пределы единичного. В отличие от душевно — психологического, духовный опыт отличается глубиной и интенсивностью, что, по мнению С. Л. Франка свидетельствует о более близкой связи с реальностью. В этом смысле «я» — не психический субъект, а это есть «вообще вся сфера живого единства субъекта и объекта, в противоположность области их разъединенности» [10, с. 535]. Психический субъект является малой частицей бытия, которому противостоит остальной объективный мир, а в сфере духовной жизни субъект способен выходить за пределы себя до бесконечности, заключая собой всеединство.

Важным становится тот факт, что опыт, полученный как опыт духа, не является только созерцанием, поскольку он возвышает сознание к объективной «сверхвременной жизни». В данном случае, ключевой становится именно категория *жизни*, так как опыт духа дает живое знание, изменяющее субъекта через проникновение в предстоящее бытие во всей его полноте, вследствие чего субъект сливается своим существованием со сверхвременной жизнью мира. Через жизненное проникновение и сопрякосновение с бытием осуществляется *единство знания и жизни*. Духовная жизнь раскрывается как полнота живого знания, это есть обладание частью на основе целого и, таким образом, есть выходение за пределы части как таковой. В составе духовного опыта философ выделяет элемент экстатический, переживаемый в мистическом озарении и невыразимый с помощью философского дискурса, а так же метафизический, в котором вскрывается глубинная основа бытия и Божественное познается как Абсолют и основа всего.

В размышлениях о характере духовного опыта С. Л. Франк ищет основания для необходимой точки взаимодействия Божественного и тварного, тем самым, стремясь преодолеть бездну, разделяющую Бога и мир. По поводу соотношения реальности и Бога, С. Л. Франк рассуждал, полагая, что если Бог существует, то он должен быть связан с реальностью, а наиболее адекватным доказательством бытия Бога оказывается бытие человеческой личности: «Метафизический опыт Бога есть в конечном счете не что иное, как восприятие абсолютной глубинной основы самого человеческого духа...» [10, с. 226]. Пересечение Божественного и человеческого становится возможным благодаря присутствию духа в человеке, что как возможность, дает потенциальный вектор взаимодействия творения с Творцом. В связи с этим, существенной характеристикой человека, полагает С. Л. Франк, является способность к трансцендированию, а для того, чтобы выход за пределы существующего не оказался «выходом» в бездну, необходима идея Бога.

В «Философии истории» Л. П. Карсавина представлена мысль о «становящемся Абсолюте» [4, с. 222–223]. «Космос в Боге становится Богом или Абсолютом». Эта мысль перекликается с идеей В. С. Соловьева. «Абсолютно сущее, не подлежащее само по себе никакому определению, определяет себя, проявляясь как безусловноединое через положение своего другого, или содержания, т. е. всего; ибо истинное единое есть тот, который не исключает множественности, а напротив, производит ее в себе и при этом не нарушается ею, а остается тем, чем есть...» [6, с. 101]. Абсолютное соотносится с миром и не мыслится без мира. Таким образом, происходит отказ от идеи непреодолимой онтологической пропасти между Божественным и тварным. Бог изначально совершенен в своем двуединстве конечного и бесконечного. Только в этом случае возможно творение. Здесь проявляется метафизика «иного», с которым соотносится Абсолютное. Это «иное» творится Богом из «ничто». Но если мир есть «иное» Бога, а жизнь мира — это «становящееся Абсолютное», то подрамуется единосущное подобие творения и Абсолюта. «Иное» в процессе становления раскрывает образ Божий внутри себя. Этот процесс в концепции Л. П. Карсавина получает название теофания, то есть Богопроявление.

В русской религиозной философии в произведениях Г. С. Сковороды, П. Д. Юркевича, Б. П. Вышеславцева, В. С. Соловьева, Л. П. Карсавина, встречается идея о неотделимости опыта духа от пути соединения с Богом, который приобретает непосредственной практикой «сердца». Человек проникает глубинами сердца своего в «инобытие» духовное. Бог познается в Откровении в непосредственном общении как Любовь. Библии образ сердца выступает не только как чувствующее, но и как разумное, волевое начало. Сердце является центром физической, душевной, духовной жизни [2, с. 82–87]. Из него исходят мысли, сердцем становятся едины: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» [5, Деян (4;32)]. Сердце означает некую скрытую глубину духа, недоступную для взора.

В этой связи категория «дух», определяется как важнейшая компонента человеческой природы. «Дух есть сила личного самоутверждения в человеке, но не в смысле инстинкта и не в смысле рационалистического “осознания” состояний своего тела и своей души, а в смысле верного восприятия своей личностной самосутности, в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве» [3, с. 3]. Соответственно, явления духовного опыта носят онтологически пограничный характер. Это события, в рамках которых можно говорить о выходе за пределы привычного способа бытийствования человека, за пределы наличной данности. Онтологический выход в духовном опыте является трансформацией «фундаментальных предикатов» наличного бытия. Постигая Бога как абсолютную Любовь, субъект своим бытием воплощает этот принцип в жизнь.

Мысль о безусловном Всеедином, казалось бы, предельно абстрактная, тем не менее, обладает конкретным смысловым посылом. Она призывает мир, пребывающий в разладе, наполнить со-единением разрозненных элементов бытия и осуществить преображение в мир, пребывающей в любви, красоте и цельности. Более того, дается конкретная рекомендация к осуществлению данного состояния: обретение такого мира возможно через восстановление любовного отношения составляющих его частей друг к другу, к Истине и к Богу

как безусловному Другому и истоку всего Сущего. Царство любви, всемирная сизигия есть свободное согласие многих, где каждый утверждает себя в других, через других и благодаря другим и тем самым в акте любви утверждается Бог.

Русская религиозная философская традиция утверждает живую связь человека с бытием, где объективный мир, «мир для всех нас» является значимым и для «меня», становится «моим» *жизненным миром*. Субъект, в результате получения духовного опыта преображаясь, реализуется в универсальных качествах, таких как любовь, благодать, вера, сострадание, истина и т. д. Этот момент перехода описывает В. Соловьев, говоря о превращении человека в Богочеловека и, впоследствии человечества в Богочеловечество.

Высшее предназначение человека заключается не только в приближении к Богу и жизни по Его заветам, но и уподоблении Ему, обожении. Человек не только заключает в себе внутреннюю сущность жизни, определяемую как Всеединство, которую имеет и Бог, но он свободен так же восхотеть обладать им, как и Бог. Однако посредством самовозвеличивания человек обожиться не может, поскольку сделать это возможно лишь через Богочеловека и в Богочеловечестве. Совершенная духовная любовь уподобляет человека Христу, в Нем человек соединяется со всем человечеством. Полученное живое знание делает возможным духовное преображение человеческой личности и жизненного мира на основе осознанных принципов, проистекающих из духовного опыта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Физика. Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. — М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999.
2. Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. — 1990. — № 4. — С. 62–87.
3. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2002.
4. Карсавин Л. П. Философия истории. — Берлин, 1923.
5. Новый Завет на греческом и русском языках. — М.: Российское библейское общество, 2002.
6. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. — Мн.: Харвест, 1999.
7. Флоренский П. Философия культа. — СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
8. Франк С. Л. Непостижимое. Сочинения. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.
9. Франк С. Л. Душа человека. Сочинения. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.
10. Франк С. Л. Предмет знания. Сочинения. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.

Структура русского сознания

УДК 122/129

*П. Н. Базанов**

А. Л. КАЗЕМ-БЕК — ЛИДЕР ДВИЖЕНИЯ МЛАДОРОССОВ**

В статье, основное внимание уделяется жизни, творчеству и деятельности лидеру движения младороссов А. Л. Казем-Беку, его идеологическим взглядам. Биография дается на фоне истории движения. Рассматривается структура младоросской организации, основные тезисы формирования их неомонархической идеологии и оригинальной социальной философии. Показана борьба с нацизмом в 1930–1940-х годах. Статья опровергает многие мифы и стереотипы, сложившиеся вокруг младороссов и А. Л. Казем-Бека.

Ключевые слова: А. Л. Казем-Бек, русская эмиграция, младороссы, монархизм, национализм, Соппротивление.

P. N. Bazanov

A. L. Kazem-Bek — the leader of the movement of Mladoross

In the article the life, work and activities of the leader of the movement of Mladoross, the focus is on his ideological views. Biography A. L. Kazem-Bek is given on the background history of the movement. Discusses the structure of Mladoross organization, the main thesis of the formation of their neomonarchism ideology and original social philosophy. Shows the struggle against Nazism in the 1930's and the 1940-ies. Article refutes many myths and stereotype formed around Mladoross and A. L. Kazem-Bek.

Keywords: A. L. Kazem-Bek, Russian emigration, Mladoross, monarchism, nationalism, Resistance.

Александр Львович Казем-Бек (1902–1977) происходил из знатной кавказской семьи, ведшей свое происхождение от персидских шахов, но еще его прадед принял христианство. В годы Гражданской войны А. Л. Казем-Бек был одним из создателей «Всероссийского союза монархической молодежи»,

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

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00575 «Философская и общественная мысль русского зарубежья в периодических изданиях 20-х — 50-х годов XX века: проблема типологизации».

затем воевал в чине ротмистра Белой армии. В 1920 г. началась вынужденная эмиграция по классическому маршруту Константинополь-Балканы-Германия-Франция. А. Л. Казем-Бек побывал в межвоенной Европе личным секретарем князя Д. П. Голицына-Муравлина и поработал во французских банках.

В историю Русского Зарубежья А. Л. Казем-Бек вошел вождем младоросского движения, с официальным титулом «Глава» (партийный значок № 2, а значок № 1 был у великого князя Владимира Кирилловича). Известный исследователь Русского Зарубежья доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник института славяноведения РАН В. И. Косик считает А. Л. Казем-Бека «глубоко талантливым человеком с даром трибуна, русским мыслителем по форме и существу» и подчеркивает оригинальность воззрений на государственную политику и «проблематику возрождения России» [10, с. 7].

«Союз Молодой России» был официально создан в 1923 г. в Мюнхене на «Всеобщем съезде национально-мыслящей русской молодежи» под руководством С. М. Толстого — Милославского. На самом деле союз появился раньше как одна из молодежных организаций «Союза Русских Государевых Людей им. Великой Княжны Киры Кириловны» [3, д. 19, л. 33]. В официальном обращении «К русским людям» в октябре 1929 г. великий князь Кирилл Владимирович одобрил младоросское движение. Лозунгом движения в это время был традиционный «Бог. Царь. Родина», гимном «Боже, Царя храни». Гербом младороссов являлся грифон (из герба рода Романовых) на трехцветном (черно-желто-белом) фоне императорского штандарта по кавалерийскому образцу. Эмблема использовалась на значках, выдаваемых членам организации. Название организации, возможно, произошло от одноименной партии академического порядка студентов университета Св. Владимира в Киеве. Партийный девиз младороссов «К Молодой России!» использовался во всех их печатных изданиях.

Младоросское движение управлялось «Руководящим центром» и «Главным Советом». Вторым лицом движения и идеологом был Кирилл Сергеевич Элита-Вильчковский (1904–1960) — генеральный секретарь (одновременно заместитель председателя, управляющий делами главного совета, руководитель информационного центра), который являлся как бы начальником штаба (значок № 5). Председателем «Главного Совета» являлся великий князь Дмитрий Павлович, а казначеем сын Матильды Кшесинской и Андрея Владимировича — светлейший князь Владимир Красинский. Должность «политического секретаря» занимал — журналист и публицист князь Сергей Сергеевич Оболенский (1908–1980) [3, д. 578, л. 151]. «Начальник канцелярии Его Императорского Величества Кирилла I» — Г. К. Граф возглавлял Административное Управление Младоросской партии, хотя и не был при этом младороссом.

В разное время к младороссам примыкали И. И. Билибин (сын известного художника), граф И. И. Толстой (внук Льва Толстого — представитель в Югославии, впоследствии профессор МГУ, лингвист), писатель Я. Н. Горбов, поэт барон Анатолий фон Штейгер, профессор агрономии А. И. Угримов, И. А. Кривошеин (сын царского министра земледелия и главы врангелевского правительства), впоследствии известный участник «Сопrotивления», религиовед и историк профессора С. А. Зеньковский и даже философ и богослов профессора Н. С. Арсеньев. Среди сочувствующих и меценатов авиаконструктор

И. И. Сикорский [13, с. 191]. В Финляндии одно время влиятельным членом «Союза младороссов» был известный футболист, разведчик, офицер, редактор газеты «Русское слово» П. П. Соколов. В США заведующим представительства распространения младоросских изданий был О. О. Пантюхов — сын основателя скаутского движения в России О. И. Пантюхова. Из династии Романовых подерживали младороссов также великий князь Андрей Владимирович и великая княжна Мария Павловна, князья императорской крови Дмитрий Александрович (очень активно), Гавриил Константинович и Всеволод Иоаннович [13, с. 189].

Местные отделения младороссов («очаги», «звенья» и «бригады») действовали практически во всех странах, где жили русские эмигранты, но особенно крупные и влиятельные отделения были созданы во Франции (парижский), в Югославии (белградский). По данным Г. Е. Озерецковского, младоросское движение насчитывало 2000 членов [16, с. 54], М. Массип называет цифру около 4000 на 1935 г. [13, с. 188], Г. К. Граф даже писал, что «число действительных членов в союзе достигло шести тысяч» [8, с. 211]. Сами младороссы официально декларировали свою численность в 3000 активных членов [4, д. 1, л. 16]. «Картотека членов партии», хранящаяся в РГВА, содержит сведения о 1312 младороссовна конец 1930-х гг. [4, д. 18, л. 1–1490]. Правда, в ней отсутствуют карточки на высших руководителей младороссов. Помимо самого Союза существовали также специальные объединения — «Младоросский студенческий союз», «Казачий центр младороссов», «Молодежный спортивный союз», «Женский союз содействия младоросскому движению» и др. Организация была строго легитимистской и по структуре напоминала военную, орденскую, имела курсы пропагандистов. Их финансово поддерживали великий князь Дмитрий Павлович и его жена — американская миллионерша. По данным бывшего русского посла в Великобритании Е. В. Саблина, к 1934 г. эта сумма составила 12 тыс. франков [20, с. 216]. А. Л. Казем-Бек в личной переписке указывал, что не только его личный бюджет, но и оплата типографских расходов взята на себя великим князем Дмитрием Павловичем [4, д. 1, л. 5]. Все эти сведения подтверждает и Г. К. Граф в своих мемуарах [8, с. 214–215].

Внешне младороссы подражали итальянским фашистам: использовали энергичный, героический стиль, форму (синие рубашки) и жизнерадостное приветствие друг друга — скидыванием правой руки и возгласом в честь А. Л. Казем-Бека: «Глава! Глава!». Сходство усиливается ориентацией на формы борьбы с коммунизмом и отрицательным отношением к капитализму и демо-либерализму, а также немногочисленными (не менее трех раз) личными контактами «главы» и дуче. На этом общее с движением Б. Муссолини кончается. Историк русской эмиграции В. С. Варшавский писал по этому поводу: «Между тем за явно фашистским фасадом в младоросской идеологии было много очень далекого по духу от фашизма и тем более национал-социализма и приближавшегося к идеям “Нового Града”» [7, с. 62]. Антинацистские статьи и выступления, интерпретировавшие расистский фашизм как «сатанинский», привели к запрещению деятельности младоросской организации в Германии [5, д. 171, л. 514–530.]. В отличие от многих правых и монархических организаций Русского Зарубежья младороссы нигде даже не упоминают, т. н. мировой «жидо-масонский заговор».

Вторая идеологическая черта — признание младороссами Октябрьской революции как свершившийся исторический факт, что автоматически ставило их в число пореволюционных организаций. Отсюда и лозунг: «Мы не красные, мы не белые, а русские!». Они охотно использовали некоторые элементы славянофильства, почвенничества, сменовеховства и евразийства, связывая себя с К. Н. Леонтьевым (с его знаменитыми идеями: «социализм в России возможен лишь, если сам царь станет главным социалистом» и положения о соединении светской и духовной власти в одних руках, так называемый «халифат социализма») и Л. А. Тихомировым. «Ядро политической философии М[ладороссов] — идея социальной монархии, неомонархизм как союз советов и царя в форме органического государства (в духе О. Шпенглера, О. Шпанна), способного якобы обеспечить социальную справедливость» [11, с. 303].

Вопреки сложившемуся в эмигрантоведении мнению идеология младороссов не была эклектичной. Наоборот они стремились создать принципиально социальную политологию и философию способную конкурировать с марксизмом.

Младороссы в научной и публицистической литературе прочно связаны с лозунгом «Царь и Советы», создание которого им упорно приписывается. Материалы архива «Союза русских государевых людей» (ГАРФ фонд Р-5763) [Например, 2, д. 4, л. 340; д. 20, л. 62; д. 27, лл. 264–268, 292; д. 30, л. 42 об. и др.], свидетельствуют, что этот лозунг в действительности был придуман в рядах «Союза русских государевых людей» в 1923 г. и существовал до официального прекращения деятельности Союза. Сначала он понимался как антибюрократический, народный, могущий найти массовую поддержку в России [2, д. 30, л. 42 об.]. Это был синоним лозунга «Царь и Народ» [2, д. 4, л. 340]. Бюрократию «Союз русских государевых людей» воспринимал, как и дореволюционные черносотенцы — «административным чудовищем», барьером между самодержцем и народом. Советы же, наоборот, по мнению «Союза русских государевых людей», были как бы земско-государственными органами прямого местного народовластия, объективно обращенного против «бюрократического средостения» [17, с. 19–20]. В уставе «Союза русского народа» отмечалось, что «современный чиновничий строй ... заслонил светлый образ царя от народа» [19, с. 13]. Советы в русле этой идеи воспринимались как лучшая реализация формулы ранних славянофилов «Царю власть, народу мнение» [22, с. 25]. На создание лозунга «Царь и Советы» вне всякого сомнения повлияла и внутрироссийская обстановка начала 1920-х гг. с выступлениями и восстаниями против большевиков под девизом «За Советы без коммунистов», популярностью которого легитимисты-кирилловцы тоже не прочь были воспользоваться. Во всяком случае, подобные взгляды были популярны и в промонархических подпольных организациях на родине. Наиболее характерны в этом отношении взгляды профессора географии В. Н. Таганцева (1889–1921), возглавлявшего т. н. «группу Таганцева» в Петрограде, по делу которой проходили поэты Николай Гумилев и Георгий Иванов [21, с. 22]. Еще советский историк Г. Ф. Барихновский указывал, что «Высший Монархический Союз» в своем органе «Двуглавый Орел» (1921–28 мая) «в связи с кронштадтскими событиями выдвинул лозунг “Бог-царь и народные советы”. Смысл лозунга прост — ничего не навязывать грубо, а попытаться организовать крестьян-

ство через Советы, которые пользуются безграничным доверием масс. Они надеялись найти такой способ использования советского устройства России, который обеспечил бы приспособление его к потребностям монархического образа правления» [6, с. 73]. Во многом лозунг (особенно в вариации «Природный Царь и Свободные Советы») нравился Кириллу Владимировичу и Виктории Феодоровне, т. к. демонстрировал ставку на местное самоуправление и единственный институт власти в СССР, который мог бы существовать в переходных период [8, с. 212]. По мнению сербского историка М. Йовановича, сам лозунг «Царь и Советы» сформулировал еще в 1919 г. талантливейший журналист Алексей Алексеевич Суворин [9, с. 70].

Младороссы также пропагандировали сочетание положительных форм политической власти (монархия-аристократия-демократия), по Аристотелю, как они формулировали. Так же модным было противопоставлять «парламентско-партийной демократии», т. н. «народное представительство» — в виде многоступенчатого участия хозяйственных и производственных слоев населения и членов профессиональных организаций и специалистов в законодательной и управляющих органах Российской империи. В официальной листовке 1928 г. «Что каждый должен знать о Союзе младороссов» великолепно было изложено их кредо по отношению к национальному вопросу: «Под национализмом младороссы понимают сознательную приверженность Нации, обязывающей служению ей. Под Национальностью младороссы понимают объединение по признаку духовного (культурного) родства в отличие от народа, объединенного исключительно кровным (расовым) признаком» [1, л. 1]. Сам национальный вопрос решался в России в виде постулата «Федеральная Империя» («Союзная Империя») — блок национально-культурных автономий и самоуправлений. Социальное и национальное разнообразие Российской империи должна была скреплять идеократическая младоросская партия и верховная царская власть. Все младороссы были убежденными монархистами и всячески доказывали, что Россия в силу своих размеров и чрезвычайно «дружелюбных» соседей должна иметь сильную единоличную власть. Идеальная форма личного руководства — наследственная монархия. Царя с детства готовят к его призванию, учат лучшие педагоги и специалисты, как ни один президент он связан нравственными ограничениями. Царю в России принадлежит все и ничего, сам у себя воровать не сможет, а другим давать не будет и т. д. Также младороссы требовали «социального мира», «всемирного примирения» и «свободы совести и вероисповеданий» [12, с. 197].

Такое понимание политики православного самодержавия приводило младороссов к острому конфликту со старомонархистами в кирилловском движении. «Зубры» хотели восстановить неизменности все порядки до 1917 г. Крылатой фразой стал ответ последнего ставропольского губернатора С. Д. Оболенского на вопрос: «Что вы сделаете после освобождения России от большевизма? — «Подпишу указ № 86!» — «Почему???» — «Потому, что последний указ до февральского переворота я подписал № 85!». Младороссы же исповедовали тезис о полном изменении страны и народа после Революции 1917 г. и невозможности реставрации. Такая позиция приводила к острому конфликту «отцов и детей». Лев Александрович Казем-Бек и С. Д. Оболенский

даже публично осуждали своих сыновей за позицию, хотя вместе и признавали легитимным императором Кирилла Владимировича.

Наибольшего расцвета младоросское движение достигло в середине 30-х гг. Современники вспоминали, что доклады А. Л. Казем-Бека в Париже и других городах Русского Зарубежья собирали тысячи слушателей и производили впечатление оптимизмом и верой в будущее России [См. например: 7, с. 59–60; 8, с. 211]. Нередко такие выступления переходил в драки с представителями других эмигрантских организаций, прежде всего с членами «Национально-Трудового Союза Нового Поколения». Впрочем, младороссы в долгу не оставались и срывали митинги и собрания «новопоколенцев». Дело доходило до кидания в других друга стульев и другой мебели. Подобные скандалы только усиливали интерес эмигрантов к «Союзу Младороссов».

В сентябре 1934 г., в «Младоросской искре» было объявлено: «Союз Младороссов после длительных и напряженных усилий превращается во вторую советскую партию, занимающую положение революционной оппозиции в отношении партии правящей. Правящая — коммунистическая — партия, с точки зрения младороссов узурпирует руководство русской революцией» [7, с. 58]. Отсюда и другое название младороссов — «второсоветчики», т. е. вторая советская партия, против чего очень возражал великий князь Дмитрий Павлович. Младороссы провозгласили, что начинают готовить кадры для агитации и в перспективе для управления Новой Россией. «Очаги» и «звенья» партии превратились в учебно-пропагандистские центры. Младороссы подписывались на советские газеты и журналы, стремясь извлечь из них подлинную информацию о настроениях в СССР. Также большое внимание уделялось художественной и публицистической литературе метрополии с целью выяснить проблемы и увлечения граждан СССР. Младороссы также пытались вести разговоры с советскими моряками, спортсменами и работками торговых представительств для получения устной информации от «простых» о положении на Родине. Под влиянием невозвращенца, популярного публициста С. В. Дмитриевского они еще более стали веровать в патриотическую эволюцию в СССР и усиливать свою «оборонческую» позицию.

Закат «Младоросской партии» начался в 1937 г., когда правые противники младороссов выследили в парижском кафе А. Л. Казем-Бека и скандально осветили в печати его встречу с генералом А. А. Игнатьевым, поступившим на советскую службу. В эмигрантоведческой литературе считается, что младороссы самораспустились в 1939 г. в Париже, после запрета партии министерством внутренних дел Франции и последующим арестом многих членов. Вместе с тем, организации в США, Югославии и Шанхае еще действовали до 1942 г.

По мнению начальника канцелярии Кирилла Владимировича Г. К. Графа пресса младороссов была интересна т. к. в ней принимало много талантливых публицистов, прежде всего, он выделял самого А. Л. Казем-Бека, К. С. Елигу-Вельчковского и С. С. Оболенского. Среди многочисленных изданий (более 70 названий (!) выделяются центральные издания, выходившие в Париже — ежемесячный журнал «Младоросс», газеты «Младоросская искра» и «Бодрость!». Зарубежного читателя они привлекали попытками анализа внутреннего положения в СССР и процессами эволюции ВКП (б).

«Младоросс» выходил под фактической редакцией самого «Главы» А. Л. Казем-Бека в 1930–1932 гг. (№ 1–15), но подписку собирал князь Владимир Красинский. Являлся продолжением ротаторного «Оповещения Парижского Очага Союза младороссов» (Париж, 1928–1930. — № 1–9, с 5/6 № просто «Оповещение Союза младороссов»), выходявшего под редакцией К. С. Елиты-Вильчковского и с романовским фамильным гербом. В оформлении перемена заключалась в том, что вместо ротаторного издания с романовским гербом стал выходить «тонкий» типографский журнал уже с исключительно младоросской символикой. Этот журнал был главным теоретическим органом. Журнал открывался программной статьей А. Л. Казем-Бека «О пореволюционном монархизме». В остальных номерах речь шла об идеологических проблемах, конкретной политической тактике, много места уделялось хронике младоросского движения, также всегда появлялась информация о СССР.

Газета «Младоросская искра» — двухнедельный орган Союза младороссов во Франции (1931–1940. — № 1–46), в 1930 г. тираж достиг 4000 экз. [18, с. 662]. Секретарем редакции этой газеты был Петр Андронникович Васильев (1902–1973), а редактором русско-французский писатель Яков Николаевич Горбов (1896–1981), впоследствии соредактор журнала «Возрождение» и второй муж Ирины Одоевцевой, пока не вышел из рядов партии. От журнала «Младоросс» «Младоросская искра» отличалась только более оперативной подачей информации облегченными текстами. В 1940 г. газета стала внутривластным органом. В 1934 г. в «Младоросской искре» публиковались отрывки из книги известного «невозвращенца» С. В. Дмитриевского. Постоянными авторами были отец и сын Угримовы.

Еженедельная газета младороссов «Бодрость!» выходила по воскресеньям (1934–1940. — № 1–259). Секретарями редакции были П. А. Васильев, с 1935 г. старший младоросс Сергей Александрович Булацель (1905–1970) (впоследствии участник «Сопrotивления», совпатриот, в 1948 г. вернулся в СССР, жил в Казани и преподавал в Суворовском училище), администратором Н. Н. Лазаревский, фактический редактор К. С. Елита-Вильчковский. Содержание было агитационным, статьи чаще всего не подписывались. Практиковался выпуск тематических номеров: «Что каждый должен знать о младороссах» (1935. — № 47), «Юбилейный: первый год издания» (1935. — № 52).

Младороссов не удовлетворяли периодические органы, посвященные текущим политическим проблемам. Все 1930-е гг. стоял вопрос об издании «толстого» литературно-художественного журнала. В 1939–1940-х гг. после № 259 «Бодрость!» стала печататься в виде «толстого» журнала, пропагандировавшего и разрабатывавшего неославянофильство и идею «союзной империи» в художественной литературе, публицистике и литературной критике [4, д. 9, л. 4]. По данным и мнению М. Массип, «почитали за честь сотрудничать в органе младороссов Берберова, Набоков (Сирин), Зайцев, Газданов, Мочульский, Вейдле (и возможно) Бунин и Бенуа» [13, с. 192]. Действительно в первом номере «Бодрости!» участвуют, кроме идеологов младороссов (А. Л. Казем-Бек, К. С. Елита-Вильчковский, С. С. Оболенский), профессор А. И. Угримов, профессор Н. Н. Алексеев, В. Сирин, Н. Н. Берберова, В. В. Вейдле, А. С. Штейгер и А. С. Головина. В ближайших номерах намечались публикации Е. В. Саблина,

А. М. Ремизова, К. В. Мочульского, Ю. Фельзена, Р. Б. Гуля (отрывок воспоминаний «Пенза») и В. Ф. Ходасевича с предисловием В. В. Вейдле [4, д. 9, л. 19а]. Было получено согласие от Л. Ф. Зурова, И. И. Бунакова, А. Н. Бенуа и Н. О. Лосского [4, д. 9, л. 56–60]. Н. П. Давыдов — представитель в Болгарии договорился с профессором П. М. Бицилли о постоянном участии в «Бодрости!» и софийских младоросских органах. Такую блистательную плеяду авторов младороссам удалось легко привлечь благодаря своей антинацистской позиции и выплаты гонораров за участие в журнале. Неудивительно, что с ноября 1939 г. все доходы казны младороссов делились следующим образом: 50% — А. Л. Казем-Беку, 25% К. С. Елите-Вильчковскому и 25% на «Бодрость» [4, д. 9, л. 87].

В июне-июле 1940 г. А. Л. Казем-Бек был интернирован во французский лагерь лагере Вернэ за просоветскую и итальянскую позицию. Положительное, порой даже подражательное отношение к итальянскому фашизму, всегда сочеталось у младороссов с отрицательным отношением к германскому национал-социализму. А. Гитлера и идеологов нацизма обвиняли в расизме, русофобии и славянофобии и планах расчленения России. Отрицательное отношение к III Рейху и его политики в сочетании ожидания свержения большевиков советскими военными, привело к острой конфронтации почти со всеми правыми организациями русской эмиграции. Младороссы упрямо доказывали, что А. Гитлер не собирается освобождать Россию от коммунизма, а ему нужно жизненное пространство для немцев. Строй, который нацисты готовят для нашей Родины, настолько ужасен, что даже сталинский режим покажет его раем. Подчеркивалась антихристианская сущность III Рейха и языческие эксперименты СС. В 1939 г. газета «Бодрость» (№ 212), даже заявила, что т. к. Б. Муссолини присоединился к А. Гитлеру и стал разделять его расистские убеждения, то он больше ... не фашист, т. к. фашизм и расизм не совместимы, а последними фашистами остаются только младороссы. В США, в еженедельной газете «Русское дело» (орган Младоросской партии под редакцией и административным руководством А. В. Марковникова выходила в Сан-Франциско в 1939–1940 гг.) С. С. Оболенский опубликовал несколько статей. В них раскрывалась антиславянская и русофобская сущность германского национал-социализма, а также делались полностью оправдавшиеся прогнозы по поводу поведения нацистов в России в случае войны, основанные на цитатах из «Майн Кампф» А. Гитлера. Приведем в виде примера передовицу «Национал-социализм и русскость» [14, с. 1] и статью из того же номера «Славяне и немцы» [15, с. 3–4]. С. С. Оболенский почти точно предугадал, что немцы будут творить через полтора года на оккупированной территории СССР.

С началом Второй мировой войны младороссы защищали Францию на фронте, а затем активно участвовали в Сопrotивлении. Многие из них удостоены боевых наград Франции. В историю Сопrotивления вошли не только хорошо разрекламированные еще в советское время группы матери Марии, Б. Вильде-А. Дикого, но и сотни младороссов. Сам А. Л. Казем-Бек выделял подпольные группы своих соратников: Дурданская А. А. Угримова-младшего, Пиренейская К. С. Елиты-Вильчковского — С. С. Оболенского, Парижская Василия Ф. Шашелева, Лионская К. К. Иванова — Тринадцатого, Савойская Павла Зисермана, Провансальская Третьякова [Цит. по: 12, с. 441]. Особо

хотелось бы выделить пиренейскую группу К. С. Элиты-Вильчковского — С. С. Оболенского — настоящий партизанский отряд, доставивший немецким оккупантам множество неприятностей.

Твердо стоя на позициях русского патриотизма, многие из младороссов, под впечатлением изменения советской политики в годы Великой Отечественной войны, поддались соблазну видеть в сталинском режиме «нормальную русскую государственную власть». Ожидание эмиграцией Термидора, а еще больше героизм русского народа, «реабилитация» русской истории и культуры, восстановление патриаршества и уменьшение антирелигиозных преследований, породили иллюзии о перерождении советского режима, к ним склонялся и И. А. Бунин. Так возникло в русской эмиграции движение «совпатриотизма». В июне 1941 г. после нападения нацистской Германии на СССР князь С. С. Оболенский, ведомый переполнявшими его патриотическими чувствами, находясь на территории союзной Германии Франции Виши, обратился в еще не закрытое советское консульство с наивной просьбой стать добровольцем РККА, что, конечно, же не могло быть осуществлено. Многие младороссы вернулись после 1945 г. в СССР, но их судьба на Родине сложилась очень трагически — почти все были репрессированы.

В октябре 1941 г. А. Л. Казем-Бек приплыл в Америку. В годы Великой Отечественной войны он выступал как пламенный патриот-«оборонец». Жизнь в США, усилившийся интерес к богословию вместе с семейными неурядицами, привел к тому, что в 1956 г. А. Л. Казем — Бек реэмигрировал в СССР. На Родине он оказался в фактической духовной изоляции, работал в «Журнале Московской Патриархии», а с 1962 г. стал консультантом Отдела Внешних Церковных Сношений Московского Патриархата. На этом посту его знания опыт и понимание психологии и тайной политики католических и протестантских организаций были по достоинству оценены иерархами русской православной церкви. Большим уважением А. Л. Казем-Бек пользовался у митрополита Никодима (Рогова), у будущего патриарха Алексия II [12, с. 600–601]. Символично, что заупокойную службу над телом скончавшегося А. Л. Казем-Бека совершил молодой епископ Выборгский Кирилл, нынешний патриарх [12, с. 652].

ЛИТЕРАТУРА

1. Архив Русского Зарубежья в Доме-Музее Марины Цветаевой. Фонд 304: «Русское Зарубежье». КП 704–26.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 5763. Оп. 1.
3. ГАРФ. Ф. Р-9145. Оп. 1.
4. Российский государственный военный архив (РГВА). Ф. 64. Оп. 1.
5. РГВА. Ф. 1323к. Оп. 2.
6. Барихновский Г. Ф. Идеино-политический крах белоэмигрантов и разгром внутренней контрреволюции (1921–1924 гг.). — Л., 1978.
7. Варшавский В. С. Незамеченное поколение. — М., 1992.
8. Граф Г. К. На службе Императорскому Дому России 1917–1941: Воспоминания / Вступ. ст., подгот. текста, биограф. справочник В. Ю. Черняева. — СПб.: Блиц, 2004.

9. Йованович М. Русская эмиграция на Балканах: 1920–1940. — М.: Б-ка- фонд Русское Зарубежье; Рус. путь, 2005.
10. Косик В. И. «Молодая Россия»: Вариации на тему национализма в маршах эпохи. — М., 2013
11. Лаврик Э. Г. Младороссы // Русская философия. — М., 1995. — С. 303.
12. Массип М. Истина — дочь времени. Александр Казем-Бек, и русская эмиграция на Западе. — М.: Языки славянской культуры, 2010.
13. Массип М. Истина — дочь времени. Александр Казем-Бек, русский эмигрант (1902–1977) // Звезда. — 2000. — № 10. — С. 184–196.
14. Оболенский С. С. Национал-социализм и русскость // Русское дело. — Сан-Франциско. — 1940. — 30 янв. — С. 1.
15. Оболенский С. С. Славяне и немцы // Русское дело. — Сан-Франциско. — 1940. — 30 янв. — С. 3–4.
16. Озерецкий Г. Россия малая. Т. I: Русский блистательный Париж до войны. — Париж, 1973
17. Степанов С. А. Черная сотня в России (1905–1914 гг.). — М., 1992.
18. Угримов А. А. Из Москвы в Москву через Париж и Воркуту / Сост. предис. и коммент. Т. А. Угримовой. — М., 2004.
19. Устав и основоположения Союза русского народа. — М., 1906. С. 13.
20. Чему свидетели мы были... Переписка бывших царских дипломатов 1934–1949, Кн. 1. — М., 1998.
21. Черняев В. Н. Учредительное собрание или власть советов (неизвестный эпизод «дела Таганцева») // Историк и революция. — СПб., 1999.
22. Шевцов А. В. Издательская деятельность русских не социалистических партий начала XX века. — СПб., 1997.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ А. Л. КАЗЕМ-БЕКА

«Путями Каина. Священный национальный эгоизм»¹.

Самый малоизвестный период жизни и творчества А. Л. Казем-Бека — это американский (1941–1956). Основным периодическим изданием, в котором он публикуется, стала единственная еженедельная русская газета на Тихоокеанском побережье «Новая заря» (Сан-Франциско, 1928–1973, издатель — редактор Г. Т. Сухов). В газете печатались самые известные деятели Русского Зарубежья: от М. А. Алданова до Ф. И. Шляпина, впрочем, много было перепечаток. До 1940 г. редакция положительно относилась к движению младороссов. А. Л. Казем-Бек печатался в «Новой заре» и до Второй мировой войны, в 1940 — е гг. газета оказалась единственной кто регулярно примерно два раза

¹ Подробнее об авторе статьи в этом же номере статья П. Н. Базанова «А. Л. Казем-Бек — лидер движения младороссов»

в месяц его публиковал. Историк А. Н. Закатов пишет, что в день прибытия в США А. Л. Казем-Бек получил телеграмму из Сан-Франциско от издателя газеты «Новая заря» Г. Т. Сухова, предлагавшего свое издание в его полное распоряжение: «Издательство принимало все мной написанное без изменений или какой-либо редакторской корректуры, так что, действительно, “Новая Заря” могла называться моим органом»², будет вспоминать А. Л. Казем-Бек.

Во время написания статьи «Путями Каина. Священный национальный эгоизм» А. Л. Казем-Бек работал в «Коннектикут колледж», одном из самых престижных учебных заведений для девушек. В этот период своей жизни бывший «Глава» уже полностью отходит от политики и занимается вопросами религии. Главные силы Александр отдавал развитию органа патриаршей церкви в США, двуязычному журналу «Единая Церковь»³. Еще в программных документах младороссов А. Л. Казем-Бек отстаивал «примат духовного начала над материальным и свободу совести, против государственного «воинствующего атеизма» в СССР. Статья А. Л. Казем-Бека убедительно показывает эволюцию идеолога младороссов, создателя новой национально-политической философии к православному христианскому богословию.

² Закатов А. Н. Партия младороссов и идея социальной монархии // Трибуна русской мысли. — 2008. — № 9. — С. 214.

³ Массип М. Истина — дочь времени. Александр Казем-Бек, и русская эмиграция на Западе. — М.: Языки славянской культуры, 2010 — С. 437.

У ИСТОКОВ РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА (А. С. ШИШКОВ, Ф. В. РОСТОПЧИН И Н. М. КАРАМЗИН)**

В статье анализируется генезис русского консерватизма. В центре внимания автора находятся концепции его отцов-основателей — А. С. Шишкова, Ф. В. Ростопчина и Н. М. Карамзина. Рассматриваются их социально-политические и культурно-философские воззрения.

Ключевые слова: консерватизм, монархия, православие, церковь, традиционализм, реформы.

A. Ya. Kozhurin

At the root of Russian conservatism

(A. S. Shishkov, F. V. Rostopchin and N. M. Karamzin)

The article examines the genesis of Russian conservatism. The author focuses on the concepts of its founding fathers — A. S. Shishkov, F. V. Rostopchin and N. M. Karamzin. The article considers their socio-political and culturological views.

Keywords: conservatism, monarch, Orthodox, church, traditionalism, reforms.

Чтобы выявить специфику какого-либо явления необходимо обратиться к его истокам, выявить генезис. Это в полной мере относимо к такому феномену, как русский консерватизм. В данной статье мы рассмотрим воззрения трех отцов-основателей отечественного консерватизма, к которым большинство исследователей относят Александра Семеновича Шишкова (1754–1841), графа Федора Васильевича Ростопчина (1765–1826) и Николая Михайловича Карамзина (1766–1826). Разумеется, этими тремя именами не исчерпывается список русских консерваторов первой волны. К ним также могут быть отнесены С. Н. Глинка, Г. Р. Державин, П. А. Кикин, И. А. Крылов, Е. И. Станевич,

* Кожурин Антон Яковлевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии РГПУ им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург, ankogyrin@rambler.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11190 «Роль политических идеологий в истории России и проблема национально-государственной безопасности».

князь С. А. Ширинский-Шихматов и др. Но мы ограничимся лишь тремя именами, ибо это были наиболее интересные и влиятельные представители консервативного лагеря, создававшие его концептуальную базу. В данной связи необходимо отметить точки схождения-расхождения между воззрениями этих деятелей, обнаружить идейные источники их концепций, а также выявить влияние на них духа времени.

Начнем с последнего — духа времени. Большинство исследователей рассматривает европейский консерватизм, как идейную реакцию на Великую французскую революцию. Именно отсюда ведут свою генеалогию две основные линии западноевропейского консерватизма XIX века — либеральная (Э. Берк) и традиционалистская (Ж. де Местр, Л. де Бональд). С. С. Аверинцев писал, что «самый феномен проведенного через рефлексию, претворенного в идеологию или антиидеологию воинствующего консерватизма... без опыта Революции невозможен. В дореволюционной Франции, в дореволюционной Европе голоса энциклопедистов и Руссо звучали, вызывая время от времени бессильные полицейские меры или столь же бессильные нападки, но никем или почти никем по существу не оспариваемые. Лишь по эту сторону черты раз и навсегда проведенной 1789, 1793 и 1794 годами, оказался возможен содержательный спор между идеологией и — антиидеологией, между утопией — и антиутопией. Это спор, все новые глубины которого непрерывно разверзаются, составляя драматическую интригу умственной жизни в продолжение последних двух веков, — и конца ему не видно. Для удобства злободневной полемики Революция предпочитала видеть в своих оппонентах людей вчерашнего дня. С гораздо большим правом она могла бы, напротив, утверждать, что сама заново создала своих оппонентов, разбудила их, вывела из исторической инерции, принудила их привести в порядок свои резоны» [1, с. 185].

Данная точка зрения вполне уместна и при исследовании генезиса русского консерватизма. Действительно, все интересующие нас персонажи были яростными оппонентами идей Французской революции. Но в нашем случае необходимо учитывать еще одно важное обстоятельство, которое не могло не наложить отпечаток на воззрения отечественных консерваторов. Речь идет о петровских реформах. Вспомним, что, несмотря на апологетическую оценку этих реформ, характерную для большинства русских авторов XVIII столетия (вспомним сравнение Петра с Богом в произведениях М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова, Г. Р. Державина), в последние десятилетия этого века в их адрес начинают звучать и критические оценки. Достаточно упомянуть знаменитое сочинение князя М. М. Щербатова «О повреждении нравов в России», а также пассажи из «Записок» княгини Е. Р. Дашковой, в которых Екатерине II отдается явное предпочтение перед Петром I (в следующем столетии данной точки зрения будет придерживаться Н. М. Карамзин и такой его убежденный последователь, как «либеральный консерватор» князь П. А. Вяземский). В петровских реформах увидели нечто, подобное революции, а самого царя уже в XIX веке станут уподоблять якобинцам. В следующем же столетии Петра, за большей актуальностью, будут сравнивать с большевиками.

Первые годы правления Александра I, воспитанного на идеалах Просвещения и отдававшего предпочтение республике перед монархией, ознаменовались

изменениями в разных областях жизни. Показательно, что интимный круг императора, фактически управлявший Россией в начале XIX века, назывался его участниками «Комитетом общественного спасения». Параллель с одноименным органом времен Французской революции, возглавляемым М. Робеспьером, была очевидна. Более того, — ею откровенно бравировали. Молодое окружение императора подвергало резкой критике все отечественные законы и обычаи, объявляло их устарелыми, невежественными. Впрочем, юношеская бравада у молодого Александра Павловича достаточно быстро сменилась стремлением осчастливить свою страну целой серией радикальных реформ. Наиболее значимые из них, призванные внести конституционные элементы в государственное устройство России традиционно связываются с именем М. М. Сперанского. В сознании современников именно его деятельность знаменовала новые веяния во внутренней политике империи.

Впрочем, «дней Александровых прекрасное начало» было таковым далеко не для всех современников. Например, Ф. В. Ростопчин и А. С. Шишков, занимавшие видные посты в предыдущее царствование, в новой ситуации оказались не у дел. Но они не стали сидеть, сложа руки. В качестве альтернативы официальному правительственному курсу начинает оформляться «русская партия» или партия «старых русских». Выявляя истоки отечественного консерватизма, необходимо назвать два главных организационных центра этой «партии». Первым из них стала знаменитая «Беседа любителей русского слова», организованная в 1807 году вице-адмиралом А. С. Шишковым и Г. Р. Державиным. Среди членов «Беседы» мы видим А. С. и Д. И. Хвостовых, И. С. Захарова, адъютанта императора П. А. Кикина, И. А. Крылова и других видных деятелей этой эпохи. Еще одним средоточием недовольных стал тверской салон великой княгини Екатерины Павловны. Желанными гостями этого салона были Ф. В. Ростопчин и Н. М. Карамзин. Любимая сестра императора, «тверская полубогиня», способствовала налаживанию контактов между своим августейшим братом и отцами-основателями русского консерватизма. Эти меры способствовали идейной и организационной мобилизации русского общества в преддверии решающей схватки с силами объединенной под властью Наполеона Европы.

Как это часто у нас бывает, реформы Александра I свелись к административному упорядочению существующего режима, усилению бюрократии. Исполнено глубокого смысла то обстоятельство, что первая серьезная критика реформационной деятельности Сперанского и его венценосного патрона прозвучала «справа». Этим критиком оказался человек, которого можно назвать одним из основоположников консервативного направления в русской общественной мысли. Речь идет о Н. М. Карамзине и его знаменитой «Записке о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях», созданной в 1811 году. В ней великий историк подверг резкой критике всю внутреннюю и внешнюю политику Александра I, доказывая, что просвещение народа важнее административной «стройности», к которой реально и сводились реформы. «Записку о древней и новой России» многие исследователи рассматривают как наиболее полный и разработанный проект русской консервативной мысли первой четверти XIX века [11, с. 498]. Именно поэтому

мы возьмем этот текст за основу при рассмотрении раннего этапа развития отечественной консервативной традиции.

Наложение буквы знаменитого «Кодекса», разработанного Наполеоном для Франции, пережившей буржуазную революцию, на условия России начала XIX века, представлялось Карамзину верхом абсурда. Именно такое абсурдное смешение он и увидел в реформационных потугах Сперанского. В знаменитой «Записке» автор указывал: «Уже в Манифесте объявлено, что первая часть законов готова, что немедленно готовы будут и следующие. В самом деле, издаются две книжки под именем проекта Уложения. Что же находим?.. Перевод Наполеонова Кодекса» [6, с. 90].

Современный исследователь, оценивая планы Сперанского, пишет, что он «готовил тихую буржуазно-бюрократическую революцию в России» [10, с. 120]. Все это дается в исключительно положительном контексте. Вместе с тем, простой здравый смысл говорит нам об абсурдном, если прямо не вредительском характере устройства таких революций буквально накануне наполеоновского нашествия. Если бы это нашествие застало бы русское общество в хаосе «буржуазно-бюрократической революции», то последствия были бы самыми печальными.

Вернемся, однако, к Карамзину. Критика «прожектов» Сперанского неоднократно аукнется ему. Многочисленные исследователи либерального толка второй половины XIX — начала XX века вылили на великого историка ушаты грязи, его обвиняли во всех смертных грехах. Между тем, резон в его критике был, да еще какой. Вот как характеризовал воззрения автора «Записки» Ю. М. Лотман:

Карамзин более, чем кто-либо из современников его, был человеком европейского просвещения. Обвинения в галломании преследователи его всю жизнь. Но именно Карамзин первым заметил, что прививка европейской администрации к русскому самодержавию порождает раковую опухоль бюрократизма. Вся реформаторская деятельность Александра I сводилась к мечтам о всеобщем благоустройстве и практической его бюрократизации. Именно эта — на самом деле любимейшая для императора — сторона государственных преобразований встретила в Карамзине непримиримого критика [9, с. 593].

Можно сказать, что с тех пор не было у российской бюрократии более последовательных и глубоких критиков, чем представители консервативной мысли. Критика бюрократизма, которая пройдет красной линией через всю историю русского консерватизма XIX — начала XX века. Не случайно, что деятельность Сперанского и последствия его реформ будут вызывать отторжение не только у Н. М. Карамзина и Ф. В. Ростопчина, но также у И. С. Аксакова и В. В. Розанова. Нельзя, впрочем, забывать, что во времена фавора Сперанского Карамзин не был с ним лично знаком. Разница в их положении была достаточно велика — правая рука самодержца, с одной стороны, и частное лицо, с другой. Интересно, что в 1810 году у Александра I возникла идея назначить Карамзина министром народного просвещения, но именно Сперанский убедил императора этого не делать. Вместо этого он рекомендовал царю назначить Карамзина куратором Московского университета, но от этой должности историограф

сам отказался. В дальнейшем, после возвращения опального реформатора из ссылки, между двумя выдающимися современниками установились достаточно хорошие личные отношения. Но, по вполне понятным причинам, особой близости у Карамзина и Сперанского не возникло.

Критика великим историком реформ, предпринятых Александром I и его окружением, звучит необычайно актуально, кажется написанной на злобу дня. И это несмотря на то, что «Записка» увидела свет два века назад. Действительно, многие тенденции, лишь намечавшиеся в те годы, развертывались и продолжают развертываться в деятельности властных структур России на протяжении всего этого периода. Если рассмотреть отечественную историю двух последних столетий, то перед нами будет история безудержного увеличения и усиления бюрократических структур как количественное, так и качественное. И это несмотря на все революции и реформы, а часто именно благодаря этим радикальным переворотам социально-политической жизни России.

Впрочем, в интересующую нас эпоху на повестке дня были другие события. Начавшаяся в 1812 году Отечественная война стала звездным часом для двух из рассматриваемых нами деятелей — А. С. Шишкова и Ф. В. Ростопчина. Показательно, что и либеральные историки XIX — начала XX века, и советские исследователи, и даже некоторые современные авторы весьма тенденциозно оценивали государственное руководство России этого периода. Причем тенденция эта имела ярко выраженный негативный характер. Вот как характеризует сложившуюся в начале 1812 года ситуацию один из этих авторов: «С уходом Сперанского Александр оказался окруженным ничтожными людьми, но с огромными личными амбициями и корыстными интересами» [18, с. 122]. И это пишется о людях, во многом благодаря усилиям которых за полгода была уничтожена «Великая армия» (Grande Armée) Наполеона, а созданная им Империя начала обратный отсчет своего существования.

Шишков занял пост государственного секретаря, освободившийся после опалы Сперанского. Именно перу нового государственного секретаря принадлежали официальные манифесты, выходявшие в это время. Ростопчин был назначен Московским генерал-губернатором, ему также был присвоен титул Московского главнокомандующего. Любопытно, что в письме к императору от 11 июня 1812 года Ростопчин сформулировал принципы русской геостратегии в начинающемся противостоянии с силами практически всей континентальной Европы:

Ваша империя имеет двух могущественных защитников в ее обширности и климате. Шестнадцать миллионов людей исповедуют одну веру, говорят на родном языке, их не коснулась бритва, и бороды будут оплотом России. Кровь, пролитая солдатами, породит им на смену героев, и даже если бы несчастные обстоятельства вынудили Вас решиться на отступление перед победоносным врагом, и в этом случае император России всегда будет грозен в Москве, страшен в Казани и непобедим в Тобольске [16, с. 527].

Необходимо сказать, что данные мысли произвели сильное влияние на Александра I, который даже в самые трудные дни войны отказывался от любых попыток компромисса с Наполеоном.

На посту генерал-губернатора Ростопчин совершил свое самое знаменитое деяние — поджог Москвы. Так, во всяком случае, считали современники, включая сюда и императора Франции, объявившего Московского генерал-губернатора своим личным врагом. После разгрома Наполеона Ростопчин превратился в знаменитость европейского масштаба — он был желанным гостем монархов и парижских аристократических салонов. Неожиданно он написал брошюру «Правда о пожаре Москвы» (1823), опубликованную в России и во Франции. В ней Ростопчин отрекся от участия в этом поджоге, чем поставил в недоумение не только современников, но и потомков. Споры о степени причастности генерал-губернатора к пожару во вверенном ему городе идут до сих пор. Интересные соображения, что же заставило Ростопчина отказаться от славы поджигателя Москвы, мы находим в мемуарах его внуки [17, с. 280–281].

По окончании наполеоновских войн наших судьбы у наших героев оказались разные. Возвращение в 1814 году Александра I из заграничного подхода было ознаменовано отставкой консерваторов со своих постов. Были уволены А. С. Шишков, Ф. В. Ростопчин, а также И. И. Дмитриев (близкий друг и сподвижник Н. М. Карамзина), занимавший пост министра юстиции. За прежние заслуги они были назначены членами Государственного Совета, но их влияние на реальную политическую жизнь резко снизилось. Ростопчин большую часть оставшейся жизни провел за границей, где его приветствовали как одного из главных победителей Наполеона. Принять у себя бывшего главнокомандующего Москвы почитали за честь короли Англии, Франции и Пруссии.

Карамзина ждал триумф в качестве автора «Истории государства Российского», хотя многие либералы, включая в их число и будущих декабристов, были недовольны схемой апологетики самодержавной власти, которая легла в основу этого произведения. Символично, что Ростопчин и Карамзин успели стать свидетелями декабрьского мятежа, а первый из них, известнейший остролов, даже отреагировал на него знаменитым афоризмом: «В эпоху Французской революции сапожники и тряпичники хотели сделаться графами и князьями; у нас графы и князья хотели сделаться тряпичниками и сапожниками» [2, с. 336].

Адмирал Шишков пережил своих единомышленников по консервативному лагерю на полтора десятилетия и его ждал очередной карьерный виток. Еще в 1813 году Шишков стал президентом Российской Академии и занимал этот пост до самой смерти. А с 1824 по 1828 год он был министром народного просвещения и главой цензурного ведомства. Во «Втором послании цензору» (1824) Пушкин писал:

Обдумав наконец намеренья благие, // Министра честного наш добрый царь избрал, // Шишков наук уже правленью восприял. // Сей старец дорог нам: друг чести, друг народа, // Он славен славою двенадцатого года // Один в толпе вельмож он русских муз любил, // Их, незамеченных, созвал, соединил // Осиротелого венца Екатерины // От хлада наших дней укрыл он лавр единый» [14, с. 198–199].

Весьма показательно, что строки эти при жизни великого поэта напечатаны не были и, как представляется, они выражали искреннее отношение поэта к новому министру.

Теперь можно сосредоточиться на содержательной стороне концепций первых русских консерваторов. Вспомним, что архетипическая формула отечественного консерватизма будет озвучена лишь на втором этапе развития интересующего нас течения. Речь идет о знаменитой формуле графа С. С. Уварова — «Православие, самодержавие, народность». Тем не менее, все эти составляющие находились в горизонте теоретических и практических интересов А. С. Шишкова, Ф. В. Ростопчина и Н. М. Карамзина. Хотя, сразу следует оговориться, степень очевидности этих начал для представителей первого поколения русских консерваторов была разной.

Пожалуй, наиболее ясным и непротиворечивым было отношение интересующих нас авторов к самодержавию (это, кстати, будет относиться и к консерваторам «уваровского» этапа). Несмотря на все нюансы, они были убежденными сторонниками самодержавной власти, что будет характерно и для всех русских консерваторов XIX — начала XX века. Для А. С. Шишкова и Ф. В. Ростопчина альтернатив в этом вопросе не было изначально. Путь автора «Истории государства Российского» был более тернист, но следует признать, что итог этого пути совпал с изначальными воззрениями его сотоварищей по консервативному лагерю.

Если и можно говорить, что в душе Карамзин был когда-то республиканцем и даже уважительно относился к Робеспьеру, то в зрелые годы он стал убежденным сторонником самодержавия. Нельзя, впрочем, забывать, что слова «республика» и «республиканец» в России начала XIX века имели не только и даже не столько политические, сколько этические коннотации. В «Записке» автор указывал, что

... в России государь есть живой закон: добрых милует, злых казнит, и любовь первых приобретает страхом последних. Не бояться государя — не бояться и закона! В монархе российском соединяются все власти: наше правление есть отеческое, патриархальное. Отец семейства судит и наказывает без протокола — так и монарх в иных случаях должен необходимо действовать по единой совести [6, с. 102].

Мысль о патриархальном характере самодержавной монархии в дальнейшем будет воспроизводиться русскими мыслителями самых разных направлений — от П. Я. Чаадаева до Н. Ф. Федорова.

Надо, впрочем, понимать, что самодержец Всероссийский имел очень серьезные ограничения своей власти. Например, он ни при каких обстоятельствах не мог поменять своей религии — разительное отличие от представителей европейского абсолютизма, которые в эпоху Реформации делали это с большой легкостью. Вспомним хотя бы английского короля Генриха VIII или короля французского — Генриха IV. Основатель династии Бурбонов, как известно, делал это несколько раз — в последний раз со словами: «Париж стоит обедни». Единственный русский самодержец, который совершил вероотступничество, Лжедмитрий («тайный католик», по определению Карамзина), был убит, как об этом стало известно его подданными — констатирует автор «Записки».

Были и другие ограничения, которые ставили границы самодержавной власти. Увещевая Александра I, задумавшего после Венского конгресса восстановить Польшу в границах 1772 года, Карамзин писал в записке «Мнение

русского гражданина» (1819): «Доселе нашим государственным правилом было: ни пяди, ни врагу, ни другу! Наполеон мог завоевать Россию; но Вы, хотя и Самодержец, не могли договором уступить ему ни одной хижины Русской. Таков наш характер и дух государственный» [8]. Кроме того, восстановление Польской государственности, указывал автор «Мнения русского гражданина», ставило под сильный удар отношения с двумя соседними державами — Пруссией и Австрией, которые имели для Российской империи исключительное значение.

Испытывая вполне обоснованное недоверие к конституционному зуду, характерному для политической деятельности Александра I (от деятельности «Комитета общественного спасения» до учреждения Царства Польского), Карамзин вовсе не был апологетом существующего порядка вещей. Он призывал власть к разумному реформированию, считая приоритетами совершенствование законодательства и более широкое распространение светского образования. Но при всех этих условиях, великий историограф выводит своеобразную формулу русского консерватизма, которая затем станет идейной основой «Истории государства Российского». Вот эта формула: «Россия основалась победами и единоначалием, гнула от разновластия, а спаслась мудрым самодержавием» [6, с. 22]. Отсюда понятно, что любые попытки законодательного ограничения самодержавия (Василий Шуйский, планы «верховников» в 1730 году, реформаторская деятельность Сперанского) воспринимались Карамзиным резко негативно. В этом с ним будут солидарны последующие поколения русских консерваторов.

Отношение к православию у отцов-основателей отечественного консерватизма было далеко не таким единым, как отношение к самодержавию. Исследователи считают, что менее всех их в приверженности к религии был замечен Ф. В. Ростопчин. В молодости, получив доступ к приобретенным Екатериной II рукописям Вольтера, он с интересом изучал их и даже делал списки произведений знаменитого вольнодумца. Но соображения метафизического характера Ростопчина занимали мало. Личная вера, впрочем, в данном случае должна быть вынесена за скобки. Если брать идеологический аспект, то верность «отеческой вере» сам Ростопчин рассматривал как важнейшую характеристику русского человека. С этим связан и самый, пожалуй, драматический эпизод личной жизни Федора Васильевича. Переход его жены и особенно двух дочерей в католичество, стал ударом, подкосившим жизненные силы выдающегося государственного деятеля и писателя.

Религиозные воззрения Карамзина могут быть охарактеризованы как деистические. В отличие от Ростопчина, Карамзин не мог не задаваться метафизическими вопросами, но решал он их скорее в философском, чем в религиозном ключе. Здесь конечно проявлялась глубинная включенность великого историографа в традицию европейского Просвещения, которая, несмотря на его негативное отношение к эксцессам Французской революции, во многом сформировала тип мышления и самой личности Карамзина. Из мыслителей этой эпохи, помимо очевидного влияния Руссо, на русского мыслителя оказал сильное воздействие еще один великий деист — Монтескье, чьи работы он в эти годы настойчиво рекомендовал князю П. А. Вяземскому.

Тем не менее, положение церкви в современной ему России не могло не беспокоить Карамзина. В «Записке» он указывал: «Со времен Петра упало духовенство в России. Первосвященители наши уже только были угодниками царей и на кафедрах языком библейским произносили им слова похвальные». Осуждая установившейся с петровских времен способ управления церковью, Карамзин писал, что

...власть духовная должна иметь особенный круг действия вне гражданской власти, но действовать в тесном союзе с нею. Говорю о законе, о праве. Умный монарх в делах государственной пользы всегда найдет способ согласить волю митрополита, или патриарха, с волею верховною; но лучше, если сие согласие имеет вид свободы и внутреннего убеждения, а не всеподданнической покорности [6, с. 36].

Отношение к православию А. С. Шишкова носило иной характер, чем у двух других столпов русского консерватизма. Его, конечно, трудно упрекнуть в вольтерьянстве, не был он подвержен и деистическим веяниям, вполне довольствуясь православной догматикой. Здесь, впрочем, был один нюанс — лингвистический. Шишковское благочестие было неразрывно связано с пиететом по отношению к церковнославянскому языку. Вспомним, что сам русский язык он рассматривал как наречие церковнославянского. Учитывая этот аспект, исследователи утверждают, что понятие языка у Шишкова является синонимом понятия «культура». В этой связи уместны параллели с культурно-философскими концепциями конца XVIII — начала XIX века (Гердер, В. фон Гумбольдт, Ф Шлегель и др.).

Кроме того, нельзя забывать и активную роль Шишкова в восстании против Библейского общества и окружавших Александра I мистиков-сектантов. Наряду с архимандритом Фотием (Спасским) и А. А. Аракчеевым, он внес значительный вклад в прекращении деятельности этого общества на территории Российской империи. В частности, именно Шишков подготовил разбор книги известного деятеля Библейского общества пастора Госснера «Евангелие от Матфея». В нем содержалась следующая характеристика книги:

Невозможно не признать цели ее, явно и очевидно состоящей в том, чтобы под видом толкования Евангельских текстов, проповедать низвержение всякой Христианской веры, отвращение от Священных Писаний, и позыв на восстание против всех Первосвященников, всех вольных и царей [11, с. 339].

Но были в позиции Шишкова нюансы, которые заслуживают особого рассмотрения. Во-первых, он был яростным противником русского перевода Библии, что, несомненно, обусловлено его лингвистической теорией. Это, на взгляд адепта церковнославянского языка, стало бы смешением жанров, переложением божественного языка на язык «театра». Во-вторых, Шишков категорически возражал против массовых изданий библейских текстов. Евангелие, распространенное среди простолюдинов, подверглось бы профанации: было бы «измарано, изодрано, валялось под лавками». Кроме того, широкое распространение текстов Священного Писания неизбежно породит ереси и расколы. Наконец, то обстоятельство вынужден отметить и автор апологетической работы, посвященной знаменитому адмиралу, обе жены «славенофила» были

не только иностранками, но и принадлежали к неправославным конфессиям. Его первая жена, датчанка по происхождению, исповедовала лютеранство, а вторая — полька и, естественно, католичка. Языком бытового общения в этих условиях был ненавистный адмиралу французский [12, с. 278].

Несмотря на все эти различия, в восприятии социальной роли религии все интересующие нас представители консерватизма сходились. Нельзя ограничиваться только совершенствованием государственного аппарата, необходимо также охранять (или совершенствовать) народную нравственность. В этом деле важную роль консерваторы уделяли духовенству. Весьма показательна в этом отношении «Записка» Карамзина, где ее автор предлагает ряд мер по повышению образовательного и социального уровня этого важнейшего для Российской империи сословия.

Перейдем к третьей составляющей формулы С. С. Уварова — народности. Здесь, конечно, мы столкнемся с наибольшими проблемами, как, впрочем, сталкивались с ними и герои нашей статьи. Тема нации и национальной традиции была поставлена на повестку дня Великой французской революцией и романтическим движением. Французские и немецкие влияния явственно ощущаются и в произведениях интересующих нас авторов. Исследователи до сих пор спорят, какие из этих влияний были сильнее. Одни (В. М. Живов) отдают предпочтение французским источникам, другие — немецким (А. Л. Зорин). Считается, что в знаменитом споре сторонников «старого» и «нового слога», первые ориентировались на немецкую языковую модель, а вторые — на французскую. Нам представляется, что эти влияния сложным образом переплетались, но более существенно при формировании консервативного дискурса подчеркивать специфику российской ситуации.

В неимоверно трудных испытаниях Отечественной войны русский народ оказался на высоте — констатировали все консерваторы. Наиболее рельефно эту мысль в «Записках о 1812 году» выразил Ростопчин:

Вот что делает русского человека надеющимся на Бога, верным своему государю, равнодушным к смерти и безгранично предприимчивым. Его усердие, мужество и верность обнаружили во всем блеске в продолжение 1812 г. Он действовал по собственному побуждению, руководствуясь собственным инстинктом. Древняя история представляет мало примеров подобной преданности и подобных жертв; а история нашего времени вовсе их не представляет [16, с. 236].

Это подкрепляло высказанную еще в первой из ростопчинских афиш 1812 года характеристику русских людей: «одному Богу служат, одним крестом молятся. Все братья родные» [16, с. 149]. А. Ю. Минаков даже видит в этих словах буквальное предварение формулы С. С. Уварова. Духовное и физическое родство — важнейшая составляющая национального единства. Если дело всегда будет обстоять так, как это было в 1812 году, то русский народ непобедим. Дело, однако, заключается в том, что есть ряд факторов, которые могут внести и вносят раскол в это единство. Посмотрим, как эти факторы осмыслились первым поколением русских консерваторов.

Мы уже отмечали то обстоятельство, что важным фактором, повлиявшим на интеллектуальные построения русских консерваторов, было отношение

к петровским преобразованиям. В уже упомянутой «Записке», по-своему развивая критику в духе Ж.-Ж. Руссо и своеобразно предвосхищая будущие социально-философские построения славянофилов, Н. М. Карамзин так характеризовал итоги деятельности Петра I: «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр». И далее следует главный упрек: «Он велик без сомнения; но еще мог бы возвеличиться гораздо более, когда бы нашел способ просветить ум россиян без вреда для их гражданских добродетелей» [6, с. 35].

Впрочем, «Записка» — пик критического отношения Карамзина к фигуре великого реформатора. В «Речи, произнесенной на торжественном собрании Императорской Российской Академии 5 декабря 1818 года» историограф в очередной раз корректирует свою позицию. «Петр Великий, могущею рукою своею преобразив отечество, сделал нас подобными другим европейцам. Жалобы бесполезны» [7, с. 238]. Необратимость петровских реформ для Карамзина — аксиома. Это притом, что своей «Историей государства Российского» Карамзин, больше чем кто-либо другой, способствовал открытию читающей публикой реальности допетровской Руси.

Мысль Карамзина предвосхищает восприятие петровских преобразований на разных стадиях развития русской культуры: от безоговорочного приятия в «Письмах русского путешественника» и близких к ним по времени работах (эквивалент отношения к ним российского общества XVIII столетия), через весьма резкую критику в «Записке» (различные течения общественной мысли первой половины XIX века — некоторые консерваторы, славянофилы) — к признанию необходимости и неотвратимости свершившихся изменений («почвенники», русская историография второй половины XIX века).

Для рассматриваемой эпохи социокультурные последствия петровских преобразований стали очевидны. Между дворянством и прочими сословиями Российской империи обозначились различия принципиального характера. Очень ярко эти различия выявились во время Пугачевского восстания: «Весь черный народ был за Пугачева. Духовенство ему доброжелательствовало, не только попы и монахи, но и архимандриты и архиереи. Одно дворянство было открытым образом на стороне правительства» [15, с. 254]. Наши герои не могли этого не знать и в условиях опасности новых потрясений, вызванных событиями во Франции — сначала гипотетических, а в условиях вторжения армии Наполеона в России и весьма реальных, они настойчиво были заняты поисками противоядия от этих потрясений.

В то же время они не хотели отказываться от тех преимуществ, которые дворянство получило в результате петровских реформ или, переводя на общеевропейский язык, от приобщения к Просвещению. Консерваторы всячески подчеркивали роль дворянства в государственной и шире — социокультурной системе Российской империи. На это указывал и Ф. В. Ростопчин в «Мыслях вслух на Красном крыльце российского дворянина Силы Андреевича Богатырева» (1807), и А. С. Шишков в «Рассуждении о любви к Отечеству, читанном в 1812 году в беседе любителей русского слова», и Н. М. Карамзин в «Записке о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях». В дальнейшем эта тема рефреном пройдет

через всю отечественную консервативную мысль XIX столетия — вплоть до А. Д. Пазухина и К. Н. Леонтьева.

Таким образом, сословная проблематика занимала важное место в концепциях русских консерваторов. Ситуация сохраняла свою актуальность и в начале XX века. Более того, как замечает Т. А. Егерева, либеральные историографы этой эпохи, чьи работы до сегодняшнего дня не утратили своего влияния, видели в консерваторах интересующей нас эпохи

...подчас не исторических деятелей ушедшей в прошлое эпохи, а «живых» представителей враждебного лагеря, позицию которых она опровергала со всей страстностью политического спора (особенно это было свойственно А. А. Кизеветтеру, П. Н. Милюкову и С. П. Мельгунову) [3, с. 16].

Еще раньше в подобном ключе интерпретировал идеи и деятельность первых консерваторов А. Н. Пыпин — известный историк либерального толка.

Не могли консервативные мыслители не оставить без внимания и сферу просвещения. Негативным последствием петровских реформ, считали консерваторы, стало доминирование иностранным воспитателей и учителей в этой сфере. В понимании этой ситуации сходились все интересующие нас авторы. О нашествии французских воспитателей, особенно после начала революционной смуты, писал в «Мыслях вслух на Красном крыльце» Ростопчин.

Приедет француз с виселицы, все его наперехват, а он еще ломается, говорит: либо принц, либо богач, за верность и веру и пострадал; а он, собака, холоп, либо купчишка, либо подъячий, либо поп-расстрига от страха убежал из своей земли. Поманерится недели две да и пустится либо в торг, либо в воспитание, а иной и грамоте-то плохо знает [16, с. 420–421].

Впрочем, указывали русские консерваторы, не только современные события привели к подобному положению вещей. Они находили и более глубокие корни кризисной ситуации. Обращаясь к вдовствующей императрице Марии Федоровне, А. С. Шишков писал:

Он (Петр I. — А. К.) ввел науки и просвещение, но не взял осторожности не допустить вместе с ними войти духу унижения. Отселе есть у нас науки, но нет их корня; есть просвещение, но не собственное свое, а потому не позволяющее быть нам самими нами: мы почитаем себя как бы творением рук чуждых народов, отселе начало нравственного нашего рабства, от которого мы, при всей силе и торжестве орудия, освободиться не можем [13, с. 511].

Сходные жалобы мы можем обнаружить и в дошедших до нас письмах Ф. В. Ростопчина, и даже у Н. М. Карамзина.

Отсюда стремление преодолеть эту ситуацию. У А. С. Шишкова оно было связано с обращением к языку, как основе национального бытия. В. М. Живов, рассматривая специфику подхода к определению национального характера у Н. М. Карамзина, которая в дальнейшем реализовалась в формуле С. С. Уварова, исключает из его характеристики такие составляющие, как раса и язык. Последние компоненты, указывает исследователь, ставились во главу угла немецким теоретиком национализма — Ф. Шлегелем, но не Ж.-Ж. Руссо. Дан-

ное обстоятельство исследователь обосновывал тем, что французы и русские в рассматриваемый период давно уже имели свои национальные государства, в то время как немцам такое государство еще предстояло создать [4]. Весьма вероятно, что это замечание справедливо относительно Карамзина, но никак не в отношении адмирала Шишкова, чьи лингвистические штудии, как мы уже отмечали, имели прямое отношение к формирующемуся консервативному дискурсу. А. Ю. Минаков даже объявляет знаменитое «Рассуждение о старом и новом слоге российского языка» (1803) первым манифестом русского консервативного национализма [11, с. 494–495]. Не случайно, что в качестве источников патриотизма Шишков называл православную веру, правильное воспитание и русский язык.

Оппоненты Шишкова из числа адептов «нового слога» исходили из того, что изменение языка влечет за собой новое социальное содержание. Западные ораторы, утверждал один из наиболее последовательных сторонников «нового слога» П. И. Макаров, обращались к своей аудитории на общепонятном языке, а языком Ломоносова говорить перед публикой нельзя. Этот аргумент интересен, но в данном конкретном случае неубедителен. Выше мы уже говорили, что именно Шишков стал автором манифестов, с которыми власть обращалась к народу во время войн с Наполеоном. За 1812–1814 годы он написал более 80 манифестов, приказов и рескриптов, что дало основание современникам назвать его «устаами монаршими». Их мощное воздействие признавали даже оппоненты адмирала по литературным спорам (например, П. А. Вяземский). Язык этих манифестов был так убедителен и производил такое впечатление, что будет постоянно воспроизводиться на протяжении оставшегося столетия русского самодержавия.

Показательно, что полемика между Шишковым и Карамзиным завершилась их примирением. Вождь «Беседы», ознакомившись с первыми томами «Истории государства Российского», в которых широко использовались славянизмы, остался удовлетворен их языком. Между двумя видными консерваторами, которые раньше не были знакомы, возникли и личные контакты. Им содействовал еще один видный консерватор — Г. Р. Державин (см. его письмо к А. С. Шишкову от 12 февраля 1816 года). Итогом этого стало избрание Карамзина действительным членом Российской Академии. Это произошло на торжественном заседании Российской Академии 10 июля 1818 года, что стало знаковым событием первого этапа развития русской консервативной мысли.

Любопытно, что одной из форм противостояния французскому влиянию («космополитическому») в конце XVIII — начале XIX века могло выступать англофильство. Н. М. Карамзин и Ф. В. Ростопчин в молодости посетили «туманный Альбион», для них был характерен значительный интерес и даже симпатии к культурным обычаям этой страны. Карамзин передал свои впечатления в «Письмах русского путешественника». А вот какие интересные подробности посещения Ростопчиным Англии в 1787 году оставил нам Е. Ф. Комаровский:

Из наших русских я более всех виделся с графом Ростопчиным; мы с ним вместе ходили смотреть битву петухов, ученого гуся и ездили за несколько лишь от Лондона верст смотреть кулачных бойцов, знаменитых в тогдашнее время: Жаксона англичанина и Рейна ирландца. <...> Когда из газет известно стало, что

Рейн совершенно выздоровел, Ростопчину вздумалось брать у него уроки; он нашёл, что битва на кулаках такая же наука, как и бой на рапирах [5, с. 19].

Понятно, что бокс привлек будущего генерал-губернатора Москвы в качестве английской национальной забавы, противостоящей французскому («космополитическому») влиянию. В дальнейшем Ростопчина связывали дружеские отношения и многолетняя переписка с С. Р. Воронцовым — русским послом в Лондоне и убежденным англофилом. Но, как замечает В. М. Живов, особого интереса к специфике английского национального характера в произведениях Ростопчина мы не обнаруживаем, в то время как национальным характерам французов и немцев он посвятил весьма запоминающиеся страницы своих произведений. Это, вероятно, связано с пониманием исключительности английской ситуации, невозможности адекватного перенесения ее обычаев на русскую почву

В этом же ключе можно рассматривать и увлечение А. С. Шишкова итальянской культурой, которую он явно предпочитал французской. Основоположник «Беседы» был полиглотом — помимо французского и итальянского, он прекрасно знал немецкий и английский языки, а также древнегреческий и латынь. Адмирал не только сам делал переводы с итальянского, но и поощрял к этой деятельности современников. Нелишним будет отметить, что своеобразный культ итальянского языка и литературы мы в дальнейшем обнаружим в кружке С. Е. Раича, из которого вышли такие выдающиеся деятели русской культуры (и, заметим, последовательные консерваторы), как Ф. И. Тютчев и С. П. Шевырев.

Подводя итоги, можно сказать, что рассматриваемые нами авторы внесли значительный вклад и в разработку концептуальной составляющей отечественного консерватизма, и в русскую культуру в целом. Более того, именно деятели консервативного направления сыграли исключительную роль в идеологическом и организационном противостоянии наполеоновскому нашествию. Они явно отдавали себе отчет в этом и, как указывает современная исследовательница, «большую роль в самосознании Шишкова, как Карамзина с Ростопчиным, играло чувство причастности к истории, осознание своего вклада в “общее благо” страны» [3, с. 213]. В дальнейшем их наработки будут творчески развиваться последующими поколениями русских консерваторов. Считается, что принципы, сформулированные Н. М. Карамзиным, легли в основу политики Николая I, которая отличалась от политики его предшественника несравненно большей последовательностью и предсказуемостью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. «Но ты, священная свобода...». Отзвуки Великой французской революции в русской культуре // Новый мир. — 1989. № 7. — С. 185–187.
2. Вяземский П. А. Характеристические заметки и воспоминания о графе Ростопчине // Вяземский П. А. Стихотворения. Воспоминания. Записные книжки. — М.: Правда, 1988. — С. 327–340.
3. Егерев Т. А. Русские консерваторы в социокультурном контексте эпохи конца XVIII — первой четверти XIX вв. — М.: Новый Хронограф, 2014.

4. Живов В. М. Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности // <http://www.polit.ru/2008/08/08/givov/>

5. Записки графа Е. Ф. Комаровского / Авт. пред. Е. А. Ляцкий. — М.: Внешторгиздат, 1990.

6. Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. — М.: Наука, 1991.

7. Карамзин Н. М. Избранные сочинения. В 2-х т. — М.-Л.: Художественная литература, 1964.

8. Карамзин Н. М. Мнение русского гражданина // http://dugward.ru/library/karamzin_mnenie_russkogo_grajdanina.html

9. Лотман Ю. М. Карамзин. — СПб.: Искусство-СПб., 1997.

10. Ляшенко Л. М. Александр I: Самодержавный республиканец. — М.: Молодая гвардия, 2014.

11. Минаков А. Ю. Русская партия в первой четверти XIX века / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2013.

12. Овчинников Н. В. Вдохновитель побед русского оружия. — М.: ООО «Луч», 2012.

13. Письмо вице-адмирала Шишкова к императрице Марии Федоровне 26 мая 1816 // Русская старина. — 1870. — Т. 1.

14. Пушкин А. С. ПСС. Т. II. — Л.: Наука, 1977. — С. 198–199.

15. Пушкин А. С. ПСС. Т. VIII. — Л.: Наука, 1978. — С. 249–254.

16. Ростопчин Ф. В. Мысли вслух на Красном крыльце / Сост., пред., пер. с франц., прим. А. О. Мещеряковой / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2014.

17. Ростопчина Л., гр. Семейная хроника (1812 г.). — М. б. и., [1912].

18. Федоров В. А. М. М. Сперанский и А. А. Аракчеев. — М.: Изд-во МГУ, 1997.

РУССКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ: ОСНОВНЫЕ ВЕХИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ**

В статье рассматривается проблема происхождения русского национализма, его трактовки, специфика, содержание и эволюция от зарождения до сегодняшнего дня. Представляя обзор основных вех размышлений русских мыслителей, государственных деятелей, публицистов и политиков о национальном в России, авторы дают картину разнообразия взглядов на сущность русского национализма и его места как составляющей «русской идеи». Признавая за русским национализмом право на существование, авторы проводят четкую грань, отделяющую просвещенный национализм, ориентированный на христианский духовный идеал, от национализма нехристианского типа — от языческого до либерально-демократического, сводящегося либо к этническому шовинизму, либо ограничивающую русскую национальную идею рамками европейского постхристианского мира.

Ключевые слова: Русский национализм, консерватизм, национал-либерализм, нация, патриотизм.

*A. A. Ivanov, A. L. Kazin, R. V. Svetlov
Russian nationalism: basic milestones of historic re-evaluation*

This article presents a problem of the germ of Russian nationalism, interpretation thereof, specific features, content and evolution from the nascent stage until now. By presentation of main milestones of ideas of Russian thinkers, statesmen, essay writers, and politicians the

* Иванов Андрей Александрович — доктор исторических наук, профессор кафедры русской истории Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена, Andriv78@yandex.ru.

Казин Александр Леонидович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой искусствознания Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения, alkazin@yandex.ru.

Светлов Роман Викторович — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, профессор ЧОУ ВО «Русская христианская гуманитарная академия», spatha@mail.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11190 «Роль политических идеологий в истории России и проблема национально-государственной безопасности».

authors arrive at a comprehensive picture of different views of alpha and omega of Russian nationalism and its place as a component of the «Russian Idea». Authors recognize the Russian nationalism's right of existence, at the same time, they clearly differentiate between the enlightened nationalism oriented toward the Christian spiritual ideal and the unchristian nationalism — from pagan to liberal democratic one which either reduces itself to ethnic chauvinism, or restricts the Russian national idea within the bounds of the European post-Christian world.

Keywords: Russian nationalism, conservatism, national liberalism, nation, patriotism.

Тема национализма вообще, и русского национализма в особенности — одна из самых острых политических и мировоззренческих тем начала XXI века. Собственно, такой она была всегда — во всяком случае, с тех пор как национальное самосознание и национальная идентичность стала осознаваться как одна из непреложных черт, характеризующих человека/народ, наряду с их религиозной цивилизационной и исторической принадлежностью. И хотя слово «русский» встречается уже в «Слове о полку Игореве» — «О, русская земля! Уже ты за холмом!» — все же самостоятельным предметом для философской и культурологической рефлексии нация как таковая становится в России гораздо позже. В допетровской Руси любые человеческие качества — в том числе и те, которые ныне считаются национальными — рассматривались в религиозном/православном смысле в поле, в соответствии с замыслом Бога о Третьем Риме — Новом Иерусалиме, каким уже с пятнадцатого столетия считала себя Москва. Справедливости ради, скажем, что и впоследствии, после революционного для русской культуры XVIII века, национальная тематика на Руси оказывалась, в большинстве случаев, неотрывна от более широкой, вселенской и общечеловеческой перспективы. Тут все зависит от предмета и метода рассмотрения — что понимать под национальным и тем более националистическим? Есть ли собственное сущностное содержание у этих базисных категорий, или оно неузнаваемо меняется в зависимости от того или иного контекста, в особенности от политико-идеологической конъюнктуры?

Не вдаваясь сейчас в несчетное множество теорий нации и национального — от примордиальной (радикально-этнической), этносимволической и до чисто социологической (конструктивистской) [см.: 3; 4; 28; 37; 44; 49] — обозначим исходные смысловые вехи, от которых мы будем оправляться в дальнейшем.

Этнос — природная, кровная общность людей (род, племя).

Нация — общественно-политическая общность людей, «гражданская» нация как субъект и объект определенной социально-экономической структуры (конструкции), сложившейся в истории, в том числе и под воздействием этнического фактора.

Наконец, *народ* — высшая духовно-онтологическая общность людей, носитель вероисповедания, языка, государственной идеи и национальной культуры, осуществляемой в метаистории («большом времени»).

Уже из этого перечисления видно, что этническое, национальное и народное не противостоят одно другому, и вместе с тем друг с другом не совпадают. Если бы они совпадали, не нужно было бы и трех слов вместо одного. Именно в подобную ошибку впадают радикальные *националисты* в узком смысле

слова, которые все определения человека/народа сводят к его национальным, или даже этническим корням. С другой стороны, столь же ошибаются последовательные *космополиты* (во всех своих разновидностях, от «пролетарских» до оккультных), когда презрительно отворачиваются от национального своеобразия человеческого способа существования. Как тут не вспомнить Пушкина:

Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.
Животворящая святыня!
Земля была б без них мертва...

Только в качестве представителя самобытного, самодержавного народа человек входит в мировую историю и осознает себя как ее действующее лицо. Иным он не интересен ни себе, ни людям, ни Богу. Вместе с тем самобытность и самостоятельность человека/народа не есть его абсолютное преимущество, данное раз и навсегда. Человек, как и народ, может оказаться недостойн своего божественного призвания, своей собственной судьбы. Примеры такого рода всем известны, как в прошлом, так и в настоящем. Ничто человеческое — в том числе национальное — не может быть абсолютизировано перед лицом вселенского Логоса. Как выражался Иван Ильин, надо уметь видеть вещи в Божьем луче: «Кажное жизненное содержание освещается и освящается Божиим лучом и получает через это свой духовный смысл, свой ранг и свою ценность» [10, с. 202].

Итак, перед мыслителем, обращенным к национальной проблематике, предстают три главных аспекта избранной темы — *этнический, социокультурный и религиозный*, находящиеся в нераздельном и неслиянном единстве. Соответственно, на протяжении последних трехсот лет русской истории и культуры эти аспекты осмыслялись с помощью ключевых категорий *православного патриотизма, национализма и шовинизма*. Именно такого принципа конкретизации и классификации мы будем придерживаться ниже.

Традиционно в России преобладал религиозный *патриотизм*, начиная с теории Москвы — Третьего Рима и старших славянофилов. К этой линии относятся и ряд православных авторов, нередко причисляемых к националистам по недоразумению — например, автор «Русской идеи» Н. А. Бердяев или автор «Наших задач» И. А. Ильин, хотя, по существу, и тот и другой являются христианскими мыслителями. Среди современных православных писателей также есть теоретики, подчеркивающие (преимущественно, в полемических целях) национальный аспект своих идей, но в принципе остающихся в христианском ценностно-смысловом поле. Как раз с таким подходом связан знаменитый универсализм, «всечеловечность» классической русской культуры, о которой говорил Ф. М. Достоевский. Именно всемирный пафос русской мечты о *правде* позволил России многие века возглавлять многонациональную Империю — подчас даже в ущерб родовому русскому началу как таковому. Собственно, в этом и состоит *русская идея*. Все великое требует жертвы, и русский народ эту жертву принес и приносит.

Наряду с этим, в истории русской мысли существовал и существует ряд направлений, являющихся собственно националистическими в более стро-

гом категориальном смысле слова — от Н. Я. Данилевского, некоторых работ В. В. Розанова и др. Все они, так или иначе, ориентировались на христианский (универсалистский) духовный идеал, но выдвигали на первый план именно русские национальные задачи, актуальные для того или иного периода истории, политики, войны и т. д. Необходимо показать их позитивное историческое и теоретическое значение, то есть снять негативный оценочный шлейф, обычно связываемый с так понимаемым национализмом в западной либеральной литературе. Национализм в данном значении есть, собственно, социально-исторический *прагматизм*, и как таковой, имеет все права на существование, особенно в критические моменты народного движения по стреле времени. Границы между православным патриотизмом и просвещенным национализмом в этом плане достаточно условны, в силу чего в предлагаемый том войдут представители обоих течений.

Наконец, существовал и существует русский национализм нехристианского типа — от языческого до либерально-демократического. В первом случае это воинствующее антихристианство, обращенное к языческим праславянским корням и сводящееся к этническому шовинизму. Во втором — это разновидность либерально-буржуазной идеологии, рассматривающее Россию и русских как часть европейского постхристианского мира (например, многие авторы современного журнала «Вопросы национализма»). Необходимо подчеркнуть тщетность подобных ограничений русской национальной идеи, то есть отличие патриотизма и национализма от шовинизма и либерализма.

Обозначим вкратце основные вехи мышления о *национальном* в России.

Не входя здесь в споры о происхождении самого слова «Русь», отметим, что уже в «Повести временных лет» (начало XII века) этот процесс описан в религиозной, и именно христианской, ретроспективе, восходящей к временам библейского Ноя и его сыновей Сима, Хама и Иафета, последний из которых после разделения языков и стал родоначальником славян. Заметим также, что именно новгородские славяне, согласно первичной летописи, назвались своим собственным именем, в отличие от полян, древлян и других родственных племен. Этот же подход к становлению русской нации разделяют авторы других главных произведений древнерусской словесности — таких, как «Слово о полку Игореве» и «Слово о погибели русской земли». Неизвестный автор первого «Слова» пишет о русской земле как едином целом, что дало в свое время основание Д. С. Лихачеву утверждать, что русская литература старше немецкой, английской и французской [22, с. 5]. Со своей стороны, безымянное «Слово о погибели русской земли» не только подтверждает эту целостность, но и настаивает едва ли не на тождестве русской земли и христианской веры: «все го еси исполнена земля Руская, о прававерьная вера христианьская!» [43, с. 326].

В дальнейшем подчеркнутая «вероисповедность» самого образа *русскости* еще более усиливается, выступая как органический аспект православной картины мира. В знаменитых посланиях псковского старца Филофея (первая половина XVI в.) Москва объявлена Третьим Римом именно по экклезиологическим причинам — как сохранившая центральное церковное таинство причастия, в отличие от павшего первого и согрешившего второго Рима. Эта же мысль является системообразующей и в публицистике Иоанна IV Грозного, в част-

ности, в знаменитой переписке с беглым Андреем Курбским (60-е — 70-е годы XVI в.) Здесь московский государь подчеркивает богоданность царской власти на Руси, чем она и отличается от иных земель:

исполненное этого истинного православия самодержавство Российского царства началось по божьему изволению от великого князя Владимира, просветившего Русскую землю святым крещением, и великого князя Владимира Мономаха, удостоившегося высокой чести от греков, и от храброго и великого государя Александра Невского, одержавшего великую победу над безбожными немцами, и от достойного хвалы великого государя Дмитрия, одержавшего за Доном победу над безбожными агарянами, вплоть до отомстителя за неправды деда нашего, великого князя Ивана, и до приобретателя исконных прародительских земель, блаженной памяти отца нашего великого государя Василия, и до нас, смиренных скипетродержателей Российского царства [34, с. 12].

Как видим, национальное в средневековой русской литературе неотрывно от религиозного, что в целом и образует исток *народного* как наиболее высоко-го, синтетического качества России — христианской русской земли.

Новый этап в осмыслении русской темы начинается, как уже сказано, с XVIII столетия — века Просвещения, когда христианская классика в Европе уступает свое место модерну — антропоцентрическому (человекобожескому) началу культуры и цивилизации. Частично этот сдвиг затронул и Россию, во всяком случае, с петровских времен, когда вероисповедный аспект национальной проблематики постепенно оттесняется на второй план аспектом цивилизационным. Так, например, в царствование Петра Первого, в эпоху т. н. «барочного славяноведения», в Санкт-Петербурге вышла книга итальянца Мауро Орбини «Il regno degli Slavi» — апология славян, впервые увидевшая свет еще в 1601 г. в Пезано (перевод Саввы Рагузинского с комментариями Феофана Прокоповича) [13]. Несклько раньше, в 1699 г., по велению царя в Амстердаме было напечатано «Введение краткое во всякую историю» Ильи Копиевича, производившего Москву от «Мосоха, праотца российского», и утверждавшего, что итальянцы и французы — «варвары тщеславнии, славяно же российский народ славный, не тщеславный, смиренномудренно держится» [33, с. 19]. Расхожей была этимология, согласно которой «славяне» произошли от «славы» [32, с. 146–152]. Читали в эти годы и Юрия Крижанича — хорватского «протославянофила» на русской службе, сосланного в 1661 г. в Тобольск, изобретателя особого «всеславянского» языка [19]. К национальной линии русской мысли относится также замечательный трактат М. В. Ломоносова «О сохранении и размножении российского народа» (1761), актуальный и в наше время, и его борьба с норманнской теорией.

Что касается эпохи Екатерины II, то при своем немецком происхождении и просветительских симпатиях и связях, она защищала русский народ от клеветы. Об этом свидетельствует, например, ее работа «Антидот» («Противоядие»), обращенное против русофобской книги аббата Шапп д'Отроша «Путешествие в Сибирь» (Париж, 1768 г.). «Нет народа, о котором было бы выдуман столько лжи, нелепостей и клеветы, как народ русский», — писала императрица [6, с. 229]. По поводу же пресловутого «русского рабства» Екатерина утверждала, что европейцы неспособны отличить его от русского понимания служения

и смирения перед Богом. Она ввела черту оседлости для иудейского населения империи и в конце своего царствования решительно боролась с масонством.

Как самостоятельная *политическая идеология* (т. е. как *система* определенных убеждений, ключевым понятием которой является нация (в данном случае — русский народ) [23, с. 10–18], отечественный национализм заявил о себе лишь в XIX веке, так же как и нарождавшийся русский консерватизм, став реакций на идеологию Просвещения, Великую французскую революцию 1789 г., и последовавшие за ними изменения в религиозной, нравственно-этической и политической жизни Европы. Среди первых российских мыслителей, стоявших у истоков русского национализма, исследователи обычно называют Н. М. Карамзина, Ф. В. Ростопчина, Г. Р. Державина, А. С. Шишкова, С. Н. Глинку и других представителей т. н. «русской партии» [см.: 7; 25; 26], стоявшей в оппозиции либеральному и космополитическому курсу, который в первую половину своего царствования проводил император Александр I.

Этот ранний романтический национализм стал закономерной протестной реакцией на вестернизацию и галломанию, захватившие российское высшее общество. Его носители, обращая внимание своих современников на своеобразие и красоту русской истории и культуры, старались отыскать «противоядие» шедшим в Россию с Запада неприемлемым для них морально-этическим новшествам и политическим угрозам в нетронутым европейскими веяниями простом народе, продолжавшем, в отличие от своего правящего класса, держаться православной традиции и сохранять национальное своеобразие. Эти настроения усилились с началом наполеоновских войн и нашли свое выражение в вышедшем в 1807 г. памфлете Ф. В. Ростопчина «Мысли вслух на Красном крыльце...», ставшем, по оценке А. Ю. Минакова, «манифестом складывающегося русского консервативного национализма» [26, с. 111]. А в ходе Отечественной войны 1812 г., когда повальное увлечение высшего общества галломанией стало уступать место русскому патриотизму, национализм начал заявлять о себе все громче и увереннее. При этом важно отметить, что наметившиеся в этот период националистические тенденции являлись неотъемлемой частью консервативной идеологии и, как правило, еще не выходили за ее рамки. Однако, как справедливо замечает тот же А. Ю. Минаков, «это был именно национализм, воспринимающий нацию как единое политическое тело, как некий национальный субстрат, существующий поверх сословных и классовых барьеров» [26, с. 377]. Характерными чертами раннего русского национализма стали галлофобия (т. к. безбожная революционная Франция воспринималась русскими консерваторами как «империя зла»); борьба с польскими привилегиями; противодействие иностранным влияниям в сфере религии, морали и культуры, а также апология мифологизированного и идеализированного прошлого России и русского народа, которые в трактовках представителей «романтического национализма» являлись полной противоположностью нравов и обычаев революционной Франции.

Дальнейший вклад в становление русского национализма внесли, как это ни кажется странным на первый взгляд, декабристы. Именно их провозглашали своими предтечами российские национал-либералы начала XX в. [35]; «первенцами русского национализма» считают декабристов и некоторые современные

исследователи [41; 42]. В отличие от своих консервативных предшественников, декабристы первыми развили государственный патриотизм и русский национализм, сделав из последнего оружие против царского самодержавия, которое, по их мнению, уже не соответствовало интересам русского народа, а потому должно было уступить место иным, по мнению декабристов, более прогрессивным государственным формам (конституционной монархии или республике). Как справедливо замечает С. М. Сергеев, «служение Отечеству перестало быть для них синонимом служению монарху, их патриотизм [был] уже не династический, а националистический, патриотизм граждан, а не верноподданных» [42]. «Для русского больно не иметь нации и все заключить в одном государе», — писал декабрист П. Г. Каховский перед казнью императору Николаю I [9, с. 30]. Превращая по-своему (а, точнее — по-европейски) понятый патриотизм в «гражданскую религию», декабристы главных врагов нации видели уже не в представителях «бездуховного Запада», а в царствующей династии, проводившей, как им казалось, антинациональную политику и допустившей «засилье» иноземцев (преимущественно немцев) в правящих сферах. Мечтая о создании русского гражданского общества, декабристы, таким образом, стали первыми носителями либерально-демократического национализма и эпигонами классических европейских националистов.

Своеобразным ответом на выдвинутый французской революцией девиз «Свобода, равенство и братство» и выросшую из него декабристскую трактовку национализма, стало появление в царствование императора Николая I т. н. «теории официальной народности» — государственной идеологии Российской империи, заключенной в сформулированной графом С. С. Уваровым триаде: «Православие, самодержавие, народность». Национальное начало не случайно было поставлено в этой формуле русского консерватизма на почетное третье место, после православия и самодержавия. По словам Уварова, важность национального начала заключалась в следующем:

Дабы Трон и Церковь оставались в их могуществе, должно поддерживать и чувство Народности, их связующее. Вопрос о Народности не имеет того единства, какое представляет вопрос о Самодержавии; но тот и другой проистекают из одного источника и совокупаются на каждой странице Истории Русского народа [5, с. 71].

Призывая не «скрывать лицо под искусственной и нам не сродной личной», Уваров считал крайне важным сохранить неприкосновенным «святилище наших народных понятий» и отказаться от «чуждых и бесполезных» «мечтательных призраков», «следуя коим нетрудно было бы, наконец, утратить все остатки народности, не достигнувши мнимой цели европейского образования» [5, с. 71–72]. Важно также заметить, что введение в официальную идеологию термина «народность» (в оригинале на французском языке — *nationalité*, т. е. «национальность»), вместо термина «нация» — не случайно. Как справедливо отмечает А. И. Миллер, «с начала 1830-х годов оформляется ясно выраженное стремление вытеснить понятие *нация* и заменить его понятием *народность*» [52, с. 60], тем самым «отредактировав» революционно-демократический потенциал европейского понятия «нация». Понятие народности получило свое дальнейшее развитие в трудах М. П. Погодина и С. П. Шевырева,

но, помимо апологетики, оно встречало и критику, наиболее ярко выраженную в «Философических письмах» П. Я. Чаадаева, ставших «первым открытым выступлением против идеи народности», «первым публичным выражением *национального нигилизма*» [11, с. 49].

Новый этап развития русского национализма связан с появлением славянофильства. Продолжая двигаться в русле общеевропейского романтизма, «пустившегося в отыскание наций, в реконструкцию их прошлого в свете своего понимания настоящего и чаемого будущего» [46, с. 58], зачастую творя некий «русский миф», славянофилы (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и др.), полемизируя со своими оппонентами — западниками, развили понятие народности, придав ему несколько иной, отличный от официальной трактовки, смысл. Приняв, в целом, уваровскую триаду, славянофилы нарушили ее изначальную иерархию, поставив самодержавие на задний план после народности. Являясь движением оппозиционным по отношению к «немецкому» николаевскому самодержавию, славянофилы во многом противопоставили ему «русскую народность» и «русское православие». Придав своему национализму умеренно либеральный характер, славянофилы, являвшиеся критиками современного им Запада и апологетами русскости, вместе с тем находились под заметным влиянием европейской философской традиции. Вместе с тем, огромной заслугой славянофилов (Ю. Ф. Самарина, К. С. и И. С. Аксаковых и др.) является вклад в понимание русской самобытности, развитие национального самосознания, поднятие в публичной сфере вопроса об ущемлении прав русских в Российской империи.

Эстафету в осмыслении понятия «народность» переняли из рук славянофилов почвенники (Ф. М. Достоевский, А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов), сумевшие не только развить мысли своих учителей и учесть критику их оппонентов, но и внести много нового в развитие русской национальной идеи.

Большое значение в развитии последней сыграла также теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского. Данилевский впервые перенес идеи славянофильства из религиозно-этической сферы в область естественнаучную, став, тем самым, родоначальником т. н. «биологического национализма» [27, с. 346]. Отрицая европоцентризм и противопоставляя ему циклическую концепцию множественности цивилизаций, ученый пришел к выводу об уникальности («четырехосновности») славяно-русского культурного типа. Все это вызвало резкую (и не всегда справедливую) критику теории Данилевского В. С. Соловьевым — нередко критиковавшим «новое начало народности» с консервативных позиций [17, с. 109–110].

«Русский вопрос» в пореформенное время был теснейшим образом связан, с одной стороны, с вопросами польским и остзейским, с другой — с социальной и религиозной проблематикой. Вопрос об ущемлении прав этнических русских в империи впервые был поднят Ю. Ф. Самариним, позднее — развит в публицистике Н. С. Лескова и Н. П. Гилярова-Платонова. М. Н. Катков в годы польского восстания призывал не только к силовому подавлению последнего, но и к наделению землей польского, украинского и белорусского крестьянства, которое он надеялся противопоставить мятежной польской аристократии [16, с. 6–27]. Демократический пафос вообще был характерен для «русского

направления» 1860-х — 1880-х гг. Например, И. С. Аксаков рассматривал рыцарство как чисто европейское, чуждое славянству начало. При этом религиозное начало у русских националистов постепенно отходило на второй план. М. Н. Катков призывал не бороться с католичеством, но переводить латинское богослужение на русский язык; Н. П. Гиляров-Платонов — ценить не столько «историческое православие», сколько «задатки в нем лежащие» [17, с. 87]; И. С. Аксаков отмечал «различие между православием и существующей церковью» и поддержал болгарских раскольников, осужденных Константинопольским патриархатом [47].

В 1860-е гг. главным противником «русского направления» была газета «Весть», призывавшая уважать права польской аристократии и не увлекаться освободительными планами по отношению к балканским славянам. Позже подобная критика звучала на страницах газеты В. П. Мещерского «Гражданин». С религиозных позиций критиковала «русское направление» газета Н. Н. Дурново «Восток». На страницах последних двух изданий регулярно печатался известный русский философ К. Н. Леонтьев — наиболее яркий из консервативных критиков национализма. «Национальная политика» виделась ему одним из «изгибов хитроумного Протеея всеобщей демократизации», на деле стирающего национальные различия. «Племенной» солидарности со славянскими народами и русификации окраин империи Леонтьев противопоставлял идею солидарности с православными народами («византизм»), а также сохранение многонационального характера российского государства.

И. С. Аксаков и М. Н. Катков были крупнейшими идейными вождями пореформенного русского национализма. При этом Аксаков отстаивал более либеральную версию последнего, опирающуюся на общество; Катков делал ставку на российское государство, верность которому и считал главным критерием «русскости» [15, с. 174–186]. С конца 1880-х, после смерти обоих публицистов, их идеи защищали многочисленные эпигоны — С. Ф. Шаратов, А. А. Киреев, П. А. Кулаковский и др. [14, с. 134–180]. Однако на первый план выдвигается иная, более «практическая» версия русского национализма, связанная, в первую очередь, с именами А. С. Суворина и М. О. Меншикова.

В начале XX в. тема русского национализма получила дальнейшее развитие. В условиях продолжавшейся денационализации русского общества и ослабления религиозных начал, в конце 1900 — начала 1901 г. было создано «Русское собрание» — элитарный клуб национально мыслящих консерваторов, задавшей целью переломить ситуацию, «когда любовь к отечеству была в забвении», «когда стало невыгодным быть русским человеком» [45, с. 470]. Став в скором времени интеллектуальным центром русского правого движения, «Русское собрание» внесло немалый вклад и в полемику о русском национализме, который большинством членов этой организации понимался в консервативном ключе, мало отличающимся от уваровской концепции [см.: 12]. Революция 1905–1907 гг. вызвала к жизни сильную монархическую реакцию, вошедшую в историю как «черносотенное движение», а широкое участие в революционных событиях представителей национальных меньшинств, недовольных своим положением, привело к всплеску националистических настроений, направленных, с одной стороны, на защиту интересов государствообразующего русского народа,

который воспринимался правыми как естественный носитель православных и монархических начал, а с другой — против «внутреннего врага», которым на данном этапе объявлялись денационализированные элементы русского общества, а также евреи, поляки, финны и другие народности, активно проявившие себя в борьбе с самодержавием. Как справедливо отмечает А. В. Репников, в этот период русский консерватизм «все больше сосредотачивался на проблеме этнического самоутверждения русского народа как народа главенствующего», чем заметно отличался «и от славянофилов, и от мыслителей типа Леонтьева и Победоносцева» [38, с. 312]. При этом представители большинства правых партий начала XX в. (Союз русского народа, Союз русских людей, Русская монархическая партия, Русский народный союз имени Михаила Архангела и др.) в своих трудах гораздо чаще использовали термин «народность», нежели «нация», понимая под «народностью» не политическую или этническую общность, а «культурно-конфессиональное объединение с открытыми границами» [31, с. 403]. Поэтому есть все основания согласиться с Э. А. Поповым, что «правые партии в России не были собственно националистическими», поскольку национальный вопрос в их программах и практике занимал хоть и важное, «но все же подчиненное значение», по сравнению с вопросом о сохранении царского самодержавия [36, с. 161].

Вместе с тем, с самого начала XX в., наряду с национализмом «реакционным» заявил о себе национализм либеральный, чуждый подчинения религиозным и монархическим ценностям. Развивая декабристскую трактовку национализма, продолженную в 1860-х некоторыми либералами-государственниками (С. М. Соловьевым, Б. Н. Чичериным и др.), национал-либералы (П. Б. Струве, А. Л. Погодин, круг авторов прогрессистского издания «Утро России») стремились вырвать из рук черносотенцев «национальное знамя, забрызганное нашими же плевками» и положить конец денационализации интеллигенции — явлению «немыслимому для запада» [39]. Однако попытка примирения либерализма с национализмом (который, по мнению апологетов этого направления становился «подлинным» лишь в условиях либеральной демократии) встретила в либеральных кругах отпор со стороны таких деятелей как П. Н. Милюков, Е. Н. Трубецкой, Д. С. Мережковский и ряда других, спровоцировав интересную полемику о совместимости национализма и либерализма [29].

Принципиально новым явлением стало становление в 1908 г. в России первой националистической партии — Всероссийского национального союза (ВНС), заметно отличавшейся своими установками от правых монархических партий [см.: 8; 18]. Идеология русских националистов (именно так открыто называли себя члены ВНС), сформулированная М. О. Меньшиковым, Н. О. Куплевским, П. И. Ковалевским, В. В. Шульгиным и другими видными представителями этой партии, была прямым порождением западноевропейского национализма, перенесенного на русскую почву. Это проявилось, прежде всего, в переворачивании уваровской триады с ног на голову, где нация обретала первенствующее значение, а православие и самодержавие обретали ценность лишь как вера и строй, наиболее подходящие русскому народу, причем в отношении самодержавия некоторыми из них делалась завуалированная оговорка: «в дан-

ный исторический момент». Не удивительно, что правые традиционалисты вступили в полемику с националистами новой формации, обвиняя последних в «национализме без веры и царя» и тайной приверженности либеральным ценностям [24]. Дальнейшие события подтвердили опасения консерваторов. В 1915 г. часть думской фракции русских националистов примкнула к либеральной оппозиции, провозгласив себя «прогрессивными националистами» и заявив после крушения самодержавия, что «к самодержавию, осужденному историей и народом, возврата быть не может». Они полагали, что новый государственный строй «должен покоиться на основе законности и права при нерушимом соблюдении неприкосновенности личности и свободы слова», обеспечивая «Великой России цельность и неделимость, свято охраняя права единой русской нации» [40, с. 356]. Еще дальше пошли нарождавшиеся национал-демократы (Т. В. Локоть, М. А. Караулов, коллектив авторов сборника «Ладо»), с самого начала стремившиеся примирить русский национализм с либеральной идеей прогресса и сделать ставку на демократический элемент русского общества [см.: 50; 51]. Однако все направления русского национализма начала XX в. ожидал крах — в отличие от социализма, национализм не сумел завоевать симпатии широких масс и на время сошел с исторической сцены.

После победы большевиков идеология национализма, долгое время не имевшая возможности развиваться в пределах Отечества, стала предметом осмысления русской эмиграции. Русское зарубежье дало целую плеяду имен, внесших вклад в осмысление (как апологетическое, так и критическое) русской национальной идеи. Среди них в первую очередь необходимо отметить такие имена как И. А. Ильин, И. Л. Солоневич, Н. А. Бердяев, Н. С. Трубецкой, Г. П. Федотов, Н. В. Устрялов и др. Национализм в той или иной степени был присущ таким эмигрантским движениям как младороссы, национал-большевизм, национал-социализм, евразийство, национал-максимализм, не говоря уже о русском фашизме, в рамках которого, под влиянием аналогичных доктрин, зародившихся в Италии и Германии национализм приобрел свои крайние, экстремистские формы. В целом же, оттолкнувшись от лозунга белого движения «Великая, единая и неделимая Россия», эмигрантский национализм, при всех особенностях течений, его выражавших, сходил в следующем: признание национальной самобытности России и русского народа; понимании России как некоего духовного единства, позволяющего народу переживать многочисленные испытания, выпадающие на его долю; поиск фундаментальных основ национальной доктрины в историческом наследии страны [1, с. 562–563].

В Советской России, несмотря на интернациональный характер марксизма, в принципе отрицавшего какие-либо национальные интересы и политику большевиков-ленинцев, приведших к подрыву национального самосознания русского народа и борьбе с «русским великодержавным шовинизмом», идеология компартии постепенно, вопреки своим догмам, приобретала национальные черты. Интернационалистская утопия, реализация которой выражалась в 1920-х гг. в подрыве идентификационных основ государствообразующего народа, провалилась, и ее место, начиная со второй половины 1930-х гг. постепенно стала занимать политика «национал-большевизма», связанная с именем И. В. Сталина. В итоге понятие «русскости» было не только реабилитировано

в общественном сознании, но, по сути, стало синонимом советской идентичности. В Великую Отечественную войну, вызвавшую всплеск национального самосознания, а затем в послевоенные годы, отмеченные противостоянием с западными державами, процесс почвеннической трансформации советской системы, выразившийся в русификации большевизма, достиг своего логического завершения, и прежний пафос борьбы с «русским великодержавием» был заменен борьбой с «безродным космополитизмом» [см.: 2; 21]. Однако послевоенный «национал-коммунизм» во время хрущевской «оттепели» из официальной идеологии стал превращаться в национально-патриотическое течение внутри КПСС, теряя свое прежнее влияние. В этот период вопросы русского национализма в той или иной степени волновали различные диссидентские кружки и группировки, к которым современные исследователи относят «деревенщиков», членов таких культурно-просветительских клубов как «Родина» и «Русский клуб», подпольных диссидентских групп, представленных «советскими славянофилами», национал-большевиками, русофилами, обществом «Память» и др. [48]. Среди идеологов национально-патриотического направления диссидентства выделялись такие деятели как В. Н. Осипов, Л. И. Бородин, Г. М. Шиманов, А. И. Солженицын, И. Р. Шафаревич.

В результате крушения СССР и прихода на смену коммунистической идеологии плюрализма мнений, а также всплеска окраинного национализма, ознаменовавшегося ростом межнациональной напряженности, русский национализм стал заметно усиливать свои позиции. При этом вместе с национализмом гражданственным заметно выросло влияние национализма этнического, который нашел благодатную почву в связи с ростом в России этнопреступности и трудовой миграции из бывших республик СССР и Кавказа. Растущая популярность националистических идей привела к тому, что идеология русского национализма в той или иной мере была подхвачена рядом политических партий и группировок, как парламентских (ЛДПР, «Родина»), так и нелегальных («Русское национальное единство»). В настоящее время наиболее заметной политической силой, вооружившейся лозунгами русского национализма, стала незарегистрированная Национально-демократическая партия, дистанцировавшаяся от консервативного наследия русской мысли и развивающая идеи секулярного демократического национализма, целью которого является «преобразование Российской Федерации в русское национальное государство» [20]. Осмысление идеологии русского национализма и его применимости или не применимости в современных российских реалиях продолжается сегодня в публицистических трудах таких авторов как Е. С. Холмогоров, К. А. Крылов, Б. Г. Дверницкий, М. В. Ремизов, А. Г. Дугин, А. Л. Казин, А. Д. Степанов, М. А. Емельянов-Лукьянчиков и др.

Завершая статью, подчеркнем, что этнос, нация и народ суть такие же несомненные онтологические реальности, как пространственно-временная («месторазвитие»), расовая или половая принадлежность человека. Вопреки модному постмодернистскому релятивизму в этих вопросах, нельзя сводить национальное начало к функции языка или персонального вкуса. Национальное своеобразие образует одну из важнейших граней той «цветущей сложности» бытия, о которой писал в свое время выдающийся мыслитель К. Н. Леонтьев.

Характерно при этом, что Леонтьев не был националистом как таковым, умея найти место национального в универсальном замысле существования. В наше время острых идейно-политических споров и конфликтов — в том числе и на национальной почве — следует ясно сознавать, что человек без своего народа также не полон, как и народ без каждого отдельного своего человека. Противопоставлять личность, страну, государство, нацию (или даже вовсе отрицать их) могут только лже-патриоты, лже-националисты и лже-индивидуалисты. Так выстраиваются ложные антиномии, мешающие осознанию единства указанных ключевых качеств феномена *человеческого*, через которые проявляется его божественное достоинство.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоненко Н. В. Идеи патриотизма и национализма в общественной мысли русского зарубежья // Патриотизм и национализм как факторы российской истории (конец XVIII в. — 1991 г.). — М.: Политическая энциклопедия, 2015. — С. 562–563.
2. Вдовин А. И. Подлинная история русских. XX век. — М.: Алгоритм, 2010.
3. Геллнер Э. Нации и национализм. — М.: Прогресс, 1991.
4. Гердер И. Г. Мысли, относящиеся к философической истории человечества, по разумению и начертанию Гердера. Кн. 1–5. — СПб., 1829.
5. Доклады министра народного просвещения С. С. Уварова императору Николаю I // Река времен. Вып. 1. М., 1995. — С. 68–78.
6. Екатерина II. Антидот // Каррер д'Анкос Э. Императрица и аббат. Неизданная литературная дуэль Екатерины II и аббата Шаппа д'Отероша. — М.: Олма-Пресс, 2005.
7. Живов В. Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин и поиски национальной идентичности // Новое литературное обозрение. — 2008. — № 3 (91). — С. 114–140.
8. Иванов А. А. Были ли русские националисты черносотенцами? (О статье И. В. Омельянука) // Вопросы истории. — 2008. — № 11. — С. 171–175.
9. Из писем и показаний декабристов. — СПб., 1906.
10. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. — М.: Рарог, 1993.
11. Ильин Н. П. У алтаря человечеству: славянофилы и западники // Патриотизм и национализм как факторы российской истории (конец XVIII в. — 1991 г.). — М.: Политическая энциклопедия, 2015. — С. 49–77.
12. Кирьянов Ю. И. Русское собрание. 1900–1917. — М.: Росспэн, 2003.
13. Книга историография початия имене, славы и разширения народа славянского, чрез Мавро Урбина, архимандрита Рагужского. — СПб., 1722.
14. Котов А. Э. «Будь Катков и Аксаков в живых...»: переписка А. А. Киреева и П. А. Кулаковского // Русский сборник. Т. XVI. — М., 2014. — С. 134–180.
15. Котов А. Э. Бюрократический национализм Михаила Каткова // Вопросы национализма. — 2014. — № 17. — С. 174–186.
16. Котов А. Э. Птенцы гнезда Каткова. — СПб.: ГУМРФ им. адмирала С. О. Макарова, 2013.
17. Котов А. Э. Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии. — СПб.: СПБИГО, ООО «Книжный Дом», 2010.

18. Коцюбинский Д. А. Русский национализм в начале XX столетия: Рождение и гибель идеологии Всероссийского национального союза. — М.: РОССПЭН, 2001.
19. Крижанич Ю. Граматично исказанје об Руском језику (1666). — М., 1859.
20. Кто мы // Национально-демократическая партия. [Электронный ресурс]. URL: <http://rosndp.org/Home/About>
21. Лебедев С. В. Русские идеи и русское дело. Национально-патриотическое движение в прошлом и настоящем. — СПб.: Алетейя, 2007.
22. Лихачев Д. С. Вступительная статья // Изборник. — М.: Художественная литература, 1969.
23. Малахов В. С. Национализм как политическая идеология. — М.: КДУ, 2005.
24. Марков Н. Е. Национализм без Веры и Царя // Курская быль. — 1908. — 6 марта.
25. Мещерякова А. О. Ф. В. Ростопчин: у основания консерватизма и национализма в России. — Воронеж: ИД «Китеж», 2007.
26. Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. — Воронеж: Издательство ВГУ, 2011.
27. Мирский Д. С. Славянофилы и националисты // Мирский Д. С. История русской литературы с древнейших времен до 1925 года. — London, Overseas Publications Interchange Ltd, 1992.
28. Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др. — М.: Праксис, 2002.
29. Нация и империя в русской мысли начала XX века / Сост. С. М. Сергеев. — М.: Скимен, Пренса, 2003.
30. Национализм: полемика 1909–1917 / Сост. М. А. Колеров. Изд. 2-е. — М.: Модест Колеров, 2015.
31. Омелянчук И. В. Черносотенное движение в Российской империи (1901–1914). — Киев: МАУП, 2006.
32. Панченко А. М. Петр I и славянская идея // Русская литература. — 1988. — № 3. — С. 146–152.
33. Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. I. — СПб., 1862.
34. Первое послание Ивана Грозного князю Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. — Л.: Наука, 1979.
35. Пестель — национал-либерал // Утро России. — 1914. — 16 ноября.
36. Попов Э. А. Русский консерватизм: идеология и социально-политическая практика. Дисс.... канд. фил. наук. — Ростов-на-Дону, 2006.
37. Ренан Ж. Э. Что такое Нация? // Ренан Э. Собрание сочинений. В 12 тт. — Киев, 1902.
38. Репников А. В. Консервативные модели российской государственности. — М.: Политическая энциклопедия, 2014.
39. Рукавшников А. Из дневника либерала // Утро России. — 1915. — 9 января.
40. Санькова С. М. Русская партия в России. Образование и деятельность Всероссийского национального союза (1908–1917 гг.). — Орел: Издатель С. В. Зенина, 2006.
41. Сергеев С. М. Восстановление свободы. Демократический национализм декабристов // Вопросы национализма. — 2010. — № 2. — С. 78–118.
42. Сергеев С. М. Декабристы — первенцы русского национализма // Агентство политических новостей. — 2010. — 14 июля [Электронный ресурс]. URL: <http://www.apn.ru/publications/article22993.htm>.
43. Слово о погибели русской земли // Изборник. — М.: Художественная литература, 1969.

44. Смит Э. Д. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. — М.: Праксис, 2004.
45. Степанов А. Д. Русское собрание // Черная сотня. Историческая энциклопедия. 1900–1917 / Сост. А. Д. Степанов, А. А. Иванов. — М.: Крафт+, Институт русской цивилизации, 2008.
46. Тесля А. А. Первый русский национализм... и другие. — М.: Издательство «Европа», 2014.
47. Тесля А. А. «Последний из «отцов»»: биография Ивана Аксакова. — СПб.: Владимир Даль, 2015.
48. Фоменков А. А. Русский национальный проект: русские националисты в 1960-е — первой половине 1990-х годов. — Н. Новгород: Эксприн, 2010.
49. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. — СПб.: Алетейя, 1998.
50. Чемакин А. А. «Мы осмелились выступить с новыми лозунгами...»: петербургская группа национал-демократов и сборник «Ладо» // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «История и политические науки». — 2015. — № 1. — С. 45–54.
51. Чемакин А. А. Русские национал-демократы в Российской империи: историографический аспект // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2015. — № 1 (51). Ч. 2. — С. 203–209.
52. Imperium inter pares: Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917): сборник статей. — М.: Новое литературное обозрение, 2010.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

УДК 261.8

*Д. К. Богатырев, А. М. Прилуцкий**

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ СОВРЕМЕННОГО ХРИСТИАНСТВА (КРИТИКА КОНЦЕПЦИЙ И ПАРАДИГМ)**

В статье рассматриваются особенности современной религиозной ситуации, обусловленные смешением границ конфессиональных дискурсов. Деконфессионализация анализируется с семиотических позиций как результат парадигматических изменений в религиозном дискурсе. Авторы обосновывают тезис, что конфессиональная модель уже не в состоянии объяснять специфику западной христианской культуры сегодня, потому что принадлежность к деноминации перестает быть информативным признаком религиозности.

Ключевые слова: христианство, конфессии, секуляризация, постсекулярность, либерализм, модернизм, традиционализм.

*D. K. Bogatyrev, A. M. Prilutskii
Confessional model of modern christianity
(Criticism of concepts and paradigms)*

The article deals the features of contemporary religious situation caused by the processes of mixing confessions. This problem of the Deconfessionalization is analyzed with the semiotic positions as a paradigmatic change in religious discourse. The author argues that the confessional model does not explain the specifics of Western Christian culture today because belonging to a denomination ceases to be informative feature of religiosity.

Keywords: Christianity, denominations, secularism, post-secular, liberalism, modernism, traditionalism.

Термином «конфессия» в религиоведении принято обозначать отдельные автономные направления в рамках религиозных традиций, объединенные общностью теологических взглядов, богослужебных практик, этических

* Богатырев Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор ЧОУ «Русская христианская гуманитарная академия», г. Санкт-Петербург, rector@rhga.ru.

Прилуцкий Александр Михайлович — доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и религиоведения ЧОУ «Русская христианская гуманитарная академия», alpril@mail.ru.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00106 «Междисциплинарное исследование конфессиональных факторов формирования ценностной структуры российской цивилизации»)

установок, и, как это часто бывает — принадлежностью к единым или находящимся в общении религиозным институтам. О конфессиях принято говорить преимущественно в отношении к христианству, но это правило не является жестким: в литературе можно встретить словосочетания «конфессии иудаизма», «конфессии в исламе». Применительно к древним мифологическим религиям о конфессиях говорить не принято именно в силу особенностей организации мифологического религиозного дискурса. Наличие конфессий предполагает достаточно высокий уровень теологической рефлексии. Мифологические дискурсы в этом отношении не проявляют тяготения к конфессиональной стратификации.

Конфессиональная парадигма, которую сегодня мы воспринимаем как саму собой разумеющуюся, на самом деле является продуктом европейской истории XVI в. Термин «конфессия», как правило, не применяется при изучении церковных процессов периода ранней церкви. Несмотря на то, что монотаннизм, арианство, пелагианство и многие другие древние ереси и расколы обладают большинством признаков именно конфессиональных общностей, термин «конфессия» к ним прилагается редко. Можно было бы оценить указанное обстоятельство в качестве не более чем традиции терминопотребления, поскольку принципиальных — собственно религиоведческих — препятствий определять оформившиеся вероисповедные движения ранней церкви как конфессиональные сообщества или конфессии не имеется. Неприменение термина конфессионализация к расколу 1054 года тоже является устойчивой терминологической традицией, что объяснимо спецификой религиозного размежевания, которое произошло фактически по границам этногосударственных образований не затрагивая их внутреннего единства.

Философско-культурологические основания локального применения термина «конфессия» к постреформационному христианскому миру имеются. Конфессионализация христианства выступает одной из существенных характеристик секулярного общества Нового времени, тогда как вышеуказанные процессы внутрихристианских размежеваний проходили в культурной среде, где религия выполняла системообразующую мировоззренческую и аксиологическую функцию. Секулярная культура — продукт гуманизма и Реформации. Расходясь по многим важным позициям, представители этих сил были едины в борьбе с католическим клерикализмом, победа над которым оказалась оборотной стороной разрушения католического средневекового универсализма. В рамках универсалистской парадигмы нет места ни нациям, которые возникли на обломках средневековых империй, ни конфессиям (только сектам). То, что в теократической парадигме не могло быть оценено иначе как ересь или раскол (в богословском дискурсе католиков и православных, если правила политкорректности не соблюдаются, и по сей день можно встретить взаимные обвинения в подобных грехах, не говоря уже об оценке протестантов), в светском государстве получило легитимацию под именем конфессии.

Говоря о конфессиональной парадигме, мы должны учитывать, что она не является единственно возможной формой существования христианства, поскольку апостольский век в истории раннего христианства не содержит признаков конфессиональной стратификации. В этом отношении современное

экуменическое движение, стремящееся к единству христианского мира, небезосновательно утверждает, что конфессиональная парадигма является лишь одной из исторических форм внутреннего устройства христианского мира. Не будучи неразрывно связанной с сущностью христианской экклезиальности, конфессиональная модель не может претендовать на особую онтологичность.

Несмотря на это, западноевропейская и американская религиозная культура до последнего времени основывалась именно на конфессиональной парадигме. При таком понимании культуробразующей роли конфессии принадлежность человека к той или иной конфессиональной страте становится категориальным качеством его религиозности, принадлежность к христианству как к надконфессиональной общности обретает качества гиперкатегориального признака, правовая регламентация (юрисдикция, религиозный союз, община у конгрегационалистов) — субкатегориального. Данная модель обладает устойчивостью в условиях стабильной религиозной и культурной ситуации. Однако в настоящее время мы являемся свидетелями серьезных социокультурных сдвигов, связанных с возвращением религии в общественную жизнь. Ю. Хабермас называет этот тренд постсекулярным [7]. Постсекулярность предполагает регенерацию религиозных факторов социального развития при сохранении и даже диверсификации секуляризационных процессов, речь не идет и о восстановлении средневековых теократий. Кроме того, речь не идет и о простом возвращении «старых хозяев», претендующих к тому же на культурную и аксиологическую реституцию. Впервые в духовной истории человечества складывается качественно новая ситуация глобальной конкуренции даже не просто конфессий, а религий в рамках единого правового поля. Мировые религии оправдывают свое название «мировых», соревнуясь в борьбе за паству и ресурсы (финансовые, медийные, политического влияния), как это делают партии и корпорации, сражающиеся за электорат и потребителя. В оборот уже вошел термин «рынок религиозных услуг». Помимо указанного, сущностной чертой постсекулярного общества является мутация и гибридизация религиозных и конфессиональных групп, интенсивный рост новых религиозных движений и культов, которые, пользуясь привилегиями светского государства и опираясь на либеральную идеологию равноправия вселенских меньшинств, пытаются занять свое место под солнцем социальной жизни. Ю. Хабермас, формулируя понятие постсекулярного общества, распространял его преимущественно на страны Запада. Однако оно довольно интенсивно используется отечественными исследователями. Особенности национальной постсекулярности проанализированы в статье Д. К. Богатырёва и М. И. Шишовой [1].

В условиях, когда под влиянием глобализации, миграционных процессов, секуляризации в ее наиболее радикальных формах, а также свойственной постсекулярному обществу межрелигиозной конкуренции под угрозу ставится уже сама христианская идентичность европейской культуры, гиперкатегориальные качества религиозности становятся основополагающими, они переходят в разряд категориальных. В этих условиях на смену вышеописанной модели приходит новая, согласно которой категориальным признаком становится принадлежность к христианству как таковому, гиперкатегориальным — религиозность как

таковая, а субкатегориальным — отношение к ценностям секулярного мира, определяемое в рамках полярной модели традиционализм/модернизм. Как мы видим, в этой новой — постконфессиональной модели западно-европейской религиозной культуры, конфессиональный признак выпадает из числа парадигматических. В причинах этого нам и предстоит разобраться.

Образование конфессий и деноминаций, вызванное Реформацией, определило своеобразие религиозного дискурса Нового и Новейшего времени: на смену средневековому религиозному универсализму пришла деноминационная раздробленность. Конфессиональный фактор в этих условиях в значительной степени определял динамику религиозной ситуации в пост-реформационной Европе. Более того, конфессионализация неизбежно способствовала формированию социо-культурной конфессиональной религиоведческой парадигмы, в рамках которой анализ религиозных процессов, возникновения и развития теологем и религиозных институтов предполагал обязательное соотнесение их с теми или иными конфессиональными общностям.

Сам термин конфессионализация был заимствован религиоведением из исторической социологии благодаря работам немецких историков — Х. Шиллинга и В. Райнхарда. Согласно их теории, конфессионализация является фундаментальным социальным преобразованием, затрагивающим религию, культуру, общество и политику [16, р. 11], соотносящимся с началом формирования современной государственности, отличительными чертами которой является большая (нежели в средневековье) дисциплинированность власти, рационализация аргументации, бюрократизация церкви и правительственных институтов, государственная поддержка церкви и церковная поддержка государства [15, р. 57–59]. Поскольку термин «конфессионализация» образован в рамках социо-исторических исследований, социологический аспект изучения религиозных феноменов в рамках упомянутой парадигмы оставался на протяжении многих лет едва ли не основным.

Изначально конфессионализация обозначала не только сам процесс образования конфессий, но и те его последствия, которые имеют социальные измерения. Применительно к религиозной истории Европы, термином конфессионализация преимущественно обозначаются последствия Реформации. Несмотря на то, что процессы дезинтеграции религиозного пространства происходили и раньше, и позже (более того, в истории церкви не было периода, не знакомого с расколами и образованием конкурирующих теологических систем, начиная от древности и заканчивая нашим временем), конфессионализации они не вызывали. В одних случаях конфессионализации препятствовала охранительная политика государственной власти, защищавшей религиозное единство из политических соображений, в других — распад религиозного единства произошел по границам государственно-этнических общностей, как это было в результате Схизмы 1054 года. До XVI в. европейская христианская цивилизация не знала проблемы конфессионализации; католический универсализм обеспечивал стабильность религиозной ситуации. Клерикальный универсализм того времени проявлялся прежде всего в том, что единство и единственность католической церкви в Средневековой Европе служили априорным контекстом всех социальных и культурных процессов.

Неразрывная связь между христианизацией европейских земель и созданием культурного и геополитического «европейского мира» способствовала такому взаимопересечению социальных и собственно религиозных процессов, которое в итоге сделало их не только переплетенными, но и запутанными [10, р. 492]. Средневековый католический универсализм был защищен мощной силой инерции, всем традиционализмом средневековой культуры: «для ментальности Средневековья в высшей степени характерна ориентация на прошлое, которое представлялось более близким к идеалу первотворения. Поэтому к любому нарушению традиции, равно как и к любому проявлению необычной индивидуальности, относились с подозрением, как к греховному бунтарству» [3, с. 476]. Усвоив в большей степени катафатический метод богословия, Запад оставил Византии развивать «доминанту эллинизированной иудео-христианской традиции, сочетающую иудейскую идею о трансцендентности Бога с античной онтологией» — апофатику [11, р. 20], путь, чреватый «мистическими» ересями, нечеткостью дискурсивных границ.

Образование конфессий является результатом взаимодействия религиозных и в широком смысле социальных факторов, только внутренней логикой развития внутрицерковных отношений объяснить его невозможно. Макс Вебер показал, что конфессии формируются в результате взаимодействия политических и религиозных сил, а анализ конфессий предполагает изучение существующих в обществе институтов власти [18, р. 64]. Однако политический фактор влияет не только на образование конфессий, без его учета невозможно корректно объяснить динамику развития, как молодых, так и уже вполне сформировавшихся конфессиональных общностей.

Известный принцип *cuius regio, eius religio* не был результатом конфессионализации, но во многом именно его реализация на геополитическом уровне привела к возникновению конфессий в Европе XVI в. Причем его влияние на церкви прослеживается и сейчас: либеральные тенденции в современном европейском христианстве во многом объясняются именно современным состоянием *regio*. Более того, если изначально все-таки под *religio* в этом контексте понимались именно конфессии, то теперь в условиях европейской политической и культурной интеграции осуществляется унификация форм, методов и векторов политического воздействия на национальные традиционные религиозные традиции, которые уже не могут защититься конфессиональными границами. Поэтому разрушение исторических границ, отделяющих в сфере теологии, конфессиональной культуры и этики одни конфессии от других, является результатом влияния на религиозные процессы не только собственно религиозных факторов (либерализация христианства), но и сложных социо-политических процессов, обозначаемых достаточно общим термином «секуляризация».

Представляется, что говорить о секуляризации как о едином моногенезном процессе — допускать известное упрощение. Мы считаем обоснованным вести речь, по крайней мере, о двух факторах новоевропейской секуляризации. Это гуманизм и Реформация. Они содействовали десакрализации власти и в итоге способствовали смене социо-политических парадигм. Согласно старой «доброй» средневековой парадигме, именно церковь давала символическую сакральную санкцию светской власти, оставляя за собой право нравственного

суда над ней, если последняя в силу собственных преступлений или просто неспособности утрачивала моральное право на осуществление своих функций. Сама возможность властвования, согласно такому пониманию, во многом обосновывалась символической санкцией со стороны церкви, обусловленной как принадлежащим претенденту априорным, формальным правом на власть, например — правом наследования власти, так и его соответствием определенным моральным критериям. Одного наследственного права оказывалось недостаточно для отправления власти сколько-нибудь долго, требовалось хотя бы минимально соответствовать критериям христианского правителя: с точки зрения ряда схоластических теологов тиран утрачивает право на власть, даже если его наследственное право является бесспорным. Символизм церковной санкции позволял власти претендовать на определенную сакральность, которая воспринималась как символизм высокого уровня: отдельные правители-тираны, оказавшиеся под интердиктом, могли утратить право считаться правителями «милостью Божией», но это не приводило к десакрализации власти как таковой.

Новое понимание, фундированное идеями народного суверенитета и общественного договора, представляет собой продукт секулярных идеологий Нового времени — либерализма, национализма, социализма. Оно радикально поменяло полюсы старой парадигмы: «новая власть», освободившись от необходимости (а в итоге и утратившая право) считаться властью «милостью Божией», усвоила в свою очередь привилегию предоставлять религиозным организациям социальную и юридическую санкцию на существование. В мягкой форме это проявляется как поддержка социально-значимых действий церкви, направленных на общественно-полезные цели, в жесткой — как регистрация религиозных организаций в качестве подотчетных юридических лиц.

Произошедшее в результате секуляризации усиление воздействия экстрарелигиозных факторов на развитие религиозной ситуации способствовало дальнейшему размытию межконфессиональных границ. Возникновение на этом фоне различных межконфессиональных движений является вполне предсказуемым: их политическая направленность способствует выходу за границы конфессиональных общностей, в рамках которых они возникают. Ранее мы отмечали, что надконфессиональный, а иногда и надрелигиозный характер подобных движений проявляется в том, что они не создают новых конфессиональных общностей, проявляют склонность к синкретизму, а в плане социологии — к политизации [2, с. 38]. В качестве примера можно рассмотреть феминистское движение и соответствующий интеллектуальный продукт, получивший название «феминистская теология»: приверженцы этой теологической модели не только переосмыслили понятия откровение и богодухновенность Библии (которые раньше во многом определяли специфику конфессиональных теологий), но и «считают возможным отказаться от ее (т. е. Библии — *Авт.*) нормативности, заменив ее в теологии женским [жизненным] опытом» [17, р. 580]. Очевидно, что за подобной заменой на самом деле скрывается вообще отказ от нормативности в теологии, что в свою очередь соответствует модели внеконфессионального христианства.

В рамках конфессиональной парадигмы принадлежность к той или иной конфессии отвечает принятию строго определенной теологической системы.

Конфессиональная общность выступает здесь как пространство более или менее унифицированной теологии, литургических форм и религиозно-этических установок, что в совокупности создает выходящий за границы религиозной жизни феномен конфессиональной культуры. За протестантской (с подачи Макса Вебера), равно как православной, католической этикой скрываются определенные культурные системы, хотя и сформированные религиозными установками, но в итоге выходящие за границы собственно религиозного. Принадлежность к конфессиональной общности в этом случае выступает в качестве важнейшего маркера идентичности как собственно религиозных взглядов, так и культурных установок. Поэтому, вероятно не только утилитарно-гигиенический смысл преследовали иногда почти анекдотические попытки христианских миссионеров привить обращаемым племенам культуру пользования отхожими местами и навыки мытья рук перед едой. В условиях конфессионального мира принадлежность к конфессии выступала в качестве символического заявления о соответствии личной веры и образа жизни (в широком смысле) отдельного человека соответствующим корпоративным конфессиональным установкам. Конфессиональная традиция не замыкалась в догматическом и (или) литургическом дискурсе, но оказывалась способной влиять на различные области символической культуры и соответствующие поведенческие паттерны. За исключением немногочисленных теологических диссидентов, католик или лютеранин априорно воспринимался как «добрый католик» и «добрый лютеранин», а последнее предполагало не только теологическую, но и культурную идентичность, соблюдение установленных правил поведения и регулярное использование особого конфессионального кода, то, что можно определить как проекцию конфессионально детерминированной набожности в область языка и поведения. При этом изначально находившиеся вне религиозной традиции вещи: фасон и цвет одежды, материя, из которой она изготовлена, сами способы изготовления, форма головных уборов и т. п. получают вторичную семиотизацию, становясь маркерами конфессиональной принадлежности.

В условиях постконфессионального мира значение принадлежности человека к той или иной конфессии существенно девальвируется. Зачастую оно сохраняет исключительно историко-культурное значение, но лишено глубокого актуально-религиозного содержания. Неслучайно развитие постконфессиональной парадигмы приходится на период модерна и постмодерна, в рамках которого носителю традиционных христианских взглядов оставались только безнадежные попытки примерить «конфликт голосов», учиняющих разногласия по всем онтологически значимым вопросам [10, р. 389 ff.]. Данная неразбериха в области терминов и объема соответствующих понятий способствует процессам деконфессионализации, запуская механизмы равноценных обратимых замен [6, с. 73]. Элементы конфессиональных теологических систем, отвечающие критерию традиционности [13] и соответствующие фундаментальным основам христианской теологии, начинают восприниматься даже и носителями традиционной религиозности как «синонимические», утратившие конфессиональную привязку и равно допустимые. Так, например, это прослеживается в сфере теологического образования. «Консервативные» лютеранские семинарии в Северной Америке охотно используют учебники

и учебные пособия по экзегетике и церковной истории, написанные с позиций консервативного баптизма или реформатства и наоборот.

Конфликт между наукой и религией, достигший своего апогея в эпоху Modernity с его попытками рационально-механистического объяснения мира [12, p. 242–258], равным образом способствовал девальвации конфессионального критерия в глазах секуляризованного мира: с точки зрения выразителя сциентистской идеологии модерна, специфика религиозного мировоззрения определяется не особенностями конфессиональной ориентации, но самим фактом принадлежности человека к числу *homo religiosus*: все верующие «одинаковые», все в равной степени маргинальны в своей религиозности. Сведение религиозности как таковой, по крайней мере, религиозности, оформленной в теологическую систему, к «дегенерации», — вообще свойственно раннему модерну, в котором новые эстетические формы наложились на страх перед «дурной наследственностью», психическими и физическими патологиями, дегенерацией и вырождением человечества [3, с. 15–22]. Для подобного мировосприятия конфессиональные ценности не могут быть существенными.

Семиотические последствия деконфессионализация отчетливо проявилась в области экзегетики, которая изначально имеет выражено дискурсный характер. Сразу следует отметить, что экзегет работает преимущественно с текстом, который существует для него в качестве обособленной реальности: зачастую при экзегетическом подходе существование в качестве элемента дискурса оказывается более значимым, нежели существование реальное.

Если для периода, предшествовавшего середине — концу XIX в., можно было вполне содержательно говорить о католической, лютеранской, реформатской экзегетике, то позднее конфессиональный фактор утратил свое значение, а вся полнота теологических смыслов, которые ранее считались порожденными фактором конфессиональной ангажированности, оказалась могущей быть переданной при помощи иных критериев, таких как «либерализм», «консерватизм» и «традиционализм». Известно, что именно Северная Америка оказалась оплотом наиболее консервативных версий европейский (по своему происхождению) конфессий. Причина этого любопытного явления вряд ли может быть объяснена каким-то одним фактором. Вероятнее всего, это не только результат миграции религиозных диссидентов, которые принесли с собой и представления об эксклюзивности соответствующих конфессий, и о собственной роли непогрешимых доктрин безошибочных оракулов. Специфические процессы «перенесения конфессий» в иные культурные условия порождает обычно явление, описанное в свое время Г. П. Федотовым — забота о сохранении ригористического буквализма «бесспорна и естественна для примитивного сознания, добросовестно старающегося следовать сложному закону более высокой культуры» [5, с. 167]. Однако по мере культурного развития данный ригоризм ослабевает, в результате оказалось возможным, что в современных консервативных лютеранских семинариях США при изучении герменевтики используются учебные пособия, подготовленные баптистами, а характеризую для студентов то или иное пособие, преподаватель оценивает степень его «консервативности», а не конфессиональную тождественность. Экзегетика, сущность которой может быть понята как «непосредственный и непрерывный

комментарий, который культура налагает на свой символизм, практики и все то, что составляет живое основание культуры» [9, р. 68], оказывается по этой причине более показательной, нежели систематика. Кстати, нечто подобное имело место и в истории России; еще в XIX веке преподавание в православных российских семинариях велось по западным — католическим и протестантским учебникам, в связи с чем митрополит Антоний (Храповицкий) отмечал, что «граница между протестантским богословствованием и православным намечена еще очень неясно и, подобно русской границе с Китаем и Хивой, постоянно передвигается в ту или другую территорию, то же и с латинством» [6, с. 910]. Оценивая данный факт, митр. Антоний был вынужден его признать «не вполне педагогичным, но ни как не противоцерковным делом». [6, с. 910]. Действительно, во времена владыки Антония русская богословская культура (несмотря на дискурсную неопределенность ее границ, а возможно и благодаря этому) была на высоте европейских богословских систем, почему и не возникало порождающей конфессионального примитивистского ригоризма необходимости следовать сложному закону более высокой культуры: символизм обеих культур не генерировал противоречий на уровне дискурса.

Если меняется «символизм культуры», то не может сохраниться «старая» экзегетическая традиция. В этом отношении экзегетика древнее догматики, первая возникает практически одновременно с мифологией, а вторая формируется как теистическое и в большей степени отвлеченно-логическое преодоление мифологической религиозности. Экзегетика в форме интерпретации мифа возникает еще в период устной передачи религиозной традиции [9, р. 68]. Поскольку систематическая теология (догматика) в меньшей степени в своих наиболее устойчивых проявлениях мотивирована «символизмом культуры», данный подраздел теологии в большей степени защищен силами инерции, экзегетика же оказывается более динамичной системой. Но не следует излишне преувеличивать силу данной инерции. Те же самые парадигматические сдвиги, которые обусловили современное изменение экзегетической традиции, в итоге способствуют изменениям и дискурса систематического богословия. Не случайно языковые системы менее консервативны, нежели собственно теологические: за традиционным архаизмом религиозных текстов, придающим им особый торжественно-мистический колорит, скрывается различная степень изменчивости, но это не только различия дискурсные. Американский исследователь Александр Прасс иронично отметил, что «если бродяга на улице спросит меня — “Сколько сейчас времени?”, я, несмотря на увлечение философией, не должен исправлять его безусловно неверное понимание сущности времени, прежде, чем ответить» [14, р. 453]. Подобный подход А. Прасс называет «говорить на языке собеседника». Теология не стремится «говорить на языке современника». Исходя из представлений о неизменности человеческой природы, она всегда готова «исправлять неправильное понимание» перед тем, как ответить. Это отчасти делает ее дискурс более устойчивым, но эта устойчивость не онтологическая (оптическая), а аксиологическая. Неизменностью теологических формулировок нельзя доказывать неизменность религиозной ситуации: формулировки могут воспроизводиться как аллегории, их содержание может претерпевать различные семиотические трансформации до десемиотизации включительно.

В результате взаимодействия указанных выше факторов конфессиональный критерий перестал быть полностью информативным, а сама принадлежность верующего к той или иной конфессии в новых условиях стала обозначать в теологическом и религиоведческом отношении иногда — очень много, но обычно — ничего. Конфессиональный дискурс утратил изначальную однородность, он стал восприниматься как семиотическая система, существующая в силу скорее исторической инертности, нежели объединенная актуальным семиозисом. Диверсификация внутриконфессиональных теологических школ и этических установок еще больше способствовали размытию границ конфессиональных дискурсов: в итоге возникла ситуация, когда представители различных конфессиональных общностей оказываются вовлеченными в теологическую, а часто и шире — религиозно-символическую коммуникацию, что объясняется их принадлежностью к внеконфессиональным теологическим школам. Для этого этапа развития теологической ситуации оказалось, что принадлежность теолога (не важно, профессионального или «любителя») к направлению диалектической теологии, теологии социального действия, теологии освобождения, экуменической теологии, феминистической теологии или экотеологии часто оказывается критерием куда более знаковым и значимым, нежели его вхождение в традиционные дискурсы католического, лютеранского, реформатского, баптистского или иного конфессионального богословия. Внеконфессиональные школы и соответствующие им «движения» начали в реальности определять теологические предпочтения, методы постановки и разрешения теологических вопросов, и даже влиять на трудно формализуемые религиозные интуиции, из совокупности которых ранее формировались конфессиональные культуры и соответствующие им символические парадигмы конфессионального благочестия.

Возможно, не будет большим упрощением ситуации предположение, что в основе «новой стратификации» религиозного дискурса оказалась шкала, полюсами которой являются «либерализм» и «консерватизм», или же, при несколько ином подходе, — «модернизм» и «традиционализм». Разумеется, либерализм не тождественен модернизму, а консерватизм — традиционализму, хотя в реальности современной религиозной ситуации они обычно и совпадают. Так, например, несмотря на свой выраженный консерватизм, митр. Антоний Храповицкий зачастую в богословии выступал с модернистских позиций, а анализ некоторых его сочинений позволяют говорить о нем как о предвестнике структурализма, что для теологии того времени было очень смелой новацией.

Существенное обесценивание конфессиональной парадигмы для современного религиоведения (в т. ч. десемiotизация маркеров конфессиональной идентичности) заставляет сделать вывод о ее недостаточности для изучения современной религиозной ситуации.

В чем причина устойчивости конфессиональной модели в России?

Полагаем, что эта устойчивость обеспечивается не в последнюю очередь влиянием на религиозную ситуацию со стороны Русской Православной Церкви и шире — православной религиозной культуры. Православный дискурс обладает более выраженной внутренней однородностью, поэтому выделение в его границах «либерального» или «модернистского» субдискурсов в значительной степени является кабинетным построением, не имеющим взаимно-

однозначного соответствия с практикой церковной жизни. «Модернизм» и «либерализм» в современном русском православии не является серьезно укорененным явлением церковной жизни, именно поэтому огромное большинство православных приходов не вовлечены в противостояние либеральной и традиционалистской общности. В силу этого соотношение «обычного православного прихода» со шкалой, полюсами которой является традиционализм — модернизм, вызывает затруднение исследователей: оказывается, что данная шкала с трудом применима. Такой «умеренный традиционализм» в качестве «православного мейнстрима» оказывается способным сохранить от девальвации конфессиональные ценности. Но данная «российская конфессиональная модель» отличается от западной составом категориальных, субкатегориальных и гиперкатегориальных признаков.

Полагаем, ее можно представить следующим образом.

Поскольку на уровне массового сознания (а мы изучаем именно его проявления) существует концептуальный комплекс, образуемый понятиями (и в некотором смысле — мифологемами) «христианство» и «православие», именно принадлежность к такому комплексу составляет категориальный уровень качеств личной религиозности. С гиперкатегориальным уровнем этой модели будет соотноситься религиозность как таковая (подобно как и в европейской постконфессиональной и постсекулярной модели), а с субкатегориальным уровнем — степень воцерковленности. То, что последний фактор является именно субкатегориальным нетрудно доказать тем фактом, что православные, обладающие различной воцерковленностью (регулярность исповеди и причащения, посещение богослужений, отношение к постам и т. д.), все-таки считают себя принадлежащими к некоему единству, причем единству не столько культурному, сколько религиозному, воспринимают себя именно как единоверцев, хотя и отличающихся интенсивностью духовной жизни.

Данная российская модель обладает достаточным запасом прочности, поскольку для массового сознания границы религии тождественны границам культурообразующей конфессии, которая, в свою очередь, отличается высокой степенью внутреннего единства.

Мы оцениваем названную особенность социально-конфессиональной жизни России как безусловно положительный ресурс в складывающейся геополитической ситуации. При условии умеренно протекционистской культурно-конфессиональной политики [1], данный ресурс может выступить не только фактором сохранения цивилизационной идентичности, что само по себе актуально в условиях глобализации, но и фактором обновления культурной матрицы в духе творческого консерватизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К., Шишова М. И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — СПб., 2015. — № 3.
2. Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М. К семиотике религиозного модернизма: семантика и хронологическое соотнесение // Вестник Тверского государственного университета. Сер. Философия — № 38 — Тверь, 2010.
3. Матич О. Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. — М.: Новое литературное обозрение, 2008.
4. Скакальская А. Б. Бог и мое право: пространство права, обета и образца в этической системе позднего средневековья // Процесс Жанны Д'Арк / Пер., коммент., статья А. Б. Скакальская. — СПб.: Альянс-Архео, 2007.
5. Федотов Г. П. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси X–XIII вв. — М.: Мартис — Sam&Sam, 2001.
6. Храповицкий Антоний, митрополит. О духовном образовании и церковном искусстве // Собрание сочинений. Т. 2. — М.: Даръ, 2007.
7. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество — что это такое?) // Русский журнал. 23.07.2008.
8. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. — М.: О. Г. И., 2005.
9. Detienne Marcel. The Creation of Mythology. — Chicago: The University of Chicago Press., 1986.
10. Engen J. V. The Future of Medieval Church History // The Church History: Studies in Christianity and Culture. — Vol. 71:1, 2002.
11. Finlayson J. G. On Not Being Silent in the Darkness: Adorno's Singular Apophaticism // Harvard Theological Review. — Vol. 105, 2012.
12. Lofton K. The Methodology of the Modernism: Process in American Protestantism // Church History. Studies in Christianity and Culture. — Vol. 75 (2), 2006.
13. Masao Abe. Zen and Western Thought / William R. LaFleur, ed. — Hawaii: University of Hawaii Press, 1985.
14. Pruss A. Lying and Speaking Your Interlocutor's Language // The Thomist. — Vol. 63, 1999.
15. Riedt Markus. Founding a New Church: The Early Ecclesiology of Martin Luther in the Light of the Debate about Confessionalization // Confessionalization in Europe, 1555–1700. — Burlington: VT: Ashgate, 2004.
16. Schilling Heinz. Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft — Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas // Die katholische Konfessionalisierung. Akten eines von Corpus Catholicorum und Verein für Reformationgeschichte veranstalteten Symposions. — Augsburg, 1993.
17. Val G. Inclusive Language and the Equal Dignity of Women and Men in Christ // The Thomist. — Vol. 67, 1993.
18. Weber Max. The Sociology of Religion. — Boston: Deacon Press, 1963.

МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ТЕОРИИ ЭТНОГЕНЕЗА Л. Н. ГУМИЛЕВА*

В статье представлена методология изучения религиозного сознания, предложенная Л. Н. Гумилевым. Пассионарная теория этногенеза позволяет раскрыть механизмы трансформации религиозного сознания и нравственности на протяжении всего исторического пути того или иного народа. Вниманию читателя предлагается характеристика важнейших факторов, воздействующих на религиозное сознание: пассионарности и аттрактивности. В данной статье показаны перспективы дальнейшего научного использования методологии Л. Н. Гумилева, ее востребованность при анализе процессов формирования новых религиозных культов и межконфессионального взаимодействия.

Ключевые слова: этногенез, религия, религиозное сознание, пассионарность, аттрактивность, альтруизм, эгоизм, нравственность.

T. I. Koptelova

Methodology of studying of religion in the theory of ethnogenesis of L. N. Gumilev

In the scientific article the methodology of studying of religious consciousness offered by Lev Gumilev in the theory of ethnogenesis is opened. The passionary theory of ethnogenesis allows to open mechanisms of transformation of religious consciousness and moral throughout all historical way of these or those people. The characteristic of the major factors influencing religious consciousness is offered to attention of the reader: passionarity and attraktivnost. Prospects of further scientific use of methodology of Lev Gumilev, its demand are shown in this article in the analysis of processes of formation of new religious cults and interfaith interaction.

Keywords: ethnogenesis, religion, religious consciousness, passionarity, attraktivnost, altruism, egoism, moral.

Методология, предложенная в теории Л. Н. Гумилева, позволяет раскрыть этнический контекст формирования и развития религиозного сознания. Важнейший фактор, влияющий на религиозность — пассионарность. Именно

* Коптелова Татьяна Ивановна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, социологии и политологии ФГБОУ ВПО «Нижегородская государственная сельскохозяйственная академия», koptelova2210@rambler.ru.

она определяет путь общественного сознания от далекого духовного идеала к обыденности. Как известно, под пассионарностью (от латинского *passio* — «страсть») ученый подразумевал избыток биохимической энергии живого вещества биосферы. Каждой фазе этногенеза соответствует свой уровень пассионарности, определяющий степень религиозности общества, под которой подразумевается вера в сверхъестественное, коллективная устремленность к духовным идеалам: добру, истине, красоте, справедливости.

В первой фазе при сочетании этносов, ландшафтов региона и пассионарного толчка, происходит рождение этноса, т. е. сообщества людей с новым стереотипом поведения. Важнейший принцип нравственного долга на первом этапе этногенеза можно сформулировать в виде лозунга: «Будь тем, кем ты должен быть!» [5, с. 193]. Дело в том, что благополучие всей этнической системы на последующих этапах этногенеза зависит от добросовестного выполнения каждым своих обязанностей в соответствии со статусом в общественной иерархии. В период «подъема» можно наблюдать нарастающую идеализацию общественного сознания, т. к. пассионарность, по мнению ученого, это способность отдельного человека и этноса в целом следовать духовным идеалам. «Ведь идеал — это далекий прогноз, — писал Л. Н. Гумилев, — для того, чтобы защищать себя, нужно его иметь, а не жить только сегодняшним днем, как обыватели» [2, с. 286]. На первом этапе своего существования этнос использует биохимическую энергию для адаптации к биолого-географическим условиям региона, активно воздействуя на ландшафт и соседей ради собственного распространения. Первая фаза этногенеза может быть ознаменована появлением новой религии. Так, например, произошло с христианством. Христианство, послужившее толчком для возникновения многих этносов, по мнению ученого, нельзя назвать целостностью, обладающей всеми качествами этнической системы, эта целостность, с его точки зрения, не имеет предков, она возникла внезапно [4, с. 566].

Последующее изменение общественного сознания Гумилев показывает в «акматической» фазе, где пассионарность достигает своего пика и происходит «перегрев», выражающийся во взаимоуничтожении самых активных представителей человеческого коллектива. «Пассионарность как огонь — она и греет, и сжигает, и тлеет» [5, с. 280]. После «перегрева» наступает «надлом» — переход к «инерционной» фазе этногенеза. Его можно характеризовать лозунгом: «Мы устали от великих!» Для этого времени характерен идеал «золотой посредственности». Примечательно, что в Западной Европе время «надлома» сопровождается событиями Реформации, изменением духовных традиций, их адаптацией к реалиям жизни. Снижение пассионарности сопровождается изменением духовных ориентиров общества: искомые идеалы, характеризующие когда-то сферу сверхъестественного (далекого и недостижимого), приближаются к повседневной жизни людей и ее запросам.

«Золотая посредственность», согласно Гумилеву — это выбор нормы, идеала и в конечном итоге — человека, на которого можно равняться. «Будь таким, как я, и подражай мне!» — нравственный лозунг «инерционной» фазы. И были примеры, достойные подражания: идеал джентльмена в Англии, образ святого в Византии, богатыря в Средней и Центральной Азии, а в Китае — идеал

просвещенного крестьянина, читающего философские книги. Но дальнейшее снижение пассионарности в «инерционной» фазе ведет к изменению идейных установок в сторону падения нравственности и снижения религиозности. Для пассионариев характерна суровость к себе и к соседям. Уменьшение в обществе количества пассионариев сопровождается «человеколюбием», прощением слабостей, небрежением к долгу и даже ростом преступлений. В обществе возрастает количество субпассионариев — людей с низкой степенью пассионарности, которой недостаточно для адаптации к природной и социальной среде. Субпассионарии, согласно Гумилеву, не способны также к нравственному самосовершенствованию, что отражается на всей этнической системе. Но, поскольку пассионарность — это природный фактор, ученый утверждал, что нельзя осуждать этнос за безнравственность, т. к. «уровень нравственности этноса — такое же явление природного процесса этногенеза, как и хищническое истребление природы» [7, с. 443]. Моральные нормы, согласно мыслителю, можно применять лишь для оценки поступков отдельного человека, а не этноса в целом [1, с. 201].

При спаде пассионарности, в фазе «обскурации», наблюдается снижение стили в искусстве, вытеснение оригинальных работ в науке компиляциями, в общественной жизни — возрастание коррупции. «Всякий рост становится явлением одиозным, — писал ученый, — трудолюбие подвергается осмеянию, интеллектуальные радости вызывают ярость». [2, с. 297] Это неизбежно отражается в общественной идеологии, призывающей к нивелировке национальных, религиозных и культурных различий, навязывающей всем «общечеловеческий», «средний» образец. Так, появляются идеи «всеобщих» культурных ценностей, «среднего» класса, единой религии или общего для всех атеизма и т. д. «Идея общечеловеческого единства, одной для всех народов и культур исторической линии развития и мысли, что кто-то на этом пути отстал и его можно заменить европейскими “прогрессивными” силами — это идеологическая основа глобальной культурной унификации» [11, с. 66]. Совершенно справедливо замечание о том, что «либеральные трансформации европейской культуры отражаются в дискуссиях об обновлении христианства» [9, с. 90]. И порой от христианства (былого католицизма или протестантизма XVII–XVIII вв.) остается только одно название, так снижены в нем нравственные идеалы. О низком уровне нравственности в современном обществе свидетельствует огромная масса людей, которые не в состоянии сделать прогноз даже на завтрашний день, они находятся во власти своих ни чем не сдерживаемых эмоций, их пассионарность не превышает самых простых инстинктов.

После фазы «обскурации» дальнейшее снижение нравственности происходит в «гомеостазе». В этот период этнос пассивен, как будто «заморожен», но он еще частично сохраняет духовные традиции и культурные памятники, в большом количестве накопленные во время «инерционной» фазы. «Гомеостаз» — недолгое, относительно устойчивое состояние этноса перед полным распадом. Нравственный лозунг «гомеостаза»: «Будь сам собой доволен!». В то время, когда этнос прекратит свое существование в качестве системной целостности, останутся либо отдельные группы людей, либо единичные персоны. И те, и другие могут еще долгое время сохранять некоторые произ-

ведения искусства и религиозные традиции распавшегося этноса. Подобное состояние Гумилев называл «мемориальной» фазой. При этом люди, хранящие былые духовные традиции, отражают какую-то долю пассионарного эффекта, «ибо воспоминание — тоже сила». «Люди мемориальной фазы еще имеют какую-то пассионарность, мучающую их из-за осознания безнадежности» [2, с. 335]. По мнению ученого, «мемориальная» фаза — канун смерти этноса.

Другой фактор, формирующий религиозное сознание — аттрактивность, выраженная в диалектике двух этических систем: альтруизма и эгоизма. Аттрактивность (от латинского «*attractio*» — влечение) выступает у Гумилева как характеристика степени проявления духовных (этических, интеллектуальных, эстетических) потребностей. Это врожденное стремление каждого человека к высшему и совершенному, преодолевающее индивидуальную ограниченность физического существования и представляющее отказ от себя как обособленной эгоистической личности. Как стремление к истине, красоте, справедливости аттрактивность воплощает в себе важнейшие духовные потребности человека. Гумилев соотносит аттрактивность с пассионарностью так же, как «руль» и «двигатель». Аттрактивность — внутренний фактор, определяющий сферу сознания, направляющий человеческую деятельность. Порой аттрактивность ученый называет даже «пассионарностью духа», важнейшим мотивом человеческих поступков [6, с. 29]. В отличие от пассионарности — врожденного признака, присущего человеку на протяжении всей его жизни, аттрактивность может изменяться в системе культуры. Именно аттрактивность, характеризующая человеческий разум и свободу, способность индивида выбирать и изменяться, позволяет Гумилеву использовать моральную оценку деятельности людей. Так, аттрактивность выделяет человека из окружающей природной среды, раскрывает его поступки не только как результат естественных законов.

Ученый не противопоставляет пассионарность и аттрактивность, считая их двумя необходимыми составляющими человеческой деятельности. Аттрактивность — важный фактор формирования духовных идеалов. Через бескорыстное стремление к истине, красоте и справедливости она порождает веру в существование абсолютного и неизменного, без чего невозможно понимание сверхъестественного. Без аттрактивности, по мнению ученого, нельзя говорить о таких нравственных категориях, как «добро» и «зло». При этом аттрактивности (альтруистическому устремлению) всегда противостоит «разумный эгоизм».

По мнению Гумилева, в любом обществе всегда существуют две этические идеологии: альтруистическая и эгоистическая. Альтруизм можно наблюдать и среди стадных животных, но только у человека, по мнению ученого, он приобретает значение единственного видоохранительного фактора. При этом альтруистическая этика всегда соседствует с эгоистической, где личное и семейное становится выше общественного. Для существования этнической системы необходимы и «альтруисты», обороняющие этнос как целое, и «эгоисты», воспроизводящие его в потомстве. Понимание «добра» и «зла» в альтруистической и эгоистической этике будет различным, что в свою очередь находит отражение в религиозных представлениях. Так, «добро» как жизнь и благополучие коллектива у «альтруистов» отличается от понимания «добра»

в эгоистической этике, где оно выступает как сохранение собственной жизни и получение всевозможных личных благ [7, с. 130]. В существующих религиозных верованиях мы можем наблюдать преобладание эгоистической или альтруистической этики (например, идеал индивидуального самостоятельного спасения в протестантизме и «соборность», без которой невозможно «Царство Божие» в православии). Таким образом, «русская православная культура дает возможность максимально реализовать творческие силы как всего коллектива, так и отдельной личности» [12, с. 193].

Если в общественном сознании доминирует «разумный эгоизм», возникают жизнеотрицающие идеи и на их основе могут быть сформированы деструктивные религиозные культы. Импульсы сознания, формирующие их, по мнению ученого, негативны — «индивид спасается от тягот мира за счет отказа от горя и радости, от забот о близких и далеких, от любви к истине и отрицания лжи» [8, с. 30]. «Разумный эгоизм», если он преобладает, ведет этнос к гибели. Деструктивными (антисистемными) религиозными культурами, по мнению Л. Н. Гумилева, являются, например, исмаилизм, карматство, маркионитское павликианство, манихейство, богомилство, ересь альбигойцев, русское старообрядчество и т. д. Общее черта для всех этих религиозных взглядов — приравнивание истины и лжи друг к другу, истина и ложь перестают здесь противопоставляться. Гумилев под истиной подразумевал «суждение, адекватное заданной сумме наблюдаемых фактов» [8, с. 66]. Ложь, по мнению ученого, на популяционном уровне превращается в массивную дезинформацию, влияющую на социальную и культурную среду (современные информационные войны и последующие вооруженные столкновения). Самое же страшное — это ложь на биосферном уровне, когда происходят процессы упрощения, которые ведут к замене высших животных микроорганизмами (например, гниение трупов), к превращению живого вещества в косное, к распаду космического вещества на молекулы, молекул — на атомы и т. д. В религиозных системах, по мнению Гумилева, ложь формирует идеологическую «программу человекоубийства», т. е. если изначально предполагается, что нет реальной жизни (жизнь рассматривается как иллюзия — тантризм, жизнь как мираж в зеркальном отражении — исмаилизм, жизнь как творение сатаны — манихейство), то человека нельзя жалеть, ибо объекта жалости попросту нет, человек в данном случае — «призрачное существо». При этом в системе сознания, характеризующей деструктивные культы исчезает индивидуальная свобода и творчество. Носителям негативных идей свойственна строгая дисциплина, подчинение невидимому вождю, старцу, учителю, «но зато он давал им возможность наносить максимальный вред ближним» [7, с. 493].

Рассматривая динамику общественного сознания в процессе этногенеза, Лев Гумилев приходит к выводу, что победа «разумного эгоизма», «жизнь для себя — это путь к гибели» [5, с. 460]. Если установка «живи для себя» преобладает в общественном сознании, то происходит депопуляция этноса. Ее носители — субпассионарии, как правило, умирают, не оставив потомства. В качестве яркого примера ученый приводил депопуляцию в Римской империи со II по VI века нашей эры (от 2 млн человек, проживающих в городе Риме, осталось 6 тыс. человек).

Особое значение приобретает в формировании духовных ценностей. Так, в «инерционной» фазе благодаря аттрактивности возможна регенерация — частичное восстановление этнической структуры, наступающее после периода деструкции. Ведь именно аттрактивность, воплощенная в культуре, учит людей ставить «во главу угла не свой личный эгоистический интерес, не свою шкуру, а свою страну, как они ощущают ее, свой этнос, свою традицию» [2, с. 324]. Лозунгом регенерации в этом случае станет призыв: «Будь самим собой!» Трудно быть самим собой, если большинство предлагает вам соответствовать выдуманному ими идеалу — «быть как все». Но все же возможно жить в согласии с самим собой, «обрекая себя на трудную жизнь» [6, с. 32].

Гумилев замечал, что религиозные ценности могут быть основой негативной идеологии, но они также формируют и множество положительных этнических систем. На пути антисистем всегда стоят системы с положительными идейными установками. В связи с этим ученый отмечал особую роль восточного христианства и в православии он видел наиболее устойчивое и полное воплощение аттрактивности. Лев Гумилев писал, что «пассионарный толчок рубежа нашей эры породил оригинальную позитивную систему — христианство...» [7, с. 494]. При этом аттрактивность участвует в ее рождении благодаря свободному выбору людей. «Крещение дало нашим предкам высшую свободу — свободу выбора между Добром и Злом» [3, с. 75]. Православие мыслитель считал более эффективным фактором, преодолевающим «разумный эгоизм», чем, например, католицизм. Именно православие формирует универсальные духовные ценности, важнейшая из них любовь, признание самостоятельности и уникальности другого (человека, этноса). Это то, что способно объединять этносы вокруг одних и тех же духовных целей и задач, не лишая их культурного своеобразия, различий, сформированных в том числе и природной средой.

Третьим фактором, участвующим в формировании религиозного сознания, согласно пассионарной теории Гумилева, является природный ландшафт. Рассмотрение влияния географического ландшафта, позволяет мыслителю использовать методологию «локальных цивилизаций», раскрывающую творческое национально-этническое прочтение символов и догматов той или иной религии. Национальные контексты мы можем наблюдать во всех мировых религиях. Поскольку этнос для Гумилева — это явление, прежде всего, географическое, национальные различия у представителей одной и той же религии, носят природный, естественный характер. Ученый выступает против универсальной культуры и религии, приводя при этом аргументы из естественных наук. Так, мозаичность антропосферы — условие ее выживания. Именно мозаичность способствует распространению человека как вида по всей Земле. Для других живых организмов непременным условием переселения в разные ареалы является эволюция за пределы вида. Таким образом, мыслитель выступает против культурной глобализации с чисто природной, биологической точки зрения [2, с. 354].

В научном плане Л. Н. Гумилев существенно дополнил евразийскую методологию социального развития через синтез естественнонаучных и гуманитарных знаний. «Необходимо признать также, что во многом благодаря именно

“классическому” евразийству Гумилеву удалось так широко использовать в гуманитарной сфере достижения естественных наук» [10, с. 144]. Таким образом, пассионарная теория этногенеза дает возможность современным философам, социологам, религиоведам раскрыть механизмы изменения индивидуального и общественного религиозного сознания, выявить причины возникновения новых религиозных культов, позволяет исследовать сложные межконфессиональные отношения. Три важнейших фактора этногенеза (пассионарность, аттрактивность и природный ландшафт) позволяют изучать динамику общественного сознания, причины возникновения разрушительных религиозных идеологий и способы их преодоления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гумилев Л. Н. Апокрифический диалог // Нева. — 1988. — № 3. — С. 201–207.
2. Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало: Популярные лекции по народоведению. — М.: Рольф, 2001. — 384 с.
3. Гумилев Л. Н. От Руси до России. Очерки этнической истории / Сост. Н. В. Гумилева; пред., коммент., общ. ред. А. И. Куркчи. — М.: Мысль, 1994. — 554 с.
4. Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. — Спб.: СЗКЭО, ООО «Издательский Дом «Кристалл»», 2003. — 608 с.
5. Гумилев Л. Н. Струна истории. Лекции по этнологии / Составление, предисловие, комментарии О. Г. Новиковой. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Айрис-пресс, 2008. — 608 с.
6. Гумилев Л. Н. Чтобы свеча не погасла: Сборник эссе, интервью, стихотворений, переводов. — М.: Айрис-пресс, 2003. — 560 с.
7. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. — 560 с.
8. Гумилев Л., Панченко А. Чтобы свеча не погасла: Диалог. — Л.: Сов. Писатель, 1990. — 128 с.
9. Каржина Г. А. Рациональность как универсальный проводник первосмыслов науки и религии // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. — 2013. — № 2 [30]. — С. 89–94.
10. Коптелова Т. И. Евразийская методология изучения социального развития // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. — 2014. — № 1 [33]. — С. 141–145.
11. Коптелова Т. И. Унификация — основа глобальной экономики или самоуничтожение человечества? Ответ с точки зрения евразийской философии истории // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. — 2015. — № 2. — С. 64–72.
12. Коптелова Т. И. Экономика и православие — евразийский вариант «капиталистического духа» // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. — 2014. — № 5. — С. 191–198.

РЕКОНСТРУКЦИЯ ПОЧИТАНИЯ И ОБРЯДА ОСВЯЩЕНИЯ ЯЗЫЧЕСКИХ ИДОЛОВ У СЛАВЯН (НА СРАВНИТЕЛЬНЫХ МАТЕРИАЛАХ СТАРОГО СВЕТА)

В настоящей статье поставлен вопрос о сущности обряда освящения или «оживления» идолов в языческой религии древних славян. Для этого автор вначале обращается к анализу известных по историческим текстам и археологическим находкам материалов, реконструируя детали культа и представлений о них. Отметим, что прямых сведений о данном ритуале у славян не сохранилось. Поэтому далее на основании широкого сравнительного материала Старого Света (Евразия и северная Африка) в связи с вышесказанным происходит выявление возможного древнеславянского обряда освящения идолов. Отметив разнообразие ряда способов реализации этой идеи, затем автор описывает в целом единый по всему ареалу Старого Света обряд, который характеризуется как основной. В завершение ставится вопрос, насколько он мог употребляться славянами с учетом вышесказанного.

Ключевые слова: славянское язычество, идолатрия, обряд освящения идолов, сравнительное религиоведение.

O. V. Kutarev

Reconstruction of idolatry and idol's consecration in old Slavic paganism (on the comparative materials of the Old World)

This paper search for ritual of consecration or «revival» of idols in old Slavic paganism. For this at first author analyzes suitable historical documents and archeological finds, what gives facts for Slavic idolatry cult reconstruction and further knowledge about it. Unfortunately there are no direct evidences about this ritual preserved, and we need to use comparative materials. So, second, looking multiplicity comparative materials of the Old World (Eurasia and Northern Africa), author tries to reconstruct probable ancient Slavic ritual in connection with the above. There are a lot of original methods for realization of idol's revival all over Old World, but also we can see same ritual, which we can describe like a «main ritual of idol's consecration». So finally author tries to answer: is it possible what ancient Slavs could use this ritual in their idolatry cult?

Keywords: Slavic paganism, idolatry, ritual of idol's consecration, comparative religion science.

* Кутарев Олег Владиславович — аспирант кафедры философии и религиоведения ЧОУ ВО «Русская христианская гуманитарная академия», etnogenez@mail.ru.

Обычай изображения почитаемых персонажей в том или ином виде является общемировой религиозной практикой. Рисунки, статуэтки или иные символические обозначения богов, духов, героев известны по всей Земле с древнейших времен. Однако, что общего кроме самой попытки сделать не-явные, присутствующие лишь в сознании образы божества или духа явными, изобразив их в том или ином виде [3, с. 51–55; 31, с. 66], существует в практике создания идолов или иных изображений? Например, это черты иконографии, но в данной статье мы постараемся рассмотреть похожие элементы в такой сфере культа, как обряды освящения идолов. В чем-то они имеют поразительные черты сходства на громадных просторах планеты. Мы рассмотрим их на материалах Старого Света, т. е. Евразии и северной Африки.

Подготовка настоящей статьи велась несколько лет, и ее истоком послужил опыт реконструкции обряда освящения идолов у древних славян в языческую эпоху. В связи с этим автору хочется поделиться разысканиями в соответствующей области, хотя здесь прямых данных о названном обряде не сохранилось. Славянский материал может быть рассмотрен здесь как типичный пример по собственно языческому культу идолопочитания; обряд освящения же будет рассмотрен на сравнительных данных.

1. Идолы — фигурки или статуи, служащие целям культа, обозначающие почитаемого персонажа мифологии, и имеющие обычно те или иные иконографические черты человека или животного — по всей видимости, появляются в ту же эпоху, что и современный человек как вид, то есть уже в палеолите. Так называемые «палеолитические вены», небольшие статуэтки полных женщин из кости или мягких пород камня, по самым осторожным прикидкам насчитывают более 30 000 лет [39, р. 1–11]. Но говорить о возможном сакральном значении и функциях этих фигурок можно лишь гадательно.

Славяне заимствовали определенные черты культа идолов от своих древнеевропейских предков. Например, Керносовский идол ямной культуры, имеющий определенные сходства с позднейшими идолами славян, рассматривается как образец индоевропейского идолопоклонства (идолатрии) [40, р. 54–55]; далее традиция уходит в древнейшие эпохи. Достаточно указать на то, что одной из наиболее характерных черт славянских идолов является присутствие в их иконографии питьевого рога (см. ниже); между тем как уже у т. н. палеолитической Венеры Лоссельской, вырезанной на известняке около 20 000 лет назад, и обнаруженной на территории современной Франции, в правой руке есть такой рог. Это не обязательно предполагает прямую преемственность, однако иллюстрирует схожесть мотивов в сфере идолатрии. По всей видимости, подобный же культурный образ развился у древних греков в мифологему рога изобилия и т. д. Таким образом, рассматривая по всему Старому Свету (а при необходимости подключая и материалы Нового) идолопочитание, мы можем обнаружить его памятники практически любой эпохи у любых крупных культур. Лишь с торжеством таких развитых (но относительно поздних) религий, как зороастризм, иудаизм, христианство и ислам культ идолов был запрещен в их среде; но и здесь те или иные черты прервавшейся традиции восприняли, например, иконы и статуи христианства, или надпись такбир в исламе.

Само слово «идол» происходит из греческого и означает «изображение». Другое часто употребляемое слово «кумир» — семитского происхождения, и означает «жрец»; оба понятия пришли в славянские языки из Библии [37, с. 117, 416]. Превратилось в оскорбление также заимствованное у тюрков или персов слово «болван», (от «памятник» или «герой» [36, с. 186–187]). Собственно славянским названием идолов является слово «истукан», происходящее от понятия «истукати» [37, с. 144], что значит, стуча, обрабатывать долотом исходный материал — дерево или камень. Возможно, уже употреблялось и слово «лик».

В качестве примера североевропейской идолатрии, показывающей значительное сходство на огромном ареале, приведем фрагменты текста арабского путешественника Ахмеда Ибн Фадлана (ок. 920 года). Описывая свое пребывание на Волге, он сообщает, что каждый купец «из русов», прибыв с товаром на рынок, выходит с корабля, неся с собою пищевые подношения, *«чтобы подойти к длинному воткнутому в землю бревну, у которого имеется лицо, похожее на лицо человека, а вокруг него маленькие изображения, а позади этих изображений длинные бревна, воткнутые в землю. Итак, он подходит к большому изображению и поклоняется ему»*, после чего, обращаясь, просит у изображенного идолом божества помощи в торговых делах и оставляет подношения. Если торговля идет плохо, он снова приходит, делает новые подношения, и приносит *«и каждому из маленьких изображений подарок, просит их о ходатайстве и скажет: “Эти — жены нашего господа, дочери его и сыновья его”*». В случае успеха купец затем приносит в жертву идолам скот, *«раздает часть мяса, а оставшееся несет и оставляет между тем большим бревном и стоящими вокруг него маленькими и вешает головы рогатого коша или овец на это воткнутое сзади в землю дерево»* [7, с. 96]. Хотя русами в X в. скорее называли скандинавов по происхождению, допустимо предполагать большое сходство их идолопочитания с подобным у славянских, финно-угорских и тюркских жителей Руси, чьи культы находились в эту эпоху в тесном взаимодействии.

Подобные описанному Ибн Фадланом святилища под открытым небом, где стояли идолы, обычно возводимые на островах или холмах, называются капищами (старославянское «капь» из тюркских языков *ker, gib*, «изображение» [37, с. 185–186]), или мольбищами, требищами (др.-слав. «треба» — «жертва»). Очевидно, именно капища были основным общественным типом святилищ у славян в период непосредственно перед крещением. Немецкий хронист Гельмольд из Босау писал в XII в. о западнославянских племенах: *«у славян имеется много разных видов идолопоклонства. Ибо не все они придерживаются одних и тех же языческих обычаев. Одни прикрывают невообразимые изваяния своих идолов храмами, <...> у других божества населяют леса и рощи <...> [есть и те, кто] не имеют никаких идолов»* [9, I.83, с. 248]. По всей видимости, храмовая архитектура язычников-славян была (поздним) исключением по отношению к открытым капищам; в то время как вполне возможны были культы божеств, где идолы не требовались вовсе. Все виды святилищ — рощи и источники, капища, храмы сосуществовали и не имели иерархии по типу [42, р. 126, 229]. Иногда упоминается почитание тех или иных святых, которые трудно назвать идолами: копье якобы Юлия Цезаря или снаряжение коня и оружие тех или

иных богов [42, р. 70–94], конкретные деревья и т. д. Дополняют данные Ибн Фадлана о практике почитания идолов позднейшие сообщения. Так, древнерусский памятник «Слова на память всех святых» сообщает, отмечая торжество христианства: ныне «не поклоним капищемъ колену» [19, с. 223], описывая таким образом преклонение колена на капище обычной практикой славян языческой поры. О поклонении идолам в прямом смысле слова (ср. Супрасльская рукопись 115, 20: «*капищемъ не кланяю ся*», XI в.) говорят и некоторые другие памятники. Козьма Пращский пишет, что «*встав и протянув обе руки к небу*» обратился к земле легендарный предок чехов Чех [13, с. 35]. Поднимая к небу ковш с зерном, молят богов об урожае славянские язычники у Ибн Русте [7, с. 266]; параллели этому есть, скажем, в обычаях призывать весну, поднимая ладони к небу, зафиксированных у славян этнографами [30, с. 670]. Здесь уже нет кумиров, и обращение происходит непосредственно к небу; но, по всей видимости, перед идолами происходило то же действие (что подтверждается и отдельными изображениями [23, с. 290; 42, р. 236]).

В то время как южнославянские тексты не дают достоверных данных об идолах, в древнерусской «Повести временных лет» (XII в., далее ПВЛ) описаны только капища, почти всегда расположенные на холмах (например, в сообщении за 945 год), включая и главное древнерусское святилище: «*стал Владимир княжить в Киеве один и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокошь. И приносили им жертвы...*» [27, В лето 980]. Идолы славян описаны преимущественно деревянными, есть редкие упоминания их из металла и камня; как в случае кумира Перуна, они могли декорироваться. Крытые храмы упомянуты надежными источниками лишь у западнославянских полабских (живших в бассейне Лабы) племен. Тем не менее, судя по археологическим находкам, весь славянский мир знал почитание идолов на капищах или в домашних святилищах (т. н. кут или божища), причем от племени к племени культ мог сильно различаться. Святилище, где присутствовало божество (иногда как идол), могло иметь особое значение в политическом, правовом, экономическом значении [42, р. 234–235], давать право убежища и т. д.

Кроме непосредственного использования для почитания богов и принесения им жертв, славяне применяли кумиры и для предсказаний. Об этом также говорят источники о полабских народах. В городе Аркона (остров Рюген) стоял храм бога Свентовита (вариант написания — Святovit), где был его идол. «*В правой руке он держал рог, тщательно выделанный из разного рода металлов, который посвященный в это таинство жрец ежегодно имел обыкновение наполнять чистым вином, пытаясь по свойствам жидкости предсказать, каким будет урожай в следующем году*». Жрец, за день до праздника сбора урожая наполнял напитком рог идола. «*На следующий день, дождавшись, когда у входа в святилище соберется народ, жрец забирал у идола кубок и внимательно его осматривал. Если за ночь налитого в него напитка становилось меньше, он заключал, что в следующем году будет голод*» и наоборот, пророчил плодородный год, если напитка в роге оставалось прежнее количество [41, 14.39.3–5] (Здесь и далее пер. с лат. А. С. Досаева, которому автор выражает

признательность за возможность ознакомления и использования отдельных фрагментов готовящегося им в настоящее время издания полного перевода «Деяний данов» Саксона Грамматика (XII в.) на русский язык). Подобные гадания с рогом описаны у идолов других богов славян [43].

Перед кумирами также приносили клятвы, заключали договоры [27, В лето 944]. Изображения или те или иные атрибуты богов могли использоваться в военных походах для божественной защиты или как знамена [42, р. 24–50, 70–94]. В итоге даже христианский автор Гельмольд пишет так: «Святовит, Бог земли ружанской <...> светлейший в победах, самый убедительный в ответах», тем самым с некоторым почтением указывая черты языческого божества, которые были наиболее востребованы народом [9, II.12, с. 279].

Наоборот, в случае, например, неисполнения договоров с людьми или несправедливости, язычники по всему свету могли выказывать непочтение богам через идолы. «Иногда верующие бранили богов, плевали в них, хлестали и даже ломали священные» изображения. «После того, как идол не захотел послать дождь страдавшему от засухи городу, его в наказание вынесли из храма и оставили на целый день под палящим солнцем» [31, с. 70]. Хотя это описание относится не к славянской культуре, без сомнения, и она знала такое; во времена после крещения подобное могли делать уже с христианскими иконами [35, с. 182–186].

Как ни странно, но и христиане определенным образом использовали языческих идолов. При крещении народа или племени с идолом проводился особый обряд уничтожения или изгнания, который символизировал гибель старой веры. После завоевания датчанами Арконы при насильственном крещении города идол Свантевита был повален, разрублен и употреблен в качестве дров для приготовления пищи с целью иллюстрации беспомощности их божества язычникам [41, XIV.39.31–34]. В этих краях была позже воздвигнута церковь (Альтенкирхен), в стене которой в качестве строительного материала был использован каменный барельеф, часто интерпретируемый как старый идол Свантевита. Любопытно, что изображенного положили на бок, словно показывая, что он повержен. А над возможным изображением бога Яровита в церкви св. Петра в Вольгасте был дорисован крест, что известно еще в ряде случаев [42, р. 210–211]. В 988 году, приняв решение крестить Русь, князь Владимир «повелел повергнуть идолы — одни изрубить, а другие сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву к Ручью и приставил двенадцать мужей колотить его палками. Делалось это не потому, что дерево что-нибудь чувствует, но для поругания беса, который обманывал людей в этом образе <...>. Когда влекли Перуна по Ручью к Днепру, оплакивали его неверные, так как не приняли они еще святого крещения. И, приволочив, кинули его в Днепр <...>. Затем разослал Владимир посланцев своих по всему городу сказать: “Если не придет кто завтра на реку [креститься] — будь то богатый, или бедный, или нищий, или раб, — будет мне врагом”» [27, В лето 988]. Любопытно, что этот обряд легко интерпретируется как собственно языческий, когда происходили проводы обрядовой куклы, символизирующей уходящий временной цикл (например, весну могли сплавлять по реке в виде чучела) [26, с. 218–222; 35, с. 185–186]. «Идолы, как деревянных, так и каменных,

часто находят в воде», что показывает широкую распространенность этого обычая [29, с. 31]. С той же целью некоторые «изваяния свозили к современным клабизам»; но в то же время иногда в народе «идолам приписывали охранительную и целебную силу. <...> в Карпатах с идола соскабливали кусочки для изготовления лекарств» [29, с. 31].

Любопытно, что в ряде случаев христианские авторы, которые, цитируя Библию, называют славянских идолов не богами (творцами), а тварью (ср. Ис 44: 15), иногда все же упоминают неких живых демонов или бесов, которые действуют посредством идолов. В ходе разрушения святилища Свентовита в Арконе «неожиданно из глубины храма выбежал демон в образе черного животного и быстро скрылся из виду собравшихся вокруг» [41, 14.39.32]. Об идоле Перуна говорится в Новгородской 4-й летописи (989 год): «*пришел в Новгород архиепископ Иоаким и требища разорил и Перуна посека и повелел уволочь в Волхов. И повязав веревками, поволокли по грязи, избивая палками и пухая. И в то время вошел бес в Перуна и начал кричать: "О, горе! Ох мне! Достался я немилостивым этим рукам!"*» (перевод с др.-рус. автора по [19, с. 88]). Отметим и упомянутое «поругание беса», происходящее при избиении идола Перуна палками в 988 году в ПВЛ. Возможно, раз предполагалось «изгнание», «выселение», то было и некое «вселение»?

Археологии известен ряд памятников, которые обычно интерпретируются как славянские идолы; речь идет о нескольких десятках изображений из камня, дерева и металла разных эпох [29, с. 28–36]. Наиболее известен Збручский идол, по сей день вызывающий бурные дискуссии о своей хронологической и национальной принадлежности, но обычно все же интерпретируемый как древнеславянский [8, с. 111; 42, р. 198–202; 29, с. 34–36]. Квадратный в сечении, он имеет сходную структуру со всех четырех сторон: на верхней из трех частей изображено божество (всего 2 мужских и 2 женских), в средней — люди, словно ведущие хоровод, а внизу — поддерживающий на плечах землю один бог, стоящий на коленях и показанный с разных сторон на трех гранях (кроме задней). Среди атрибутов божеств — питьевой рог, сабля, конь. Обще-признанного описания персонажей нет (как и в случае большинства иных идолов славян).

Вероятно, относительно поздний (видимо, IX–X в.) Збручский идол испытал иконографическое влияние так называемых Днестровских идолов первой половины I тыс. н. э. [4, с. 136–143]. Хотя каждый из них по отдельности несколько проще насыщенного Збручского, тем не менее, почти все иконографические черты последнего (многоголовость, питьевой рог, конь и т. д.) здесь уже присутствуют; ряд из них признан однозначно славянскими [29, с. 32–34]. Чем-то схожи с Днестровскими трудно поддающиеся датировке три Бамбергских идола [23, с. 289–290]; многоголовость демонстрирует целый ряд кумиров из Польши, Болгарии, Руси. Как уже говорилось, значительная часть иконографических черт идолов (питьевой рог, оружие, положение рук) относится к древнейшему наследию, на общих основаниях принадлежащему множеству народов. Так, чем-то схожи с отдельными элементами Збручского идола относящиеся к различным эпохам скифские, прусские, половецкие памятники и т. д. [29, с. 32–35; 42, с. 198–202] Начиная с эпохи романтизма

(XVIII в. и позже) появляются подделки в этой области, наиболее знамениты из которых т. н. прильвицкие идолы [23, с. 289].

Христианство призывало бороться против идолов. Например, в Библии о язычниках говорится: «разружьте жертвенники их, и сокрушите столбы их, и сожгите огнем рощи их, и разбейте истуканы богов их, и истребите имя их от места того» (Втор 12: 3). Первые две из данных Моисею десяти заповедей гласят: «[1] да не будет у тебя других богов пред лицом Моим [2]. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им» (Исх 20: 3–5). Аналогично, запрет идолов есть в исламе, например, в Коране (22:30): «устраняйтесь же скверны идолов» [14] и т. д.

Христианские авторы, перу которых принадлежит практически весь имеющийся круг источников, часто пишут о самом идоле как о боге, но очевидно, язычники понимали это иначе. Тот же Саксон Грамматик сообщает о культе Свантевита [41, XIV. 39. 9]: «у этого божества были святилища и во многих других местах», здесь подчеркнем единственное число слова «божества», но множественное — у «святилищ»; есть и другие подобные упоминания. В то же время некоторые из богов почитались без изображений и вообще каких-либо материальных воплощений. При этом важно отметить, что и само слово «идол» иногда понималось как «божество» или просто «предмет культа». Например, в поучении против язычества XI в. «Слово некоего Христоролюбца» перечисляется почитание и богов, и огня, и чеснока в обрядах, и почитатели этого «пьют, веселясь об идолах своих» [6, с. 305]. Есть упоминания о воздвижении новых истуканов (ПВЛ 980); это говорит о том, что хотя в определенном контексте идол мог пониматься как *тело божества*, все же он не являлся божеством в полной мере, а был лишь его локальной проекцией; инструментом, обеспечивающим с ним определенную связь. Но что именно превращало изделие из дерева или иного материала в идол, в тело бога? Здесь, поскольку об этом ничего не говорят славянские источники, обратимся к сравнительному материалу.

2. Практически все вышеописанные черты почитания идолов типичны для Старого Света. Так, есть сообщение о кумире германского бога Тора, где «его изображение однажды так заколдовали, что из идола заговорил злой дух» [19, с. 287]. Как и славяне, могущие почитать вместо идола дуб или орешник [42, р. 77–79; 232], греки в древности «для удовлетворения указанной религиозной потребности обращались к различным предметам, которые ставили в ближайшее отношение с божествами и в которых видели какие-либо проявления их чудесной силы; подобные символы божеств были, впрочем, в большой чести и в более поздние времена, когда уже не было недостатка в художественных изображениях богов» [17, с. 38]. У древних евреев гадания при помощи терафимов — маленьких фигурок домашних и родовых духов — упоминаются в Библии (Иез 21:21). В описании разрушений идолов святым Патриком при крещении Ирландии демоны бежали из капища [12, с. 46, 439–440]. Священные рощи, где нередко были идолы, у кельтов назывались неметон [12, с. 567], но при этом у них же могли быть представления о недопустимости изображений богов вообще; так, о вожде кельтов Бренне Диодор Сицилийский (I в. до н. э.) пишет: разграбляя храм Аполлона в Дельфах, тот «взял в руки каменные и деревянные

изображения богов и стал смеяться над тем, что богам придавали человеческие формы и фабриковали их из дерева или камня» [1, с. 88]. Подобные параллели можно приводить долго в связи с разными народами. Однако, в отличие от славян, ряд культур сохранил и описания некоторых действий, имеющих целью «оживить» идола ритуально после материального создания. Эти действия мы можем условно разделить на три типа.

Первый из них, предполагающий наиболее простые способы достижения цели — это оживление идолов художественным образом. Для придания жизненности греческие статуи делали разноцветными, или показанными в движении (шагающие курорсы); либо использовалась т. н. «архаическая улыбка», придающее лицу странное и подчас неуместное выражение, однако, одухотворяющее изваяние [5, с. 94]. Возможно наделение статуй теми или иными атрибутами живых также одушевляло их. Например, в исландской «Старшей Эдде» есть следующий пассаж (Речи Высокого, 49): *«В поле я отдал одежду мою двум мужам деревянным; от этого стали с людьми они сходны: жалок нагой»* [32, с. 47]. Кстати, эта реплика, сказанная богом Одином, вполне может относиться не только и не столько к идолам, ведь само создание первых людей также представляло собой оживление неких деревянных творений («Младшая Эдда», Видение Гюльви, 9): *«Шли сыновья Бора [старшим из которых был Один — О. К.] берегом моря и увидели два дерева. Взяли они те деревья и сделали из них людей. Первый дал им жизнь и душу, второй — разум и движение, третий — облик, речь, слух и зрение. Дали они им одежду и имена: мужчину нарекли Ясенем, а женщину Ивой. И от них-то пошел род людской»* [22, с. 26].

Второй способ оживления — способ магический, имеющий несколько вариантов реализации. Один из его принципов — симпатическая магия, основанная на том, что «любое божество имеет свое симпатическое представительство в животном, растительном и минеральном царстве»; *«согласной этой науке о таинствах наполняют полость статуи подобающим веществом, состоящим из надлежащих частей, животных, растений, камней, трав, корней, драгоценных камней, записок, и иногда приятными ароматами <...>, что, таким образом, делает изображения живыми и заряжает их тайной силой»*, могли употребляться и изображения с определенными символами [10, с. 425–426]. Другой принцип — магия звука или слова, согласно которой произнесение или написание некоторых имен или заклинаний производит магическое действие необходимого характера, причем «правильный способ произношения их был профессиональной тайной, передаваемой изустно», и работал принцип непереводимости с языка на язык [10, с. 426–429]. Дополняли эти действия жертвоприношения и чтение различных знаков от богов.

Заполнение полого идола симпатическими веществами и использование для его оживления магии звука у древних греков являлось знаниями из области т. н. телэстики. Это понятие, имеющее в своей основе тот же корень, что и слово «талисман» («исполнение», «завершение», от «завершать, (п) освящать»), хотя и попало в новоевропейские языки из арабского («чары»), ранее было заимствовано у греков. Телэстика определяется как «искусство освящения статуй, когда для вызывания божества создается его изваяние по определенным правилам, так, чтобы изображение соответствовало богу или демону, и наделяется

подходящими для него атрибутами» (при этом маги-теурги могли подобным образом принимать божество и в себя) [24]. Нужно отметить, что иногда указанные действия (равно как и художественное украшение либо одевание кумиров) имели целью почитание богов и обряды поклонения уже «живым» идолам, а не собственно процесс их оживления [17, с. 42; 11, с. 157]; иногда же их совершение означало, что человек занимается «оживлением магических статуй с целью получить от них оракулы» и только [10, с. 424]. Благодаря телестике «в Спарте одна статуя Артемиды излечивала от подагры, другая — от кашля», «ходили также рассказы о том, как при известных обстоятельствах копья, находившиеся в руках статуй, колебались, тела их обливались потом, менялось выражение лица и т. п.», «благосостояние государства связывалось с обладанием известными изображениями богов, и [бытовали] предания, что перед падением города его боги-покровители уходили из него» [17, с. 43]. «Нерон обладал одной такой статуэткой, <...> которая предупреждала его о заговорах», «теург Несторий спас Афины от землетрясения в 375 г. н. э., освятив такую телесму (статую Ахилла) в Парфеноне»; известна «статуя, которая защитила Регий от огня Этны и морского наводнения» [10, с. 429–431] и т. д.

«Навыки изготовления прорицающих фигур перешли от умирающего языческого мира в репертуар средневековых магов, где они имели долгую жизнь, хотя и не получили большого распространения <...>. Так, булла папы Иоанна XXII, датированная 1326 или 1327 г., обвиняет некоторых людей в том, что они, магическим путем заточив демонов в статуи или другие объекты, вопрошают их и получают ответы» [10, с. 430]. Такие теурги как, например, Прокл, писавшие о телестике, явно упоминают египетское происхождение этого искусства [10, с. 427–428]. Любопытно, что в Египте в эпоху эллинизма были знамениты «поющие статуи Мемнона» (в действительности — Аменхотепа III, XIV в. до н. э.). Утром под влиянием атмосферных процессов одна из двух статуй (они сохранились до наших дней) некоторое время издавала определенный звук, причем этот тон считался эталонным для настройки музыкальных инструментов у фиванцев [38, с. 3]. А в Китае «мастер размещал внутри идола сделанные из серебра “жизненные органы” — легкие, сердце, печень» и т. д., дополняя это запечатыванием внутрь статуи небольшого существа вроде ящерицы, чей дух после смерти «остается внутри» идола, оживляя его [31, с. 68].

3. Наконец, третий способ, на котором нужно остановиться подробнее, можно назвать основным обрядом освящения идолов в Старом Свете. Рассмотрим вначале примеры его реализации у разных народов в разные эпохи, а затем постараемся выявить его происхождение и значение.

У шумеров существовал «обряд отверзания уст, чрезвычайно распространенный в Египте и Месопотамии», впервые упомянутый на т. н. Цилиндре Гудеа (XXII в. до н. э.) [11, с. 69–71]. Главный его этап свершался ночью и на рассвете. Повёрнутую лицом к западу статую, только вынесенную из мастерской, всю ночь заклинали различными формулами, призывающими божество, окропляли благовониями и т. д. В течение ночи также приносились жертвы, в обращении к богам жрецы и мастера говорили, что эту статую создали не они, а сам Эа, культурный бог шумеро-аккадской религии. После этого уже на рассвете, омыв уста изваяния, его поворачивали на восток, и оно «открывало»

глаза, поймав лучи восходящего солнца, с этого времени становясь живым. Множества сопровождающих основной обряд малых ритуалов здесь видятся второстепенными и наносными. Интересно, что как такового мифа, объясняющего данный обычай, у шумеров не было, как не было его и у заимствовавших позднее этот ритуал иных ближневосточных народов, хотя и сохранились тексты-инструкции (вавилонского и ассирийского периодов) по проведению обряда. Любопытно также, что подобные действия сопровождали и создание храмового тамбурина [11, 154–161; 286–291]. Возможная связь с «отвержением» прослеживается в Библии: *«некто, по виду похожий на сынов человеческих, коснулся уст моих, и я открыл уста мои, стал говорить»* (Дан 10: 16); *«простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои»* (Иер 1: 9).

Богат подробностями обряд адхивасана (санскр. «вселение»), описанный в поздних Ведах [34, с. 68], датировать появление которого можно лишь приблизительно (шильпа-шастры обычно относят к раннему средневековью, но это скорее лишь поздняя возможная граница). Он относится к науке, называемой васту, посвященной строительству и в целом «правильному заполнению пространства». Основу адхивасаны составляет открывание «или же “зажигание глаз” (netrajyoti)» [34, с. 70] или «найанонмилана», проводящееся над идолом (санскр. «мурти»). Как и в греческой телестике (в которой, подчеркнем, кроме двух первых типов также был известен и аналогичный индийскому и шумерскому основной обряд), мы встречаем здесь оба принципа магического оживления. В текстах пуран, посвященных васту, постоянно перечисляются длинные списки симпатических рядов, где друг с другом соотносятся не только звери, растения и минералы, но и части человеческого тела, буквы санскритского алфавита, цвета, вкусы, запахи, временные отрезки, оружие, стихии, божества, звезды и многое другое. Огромное количество мантр-заклинаний сопровождают любой обряд; интересно, что «в индийской традиции ведийские мантры считались выражением огненной стихии. Брахман, произносящий их, и огонь приравнивались по своей роли в ритуале» [34, с. 69], о чем сообщает и ведийский текст Законы Ману (III.98; III.212). «В индийской культуре, так же как и во многих других, здание считалось аналогом мироздания, а его строительство уподоблялось творению мира. То же можно сказать и о скульптуре, которая была воплощением мира либо в антропоморфной форме, либо в условных, геометрических формах. Независимо от формы, произведения ваяния и зодчества творились, как творится мир, по тем же законам, из тех же частей и элементов. Поэтому в трактатах в описаниях скульптуры и архитектуры и процесса их создания часто присутствуют мифы о творении мира и человека» [34, с. 10].

«Гаруда-пурана» 48.35–36 [34, с. 174] описывает открывание или «зажигание глаз» как их прорисовку золотым прутиком, после чего идол одевается. При этом мурти могли либо ставить лицом к востоку, либо «открывать» глаза огнем факелов. И до и после под чтение мантр свершается множество подношений и жертв [34, с. 70–74]. Исследователи отмечают сходство отдельных мотивов адхивасаны и похоронных ритуалов, в которых умершего «оживляли» в следующую жизнь или загробный мир [34, с. 68]. Но несмотря на невероятное

богатство индийской культуры, не обнаруживается миф, могущий объяснять обряд оживления как открывания глаз огнем, словом или солнцем.

Как уже говорилось, в китайской традиции мог применяться оригинальный принцип заполнения идола серебряными органами. Но куда более распространен был основной обряд, известный в Китае с древности. «Водворив в храм новую статую, жрец смазывал идолу глаза, рот, нос и уши (а иногда руки и ноги) красной тушью или кровью. Этим способом новому богу “открывали” органы чувств. <...> последний, наиболее важный акт церемонии — вселить в идола душу. Для этого, поставив статую на предназначенное ей место, мастер брал кисточку, обмакивал ее в тушь и затем просил присутствующих затаить дыхание. В это мгновение он произносил заклинание и прикоснулся кисточкой к глазам статуи, после чего идол считался готовым для поклонения» [31, с. 67–68].

В Японии наиболее раннее описание ставшего примером обычая освящения идола (Будды Вайрочаны) под названием «церемония открытия глаз», относится к 752 году. При большом собрании народа руководящий церемонией монах «Бодай подошел к статуе и взял кисть, к которой было привязано 12 шнуров <...>. Все присутствующие берутся руками за шнуры, Бодай в глазах статуи рисует зрачки, и теперь она становится «зрячей». На этом заканчивается первая часть церемонии. Затем читается сутра «Кэгонкё», а вслед за этим возлагаются приношения от четырех крупнейших храмов». Завершают действие ритуальные танцы [21, с. 69].

Про культ каких-то северных финно-угорских народов «итальянец Гваньини сообщает, что сам идол сделан из камня, а в жертву ему приносят не только меха, но и оленей, кровью которых мажут глаза, губы и разные части тела идола: так, действительно, принято было “кормить” идолов у язычников тайги» [25, с. 23]. Финно-карельская «Калевала» (которая, хотя и является авторским произведением, все же основана на народном фольклоре) некоторым образом переключается с основным обрядом освящения. Например, там есть строки (26:713–714 и 26:719–720): «...если б душу дал Создатель, наделил его глазами» [18, с. 324]. При оживлении своего сына Ахти Лемминкяйнена мать, собрав разорванное тело, только «речь живую не вернула, слов в уста не возвратила» (15:383–384) [18, с. 162], из-за чего ей приходится приложить еще много усилий. Всё же пробудившийся Ахти описан так (15:556–557): «сбросил тяжкую дремоту, вновь обрел искусство речи» [18, с. 166]. На первый взгляд такое сопоставление может показаться спорным, но мы вернемся к этому чуть позже.

Родственные финно-уграм нганасаны до сих пор практикуют кормление идолов («койка») подобным образом. «Во время обряда койка окуривали дымом от подоженной щепы и мазали рот и лицо идола водкой (кормили)» [15, с. 215]. Другой самодийский народ, ненцы, с давних пор имели святилища на острове Вайгач, которые впервые были описаны в XVI в. Тогда «здесь находилось около 300 идолов, сделанных грубо и примитивно. Глаза и рты у идолов были вымазаны кровью» [16, с. 162]. Подобные описания можно долго продолжать, однако представляется, что сказанного достаточно для характеристики основного обряда. Он заключался в акценте на открытии глаз и омывании уст идола художественным или магическим образом, или с помощью света/магии звука.

Из перечисленных выше культур, практиковавших основной обряд для оживления идолов или их почитания, ни одна не имела полноценного связанного с ритуалом мифа. Однако такой миф существует, и относится он к древнеегипетской мифологии. Здесь первые записи относятся к древнейшей эпохе (ранее XXII в. до н. э. [3, с. 89, 20, с. 38]), что предшествует даже первым шумерским описаниям обряда «омовения уст».

Вот этот миф, который прекрасно объясняет всю изначальную семантику обряда. Завистливый бог Сет убил своего брата Осириса, владыку Египта, и разорвал его тело на несколько частей. Супруга Осириса, Исида, собрала их чтобы воскресить мужа [28, с. 75–80] (с такими деталями приобретает уже куда более уверенное сходство упоминавшийся выше сюжет «Калевалы» о разрубленном врагом, а затем собранном и воскрешенном матерью Лемминкяйнене). Но даже собранная целиком мумия Осириса не могла ожить. Тогда сын Осириса и Исиды Хор, потерявший в бою с Сетом свой глаз, возвращает его, а затем отдает отцу. Осирис съедает глаз Хора и оживает. Иконографическое изображение глаза Хора — Око Уаджет — является одним из наиболее распространенных древнеегипетских символов и амулетов [28, с. 88–89; 20, с. 141–142].

Отметим, что Хор был богом солнца — это проясняет для нас утреннюю и солнечную (а значит и огненно-заклинательную) семантику воскрешения. Становится понятно и то, почему именно этот сюжет обыгрывался в обряде одушевления идола — ведь сам миф был посвящен оживлению бога. Открытие глаз через уста — именно таково было изначальное ядро основного обряда оживления. В этой связи описание собственно египетского обряда выглядит почти излишним.

Он назывался «отверзание уст и очей», и происходил по утрам [3, с. 93–94]. Обряд «состоял в том, что жрец касался глаз и губ статуи различными предметами, произнося при этом соответствующие заклинания». Этими предметами были окровавленная нога быка и несколько (поочередно) инструментов для обработки камня. Что касается заклинаний, то все они коррелируют с мифологемами оживающего Осириса [20, с. 136–142; 3, с. 86–87]. Как и в Индии, отдельные мотивы обряда проявлялись в заупокойном культе; обряд мог свершаться не только над объемными изваяниями, но и над рисунками, хотя это встречается намного реже и позже [3, с. 88; 91–92].

Мы полагаем, что исток всех приведенных нами поздних вариаций основного обряда — египетский, хотя, конечно, иногда влияние происходило через одну или даже несколько культур-посредников. При этом заимствовался обряд, чья семантика начинала забываться, размываться и меняться, но сам миф заимствован не был — кроме собственно египетской его прямо цитируют лишь некоторые поздние эллинистические культуры. М. Э. Матье указывает на некоторые архетипические истоки ритуала, сравнивая этнографические материалы разных народов [20, с. 142–146], но несомненно, что именно в Египте он сформировался в готовый «для экспорта» обряд, связанный именно с изваяниями богов. Оттуда за тысячелетия он разошелся по Старому Свету. В этом нет ничего удивительного: подобным образом сегодня общепринятыми считаются многие элементы созданного на Ближнем Востоке в глубокой древности календаря и т. д.

Вернёмся теперь, подытоживая, к изначально поставленному нами вопросу: как именно у славян происходил обряд освящения идолов? Без сомнения, есть определенная вероятность того, что обряда не требовалось, что могло хватать, например, изображения атрибутов. Но мы солидарны с общей в религиоведении идеей, что обретению любой новой функции (тем более сакральной) вещи или человека в традиционном обществе предшествует обряд, и полагаем что, во всяком случае, в каком-то виде он должен был быть и здесь. Хотя ритуалы эти могли быть оригинальными, и не сохраниться до наших дней ни в каком виде и источнике, все же, представляется, что с большой долей вероятности мы можем предполагать знакомство славян и с вариациями основного обряда освящения. За это говорит как географическая и хронологическая широта его распространения, так и тип идолов славян: у всех них в обязательном порядке есть именно две указанные черты — глаза и рот, при том, что может отсутствовать все остальное. Любопытно, что в плачах по умершим, представляющим собой чисто языческое наследие, распространен призыв к умершему типа: «*востани, видь брата твоего*»; т. е. «довольно часто, особенно у украинцев, плакальщик обращается к покойнику с просьбой взглянуть на собравшихся близких» [19, с. 352]. В одном из древнерусских Азбуковников приводится необычное значение слова «Роженица». «*Роженица — стивие, им же си очи утваряху, еже есть чортов камык [камень — О. К.], им же мазаху очи и лица*» [6, с. 127]. Речь идет о некоем красящем косметическом средстве (стивие), но интересно, что оно называется именно «роженицей», т. е. «утварение» глаз «рождает» того, кому их «утваряли»; бросается в глаза и неслучайная игра автором корнями «отворять» (глаза) и «творить». Несомненно, возможно проведение большего числа параллелей, например, в области обрядовых кукол или, скажем, загробных представлений славян о слепоте и, соответственно, необходимости глаз и света умершим, что обеспечивается некоторыми ритуалами [33, с. 47–67]. Но охватить весь комплекс косвенно связанных с предметом статьи тем не представляется возможным в данном формате. В любом случае в отношении славян, как и иные сравнительные реконструкции, наша является всего лишь гипотезой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аллен С. Кельты. Властители битв / Пер. с англ. А. Колина. — М.: Эксмо, 2010.
2. Библия. Синодальный перевод.
3. Большаков А. О. Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. — СПб.: Алетейя, 2001.
4. Винокур М. С. Языческие изваяния Среднего Поднестровья // История и археология Юго-Западных областей СССР начала нашей эры. — М.: МИА. 1967. — № 139. — С. 136–143.
5. Виппер Б. Р. Введение в историческое изучение искусства. — М.: Изобразительное искусство, 1985.
6. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. — М.: Академический Проект, 2013.

7. Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. — СПб., 1870.
8. Гейштор А. Мифология славян / Пер. с польск. А. Шпирт. — М.: Весь Мир, 2014.
9. Гельмольд из Босау. Славянская хроника / Пер. с лат. Л. Разумовской // Славянские хроники — М.: Русская Панорама, 2011. С. 151–304.
10. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. С. Пахомова. — СПб.: Алетейя, 2000.
11. Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. — СПб.: Азбука, 2003.
12. Кельтская мифология: Энциклопедия / Пер. с англ. С. Головой. — М.: Эксмо, 2002.
13. Козьма Пражский. Чешская хроника / Пер. с лат. Г. Санчука. — Рязань: Александрия, 2009. С. 7–246.
14. Коран / Пер. с араб. И. Крачковского. — Ростов-на-Дону: Феникс, 2001.
15. Ландина Л. А. Нганасанские идолы-покровители. Идол «Кондо-койка» // Общество. Среда. Развитие. — СПб., 2014. — № 2. — С. 214–215.
16. Лар Л. А. Ямал Хэбидя я — священные места на Ямале // Вестник археологии, антропологии и этнографии. — Тюмень, 2002. — Вып. 4. — С. 162–173.
17. Латышев В. В. Черк греческих древностей. Часть 2. Богослужбные и сценические древности. — СПб.: Алетейя, 1997.
18. Лённрот Э. Калевала / Пер. с фин. Э. Киуру, А. Мишина. — Петрозаводск: Карелия, 2006.
19. Мансикка В. Й. Религия восточных славян. — М.: ИМЛИ РАН, 2005.
20. Матъе М. Э. Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей // Матъе М. Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. — М.: Востлит, 1996. — С. 135–146.
21. Мещеряков А. Н. Древняя Япония. Буддизм и синтоизм. — М.: ГРВЛ Наука, 1987.
22. Младшая Эдда / Пер. с др.-исл. О. Смирницкой — Л.: Наука, 1970.
23. Нидерле Л. Славянские древности / Пер. с чеш. Т. Ковалёвой. — М.: Новый Акрополь, 2010.
24. Петров А. В. Античные источники по эллинистической магии. — СПб., 1995. URL: <http://centant.spbu.ru/sno/publ/Petrov.htm> (дата обращения 10.10.2015)
25. Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. — М.: АСТ, 2005.
26. Петряшин С. С. Изгнание Перуна: мифоритуальный контекст религиозно-политического акта // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза — М.: ИВИ РАН, 2013. — С. 218–222.
27. ПВЛ — Повесть временных лет / Пер. с др.-рус. О. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси — СПб.: Наука, 1997. — Т. 1.
28. Рак И. В. Египетская мифология. — М.: Терра, 2004.
29. Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. — М.: Ладога-100, 2007.
30. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М.: Наука, 1988.
31. Сидихменов В. Я. Китай: страницы прошлого. — Смоленск: Русич, 2010.
32. Старшая Эдда / Пер. с др.-исл. А. Корсуна. — СПб.: Азбука, 2001.
33. Толстой Н. И. К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов // Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов и традиционной культуры. — Л.: Наука, 1990. — С. 47–67.

34. Тюлина Е. В. Храм, мир, текст: вастувидья в традиции пуран. — М.: Восточная литература, 2010.
35. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. — М.: Изд-во МГУ, 1982.
36. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. — М.: Прогресс, 1986. — Т. 1.
37. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. — М.: Прогресс, 1986. — Т. 2.
38. Шилов Г. Е. Простая гамма (устройство музыкальной шкалы). — М.: Физматгиз, 1963.
39. Dixon A., Dixon B. Venus Figurines of the European Paleolithic: Symbols of Fertility or Attractiveness? // *Journal of Anthropology*. — London: Hindawi, 2011. — P. 1–11.
40. Mallory J. P. The anthropomorphic stelae of the Ukraine: the early iconography of the Indo-Europeans. — New-York: Institute for the Study of Man, 1994.
41. Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum. The History of the Danes*. — Oxford: University Press, 2015. — Vol. II.
42. Slupecki L. P. Slavonic pagan sanctuaries. — Warsaw: IAE PAN, 1994.
43. Slupecki L. P., Zaroff R. William of Malmesburg on Pagan Slavic Oracles // *Studia Mythologica Slavica*. — Ljubljana: ZRC SAZU, 1999. — Т. II. — S. 9–20.

ДУША И ТЕЛО ЭСТЕТИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ ПРОБЛЕМЫ

Разнообразие практик и результатов в современном искусстве требует развития понятия «эстетический субъект». В статье построена четырехчастная категориальная модель эстетического субъекта: плоть — тело — душа — дух на основе религиозно-философской традиции. Плоть и дух имеют субстанциальный характер, тело и душа существуют в жизненном становящемся единстве. Атрибутами эстетического субъекта являются душа, порождающая смысл, и тело, владеющее мастерством выражения смысла. Единство души и тела объективируется в создании оригинальных конструкций, выражающих и порождающих индивидуальные смыслы. Каждая из рассмотренных категорий получает полноту смысла именно в четырехчастной модели. Показана действенность модели в рамках феноменологической эстетики. Модель позволит проводить дифференциацию в культурных образцах современного искусства.

Ключевые слова: эстетический субъект, плоть, тело, душа, дух.

N. L. Varova

Soul and body of aesthetic subject in the religious and philosophical interpretation

The development of the concept of aesthetic subject is necessary to a differentiated description of the practice and the results of contemporary art. In the article, the four-part categorical model of aesthetic subject: flesh — body — soul — spirit is based on religious philosophy. The flesh and spirit are substantial character, body and soul are becoming unity in existence. The soul generates meaning. The body owns the skill of expressing meaning. The soul and the body are the attributes of the aesthetic subject. The unity of soul and body is manifested through the creation of original material structures, which express and generate of the individual meanings. Each of the categories examined receiving the fullness of the meaning only in the four-part model. It is shown that the effectiveness of the model in the scope of phenomenological aesthetics. The model will allow for differentiation in the cultural patterns of contemporary art.

Keywords: aesthetic subject, flesh, body, soul, spirit.

* Варова Наталья Леонидовна — кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВПО «Омский государственный педагогический университет», г. Омск, nvarova@mail.ru.

Многообразие форм современной культуры и жизненная необходимость человека в познании своей индивидуальности, в идентификации с определенным социокультурным типом, в определении своего места в мире обуславливают актуальность разработки понятия «субъект» в философии. «Субъект» указывает на того, кто осуществляет деятельность, и подразумевает того, кто осознает эту деятельность. В конкретных жизненных ситуациях эти роли могут выполняться разными людьми, а могут соединяться в одном человеке. Важную роль в осмыслении субъекта сыграла феноменология, которая выявила многоуровневую систему значений в осмыслении мира и необходимость их одновременного удержания в сознании для достижения понимания. Сложная структура и разнообразие мира доступны для понимания только сложноорганизованному субъекту, активность которого допускает разные системы описания. Так, например, действие художника может быть описано как физическая работа организма (человек определенными движениями наносит кистью краску на поверхность холста), как непосредственное прямое значение (человек пишет картину), как смысл действия (создает образ Сталинградской битвы), как интерпретация действия (прославляет доблесть русских воинов).

Структура бытия, структура субъекта и структура смысла находятся в отношении взаимного отражения. Субъект стремится объективировать свое понимание: запечатлеть смысл в материальной форме. Соответственно, в субъекте можно различить душу — место формирования смысла, и тело, владеющее мастерством выражения смысла. Однако, возникает сомнение, можно ли утверждать о тождественности отношения душа — тело в человеке отношению идеальное — материальное в бытии? Или человека в полноте его формы невозможно описать без установления его непосредственной причастности к материальной и идеальной субстанциям, выходящим за пределы тела и души? Какое значение для человека имеет внутренний смысл? Для ответа на эти вопросы необходимо рассмотреть субъект как сложное целое. Цель статьи — выявить и охарактеризовать структурные уровни модели эстетического субъекта, опираясь на базовые категориальные оппозиции: материальное — идеальное, тело и душа, внешняя форма и внутренний смысл.

В религиозно-философской традиции сформировались три основные модели человека — одномерная, двумерная и трехмерная. В одномерной модели человек состоит либо из духа (спиритуализм все остальное считает кажимостью), либо из материи (материализм определяет психику как одну из функций материального мозга). В дуальной модели человека рассматриваются два не выводимых друг из друга начала: душа — принцип тела и плоть — материя тела; только их совместное взаимодействие порождает целое — тело. Дух в данной модели описывается как один из аспектов души: разумная душа, интеллект как высшая часть души. В трехмерной модели человек определяется тремя началами: душа, дух, плоть; в ней проводится граница между душевным и духовным человеком: душа слита с плотью, а свободный дух внеположен плоти [4, с. 26–27]. Различение душевного и духовного увеличило возможности понимания человека и описания полноты смысловой сферы культуры. Однако, представляется, что определенный эвристический потенциал содержит различение плоти и тела, пока нереализованный. Взятые в единстве

разнокачественные плоть, тело, душа, дух позволят приблизиться к пониманию человека и смысла его жизни. Начнем построение модели с «низшей» категории человека — плоть — в сопоставлении с «низшим» уровнем бытия — материей.

В святоотеческой традиции за материальным стоят различные значения. Так, в анализе текстов святителя Кирилла обнаружены значения: платоно-аристотелевская бесформенная материя, которая в сочетании с формой образует тела; весь материальный мир в совокупности; бытовой смысл какого-либо конкретного или любого вещества (самое распространенное значение в текстах); обобщенное понятие «материала»; бесполезный балласт, сор и вещество как средства для чего-либо [3, с. 32]. Вещество для идолов, бездушное, негодное и некрасивое. Материальный мир это антитеза нематериальному, невещественному, умному. Сознание человека устремлено к материи, поэтому возможно избыточное нарастание бесплодного вещества в ущерб духу, одержимость материей. «Материя в негативном контексте — это символ мирских ценностей (мирской славы, благозвучия языка мудрецов мира сего, богатства, власти — благодаря блеску, светлости, и проч.)» [3, с. 33]. В святоотеческой традиции идея о предсуществовании материи была не важна, материя трактовалась только как умозрительное место существования вещей до их приведения Богом к бытию, укон и меон одинаково трактовались как полнота небытия [3, с. 31].

Религиозно-философская традиция развивает представление о ступенях бытия на основе различия идеального и материального. Бытие идеальное (единство идей в Боге) и бытие материальное (множественность вещей сотворенного мира) находят свое выражение в понятиях, которыми оперирует разум человека. Иерархии бытия соответствует иерархия понятий. «Высшие и общие идеи, как добро и красота, прямо отражают умный свет, напротив, идеи, относящиеся к бытию конкретному: человек, животное, стол, — лишь во все более слабых ответах» [1, с. 193]. В философской системе всеединства устанавливается промежуточное звено между вневременным (божественное) и временным (тварное) — София. Прежде чем появится множеству вещей, формируется София как единство множества идей. София — это Начало материального мира и одновременно его идеал и задача, в ней согласно существуют единое и многое, индивидуальное и общее в положительном всеединстве. В концепции божественного творения существованию множественных конкретных форм предшествует ничто, которое, в свою очередь, может быть рассмотрено как абсолютное ничто и как нечто, являющееся «материалом» для формирования вещей. С. Н. Булгаков подчеркивает, что материя всегда тождественна, это идеальное пространство, доступное мысли, а не чувствам, метафизическая основа множественности бытия. «Материей мира является ничто, чистое, пустое небытие» [1, с. 204]. Но как противоположность Софии, материя это место распавшейся, актуализированной множественности, находящей свое единство лишь во временно-пространственном процессе, в становлении, бытии-небытии. В своей интерпретации философии всеединства С. Н. Булгаков уделяет внимание различию между совершенным ничто, которое Бог призвал к бытию, и ничто, в котором возникают временность и пространственность. Таким образом, определение материи становится антиномично, оно «зыблется между ничто и нечто», это укон, превращающийся в меон творенья.

Единство материального и идеального осуществлено в человеке. Материальному началу в человеке соответствуют плоть и тело, духовному — душа и дух. Плоть можно соотнести с материей, однако с существенной оговоркой: материя может быть помыслена сама по себе, а плоть — нет, т. к. плоть тесно связана с душой. «Плоть без души уже не плоть, и душа мыслима только внутри определенной плоти» [2, с. 76]. Святитель Кирилл мыслит человека как единое существо, несмотря на изначальную двусоставность человека (душа и тело). Тело человека — рукотворенно, «телесная природа человека почтена была от Творца “собственноручным формированием” <...>, как предназначенная быть носителем образа Божия» [3, с. 35]. Можно заключить, что плоть это конкретная материя, вещество, из которого состоит сотворенное Богом тело человека.

Изначально Бог одарил Адама нетленной природой, а наказав, сделал его плоть смертной, с педагогической целью: не ради совершенной погибели, но ради обновления, будущей переделки разбитого сосуда человеческого естества [3, с. 34]. «Плоть» обозначает не только внешнее и преходящее в человеке, но и низшее, с уничижительным значением. «Плоть» может значить «испорченная природа человека» [2, с. 76], плоть является седалищем греха. «Дела плоти» разнообразны: 1) чисто плотские грехи, 2) зависть, распри, ссоры, разногласия, идолослужение, т. е. «плотское» характеризует и биологическое и социальное в человеке, а его противоположностью является «духовное». Логической противоположности плоти и духа сопутствует жизненное единство тела и души. На роль тела указывает определение человека — это не заключенная в темницу душа, а воплощенный дух. В христианстве телу придается положительное и безусловное значение. Христианство есть религия не только спасения души, а и духовного прославления тела [1, с. 217]. Посредством чувственности тела устанавливается реальность мира, сила бытия [1, с. 218]. В языке апостола Павла не содержится точных определений, но зато можно обнаружить множество оттенков смысла. Так, тело это нечто: 1) реальное, 2) персоналистическое, 3) единство верных со Христом, 4) «внешний человек», тело в собственном смысле, 5) тело вообще, например, тело небесное. А также человек в его персоналистическом значении обозначается апостолом как «всякая плоть», «всякая душа», «плоть и кровь» [2, с. 76]. В нравственном аспекте, плоть — орудие греха и тело связано с грехом, однако, телесное начало в человеке не является злым само по себе, по мнению апостола Павла. «Какая бы жестокая борьба ни велась человеком против своих “дел плоти”, это никогда не бывает для православного аскета (в отличие от буддизма, манихейства, всякого рода спиритуализма, теософии и т. под.) борьбой с телесным началом как таковым и как якобы искони злым и порочным по существу, а только лишь с гнездящимся в нем грехом» [2, с. 76]. «...корень греха находится не в плоти человека, а в его произволении» [3, с. 35]. Использование понятия тело, отличного от плоти по своему значению, позволяет преодолеть дуализм, несоединяемость двух противоположных природ в человеке. Апостол Павел учит о теле, как «храме Св. Духа и о возможности приносить тело Богу в жертву живую, святую, благоугодную» [2, с. 77]. Таким образом, если плоть — это седалище греха, то тело — это местоположение души, сосуд души, и если нет

тела, то и души нет в нашем мире. С другой стороны, именно душа позволяет осознать тело и его связь с грехом, и, как утверждает К. Барт: «О человеке, который бы не был грешен, мы ничего не знаем» [Цит. по: 2, с. 77]. Таким образом, термины «душа» и «плоть», в силу своей неразрывной связи, при простом указании на человека взаимозаменяемы. Однако, мне представляется, что мы вправе внести уточнение: если мы указываем на конкретного человека и подразумеваем его определенную форму, становящуюся в реальном жизненном времени, то более важной оказывается взаимосвязь категорий «тело» и «душа». Святитель Кирилл указывает на неразрывное единство души и тела: душа честнее (ценнее) сущности тела, как образ Божий и вдохновение Его, тело же есть его орудие и соратник на лучшее. Следует заботиться и о душе, и о теле. «О теле — постольку, чтобы довольствоваться им, и чтобы оно “не запинало душу”». Душе же следует отдавать всегда полноту внимания и усваивать посредством добродетелей к ее творческой причине — Богу» [3, с. 33–34].

Что такое душа, наиболее полно можно определить рассматривая триаду: тело, душа, дух. Архимандрит Киприан говорит, что мы не найдем утверждений о субстанциальном различии понятий «душа» и «дух». «Это не две субстанции, а две стороны одного и того же духовного начала; так же, как и “ум”, и “сердце” не столько части, сколько органы и функции духа» [2, с. 80]. «В земных условиях “дух” не есть личный, независимый центр жизни, а лишь известное состояние человеческой жизни» [2, с. 81]. Связь между Богом и человеком открывается благодаря тому, что Сам Бог привлек его к себе, позволил человеческому «уму» подняться до связи с божественным естеством [2, 81]. Сущность личной жизни человека гораздо больше проявлена в нравственной ответственности человека, в воле, чем в самосознании, интеллекте. Вершина в человеке, соприкасающаяся с Божественным началом, это не абстрактный «нус» или «логос», а дух, символическое отражение Духа Божия. По словам Григория Богослова, наш дух есть «частица Бога». Как прилагательное, «духовный» обозначает нового, искупленного, возрожденного человека. «Дух», в таком случае, есть особое состояние внутренней жизни человека, а не часть его внутренней структуры, не личное начало и не ипостасный центр человеческого бытия (это будут утверждать греческие писатели Церкви). Таким образом, мы можем дать определение: дух в антропологическом аспекте это состояние соприкасающейся с Богом души.

Итак, мы рассмотрели четыре термина, которые выстраиваются в уровневую модель человека: плоть — тело — душа — дух. Иерархия этих понятий ясно читается, если их рассматривать в моральном измерении, а в реальном жизненном времени — это одновременно существующие аспекты бытия. При этом отношения между плотью и духом тяготеют к отношению неслиянных идей и материи у Платона, а отношения между телом и душой соответствуют энтелехии Аристотеля. Единство тела и духа (души, в соприкосновении с духом) это становящееся бытие. Состояние, в котором осознается телесно-духовное единство дискретно, его достижение человеком требует специальных усилий и переживается каждый раз заново, здесь и сейчас. Продуктивность такой четырехчастной структуры субъекта покажем на примере эстетического смысла искусства, для этого обратимся к размышлениям Г. Г. Шпета о самостоятельной эстетической составляющей в искусстве театра.

В статье «Театр как искусство» Г. Г. Шпет определяет создателя и носителя автономного эстетического смысла в театре — это актер, совершающий действие на сцене. Действию актера соответствует сложный многоуровневый смысл. Во-первых, мы видим человеческий организм, имеющий определенные физические параметры (рост, вес, объем, пропорции, скорость и пластичность движений), во-вторых, мы воспринимаем экспрессию: с помощью физического организма актер воплощает образ, который уже, до начала действия, сформировал в своей душе и постепенно раскрывает на протяжении всего представления. Так же у зрителя, наряду со зрительными и слуховыми ощущениями, появляется умозрительный образ, смысл которого зависит от контекста его собственного сознания. Вообще, «художественное творчество и в своем смысле, и в своем осуществлении есть искусство созидания внутренних форм» [5, с. 23], именно они — грани того драгоценного камня, который составляет предмет эстетического наслаждения и который вправляется во внешние формы материала. Но совершенно неправильно, подчеркивает Г. Г. Шпет, игнорировать материал, который также участвует в формообразовании, в случае сценического акта — это свойства движущегося тела актера. Будет ошибкой идти в исследовании только от смысла или от общих характеристик движения, предметом исследования должен стать сценический акт в его полноте, специфичности и конкретности, анализировать его надо: «во-первых, в его собственном материальном составе и собственной оформленности и, во-вторых, в его специфическом положении, как художественного и эстетического, как продукта искусства, в общей структуре воспринимающего сознания» [5, с. 24].

Эстетическое — это сложный объект. В статье «Проблемы современной эстетики» Г. Г. Шпет перечисляет его составляющие: 1) внешние формы чувственно данного «знака», формы сочетания; 2) внутренние формы как отношения форм внешних к онтическим формам предметного содержания; 3) имманентные («естественные») формы самого идейного содержания, «сюжета» как потенции его «искусственного» выражения [5, с. 321]. Сам художник в культурном бытии есть «выражение» некоторого смысла и, в то же время, собственно экспрессия [5, с. 320].

Прежде чем выступить в роли творца эстетического смысла на сцене, актер совершает предварительную работу. Сначала он знакомится с текстом пьесы. Литературное произведение несет в себе какую-то идею, и актера, казалось бы, можно трактовать как рупор, который озвучивает эти идеи массовому зрителю. Но Г. Г. Шпет с такой трактовкой категорически не соглашается, поскольку в таком случае театр имеет вторичное значение по отношению к литературному тексту, самостоятельного эстетического смысла не создает, а особый талант для исполнения роли не нужен. Другое дело, если в работе на сцене актер стремится донести до зрителя не текст как таковой, а свое представление героя, которое родилось в ходе чтения и осмысления пьесы, т. е. актер стремится изобразить сформированный внутренний образ. Образ рождается воображением актера в ходе осознанного душевного напряженного переживания. Обратим внимание, перед читателем или зрителем герой раскрывается постепенно, а в сознании актера, выходящего на сцену, образ уже содержит все черты, он построен, целостен, он является результатом внутренней душевной работы

актера; в игре, в разыгрываемых сценах театрального представления, образ (черты героя) раскрывается актером посредством экспрессии, при этом мера раскрытия контролируется самим актером. Идейная интерпретация роли важна на первом этапе работы с пьесой, важна на этапе подготовки представления, но в ходе реального жизненного времени показа пьесы на первый план выходит осуществление своей роли актером, т. е. именно специфическая область творчества на сцене.

Что является субъектом сценического движения? Ответ, казалось бы, очевиден — тело актера. И тут Г. Г. Шпет прилагает усилия для отсечения возможных значений: 1) не физическое тело, не организм, не животное; 2) не тело судьи, помещика, убийцы, Гамлета, Яго, Хлестакова. «Театральный сценический акт есть акт актера» [5, с. 24]. Движение, которое изучает естествознание и психология и движение (сценический акт), который привлекает внимание эстетики и искусствоведения — гетерогенны. Еще точнее, акт движения «в природе» и акт движения на сцене — простые омонимы [5, с. 24]. Мы можем сказать, что в акте сценического действия проявляется особая телесность эстетического субъекта. Творит не просто биологический организм человека, а тело художника. Художником становятся, развивая свое мастерство, формируя тело.

Применим к актеру четыре категории модели субъекта искусства. Человек не обладающий мастерством актера — не владеющий телом — не сможет передать языком театра (сценического действия) смысл, который сформировался в его мышлении, если же актер не продумывает образ — его душа пуста, то ему нечего сказать, при всей возможной виртуозности исполнения отдельных движений его действия бессмысленны, про такого актера говорят, что он играет «без души». Чтение и понимание героя, мысленное формирование образа — это работа души. Перевоплощение актера в образ — это работа тела. Тело — это то, что формируется самим человеком, совокупность целенаправленно приобретаемых навыков для достижения идеала, точнее, для выражения образа в действительности. Тело не может формироваться самостоятельно, без единства с душой, поскольку именно в душе формируются образ, цель и понимание смысла деятельности. Учет различий между понятиями «плоть» и «тело» позволяет отделить высший уровень мастерства и объяснить такие феномены театрального искусства, когда актер, чьи физические данные не соответствуют физическим данным героя (по росту, весу, наличию бороды и усов и т. п.) создает образ, убеждающий самого взыскательного зрителя в правдивости изображения. Различие между понятиями душа и дух, помогает выделить высший уровень понимания, когда посредством конкретного образа, изображенного в конкретной ситуации (образа-действия), актер открывает перед зрителем мир сущностей и ставит вечные вопросы о смысле существования.

Тщательное выявление эстетической составляющей в искусстве театре, проведенное Г. Г. Шпетом, позволило мне провести различие между человеком нетворящим и человеком творящим. Человек в своей природной данности еще не творец. Нарботка мастерства — это формирование тела, с помощью которого возможна реализация гениальности художника. Тело, в этом смысле, совокупность навыков и умений, посредством которых формируется произведение искусства. Мастерство без внутренней душевной жизни, без смысла,

порождает бессмысленные конструкции. Только живое тело (тело в единстве с душой) может создать конструкцию, порождающую смысл. Но прежде сам художник прилагает усилия на пути понимания и обретает смысл. Нарботка тела носит целенаправленный характер, и возможна только тогда, когда у человека есть смысл, который он хочет выразить. В современную эпоху массового производства, в том числе культурного, очевидна значимость технологов и техников. Данная четырехчастная модель позволяет выявить значение идейного вдохновителя, без которого нет искусства и невозможно развитие технологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994. — 416 с.
2. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы. — М: Паломник, 1996. — 452 с.
3. Кирилл (Зинковский), иером. Учение св. Кирилла Александрийского о материи космоса и плоти человека // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. Том 15. Выпуск 2. — С. 29–37.
4. Пивоваров Д. В. Религиозно-философские модели человека: двумерный человек // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. — 2014. — № 1 (2). — С. 26–28.
5. Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. — 712 с.

ИДЕЯ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ В ТВОРЧЕСТВЕ А. Ф. ЛОСЕВА

Данная статья посвящена проблеме реконструкции концепции философии религии «последнего русского философа» — Алексея Фёдоровича Лосева. Освещён философский метод, используемый А. Ф. Лосевым для определения ключевых категорий религиозного сознания. Рассмотрены наиболее весомые для данной темы труды и проанализированы основные положения в лосевской концепции и выявлена их взаимосвязь. На основе проведенного исследования выведен и подтвержден тезис о стремлении А. Ф. Лосева в своем философском творчестве к синтезу основных идей неоплатонизма, античной классики, философии откровения немецкого классического идеализма и соловьевской метафизики религиозного сознания.

Ключевые слова: Алексей Лосев, философия религии, диалектика, мифология, христианство.

M. V. Grankova

The idea of philosophy of religion in A. Losev's philosophical works

This article is dedicated to the conception of philosophy of religion and evolution in Aleksey Losev's scientific views. The philosophic method, which being used by A. Losev for uncovering basic meanings is researched. The most significant works are examined, basic positions in it Losev's conception is analyzed, and their correlation is dedicated. On the basis of the research, the thesis about the Neoplatonism, the antique classic, the philosophy of the German classical idealism and the Vladimir Solovyov's metaphysics religious consciousness were confirmed.

Keywords: Aleksey Losev, philosophy of religion, dialectics, mythology, Christianity.

Идея религиозного сознания занимала одно из главных мест в творчестве «последнего русского философа» А. Ф. Лосева. Русский мыслитель завершил соловьевскую традицию христианской метафизики всеединства в русской культуре Серебряного века. Будучи «строжайшим логиком и диалектиком», последователем идеи христианского неоплатонизма, шеллингианства, геге-

* Гранкова Мария Владимировна — аспирант кафедры философии КубГУ, г. Краснодар, captain.panda@yandex.ru.

левской всеобщей диалектики мышления и бытия, феноменологии Гуссерля и философии символических форм неокантианцев, Лосев разрабатывает оригинальную философскую систему, основанную на методологии абсолютной диалектики — абсолютной мифологии. Это — диалектика мифа, образующая ключевой мотив лосевской философской мысли.

По Лосеву, подлинная диалектика не может быть в одном ряду ни с формальной логикой, ни с феноменологией, ни с эмпирической наукой. Диалектика — тот философский метод, способный «объединить» вышперечисленные абстрактные методы. Диалектика как способ выделяется как логика противоречия и система антиномий, что уже не есть формальная логика, как единственный способ, объясняющий смысл и всю его структуру, а не только его показывающий. Такой метод способен объяснить одну категорию через другую, демонстрируя не только их взаимосвязь, но как одна может эйдетически порождать другую, при этом оставаясь в сфере смысла. Помимо прочего Лосев выделял несколько критериев «единственно допустимой формы философствования» [5, с. 615]. Диалектика всегда есть истинное знание, и только она способна вскрыть предмет познания через антиномии, противоречия непосредственно. При этом непосредственность метода не сводится к субъективным суждениям, он всегда остается реальным. Диалектика вскрывает смысл, реальный смысл и отрицает «вещи-в-себе», ведь не может быть никакого смысла в непроявленном: «Для диалектики — реально все то, что она вывела, и все, что она вывела, реально» [5, с. 620]. Но было бы неправильно ограничиваться только реальным ощущением предмета, необходима абстракция, логическое осознание предмета. Таким образом, диалектика выступает как параллель осмысленности к действительности, служит основой, скелетом и осмыслением реальности. И если диалектика не есть опыт, но его осознание, то она является теми «скрепами» для любого опыта.

Помимо вычленения критериев метода, А. Ф. Лосев разделяет относительную диалектику с абсолютной. Абсолютная диалектика призвана «узреть» и охватить все категории: «каждая мельчайшая категория должна играть роль первенствующей категории, роль первоединого, из которого вытекают все прочие потенции» [2]. Относительная, в свою очередь, задействует лишь некоторое категории, тем самым ограничивая себя.

Отдельный аспект нашего исследования занимает лосевская диалектика мифологии. Сам миф философ определял как «в словах данная чудесная личностная история». Миф может существовать только как энергичное самоутверждение личности, то есть не субстанциональное, а смысловое выражение, образ. Миф также есть символ в его четырех степенях. Первая — символ обозначает то, что он есть, то есть вещь, предмет. Вторая — символ есть личность. Уже не просто предмет, а личность. Интеллигенция накладывает на первую степень, образуя «интеллигентные вещи». Следующая степень — символ есть история, эмпирическое становление, требующее обязательного проявления личности для непосредственного отождествления становящейся личности и ее не становящегося ядра. И последняя — чудесность, синтез становящейся личности и не становящегося ядра.

Миф — «развернутое магическое имя». Миф есть слово о личности, личность может выражаться посредством слова и слово принадлежит конкретной личности. И если личность оригинальна, то и слово неповторимо, то есть это уже собственное слово личности и о личности, что в свою очередь есть имя. Имя личности — это то, чем она является себе и всему иному и следовательно, миф есть имя. Но миф также и чудо, и имя становится именем магическим, говорящим и творящим чудеса. То есть миф — «просто магическое имя». Развёрнутым его делает момент истории.

Важным является и вопрос о соотношении мифа и религии. Если миф, как было же сказано энергичное утверждение личности в вечности, то религия, всегда направленная на тело — субстанциональное утверждение личности в вечности. Структурно же религия всегда основывается на мифологии, однако сам миф не зависит от религии. Религия как разновидность мифа всегда «мифическая жизнь ради самоутверждения в вечности». То есть стремление той или иной религии состоит в попытке связать личность с Абсолютом, утвердить ее в бытии вечном.

Несмотря на то, что идеей религиозной философии пронизано все творчество А. Ф. Лосева, в его ранних и поздних трудах мы не можем найти завершенной концепции философии религии. Лосевские размышления о природе религиозного сознания, истории религии, сущности христианского миропонимания и т. д. «разбросаны» по его работам разных лет, таких как «Высший синтез как счастье и ведение», «Мне было девятнадцать лет», «Диалектика мифа» и «Дополнения», «Самое само», «История античной эстетики» и мн. др.

Данная проблема требует своего решения в рамках соответствующей историко-философской реконструкции лосевской философии религии. Изложена концепция и обществственной программы данной реконструкции и посвящена данная статья. *В качестве рабочей гипотезы нашего исследования мы примем тезис, что Лосев стремился к синтезу основных идей неоплатонической философии религии, античной классики, философии откровения немецкого классического идеализма (Шеллинг, Гегель) и соловьевской метафизики религиозного сознания.*

В работе «История античной эстетики» философ определяет неоплатонизм как философскую систему о системе иерархии бытия и формированию переходящих, эманулирующих ступеней. Исторически неоплатонизм формировался как реконструкция архаической мифологии и неоплатонизм как социальный этап является попыткой возврата к архаическим общинным отношениям и, как следствие, к мифологии. Мифология также реставрируется согласно изменениям восприятия личности соответствующей ей эпохи. Каждое божество формируется в отдельное звено в цепочке человеческого мировосприятия и знания о мире, каждый мифологический элемент становится тончайшей философской категорией. Согласно диалектике неоплатонизма, весь чувственный и сверхчувственный мир есть эманация из абсолютного единства. И вследствие этого, неоплатонизм можно определять не просто как мифологию, но как философию мифологии.

Часть интересующих данное исследование вопросов у Лосева является рецепцией идей Ф. Шеллинга, в первую очередь — философии религии и ми-

фологии. В труде «Философия откровения» Шеллинг объясняет разные виды религии как различные ступени одного восхождения. Например, политеизм он определял как ложную религию, заблуждением. То есть язычество является лишь искаженной и извращенной истинной религией, так как монотеизм все-таки теизм, а не иррелигия. В тоже время монотеизм — истинная религия. Однако неверно было бы понимать язычество и христианство двумя абсолютно противоположными категориями. Исходные принципы и факторы и истинной, и ложной религий не отличаются. Ф. Шеллинг допускает, что именно ложное здесь предпосылка, необходимая ступень развития истинного:

«Во всяком движении, стремящемся достичь определенной поставленной перед собой цели, данная цель есть собственно желаемое, соответственно этому, — подлинный смысл, т. е. истина, этого движения. Стало быть, все моменты движения, предшествующие достижению данной цели, именно поэтому относятся к ней только как средства» [8, с. 236–237],

то есть на самом деле они есть лишь мнимое и ошибочное, но также могут быть приняты за цель и становятся причиной возможного заблуждения. По Шеллингу вся природа есть такое движение от неистинного, предшествующего. Суть ошибочного пути в данном случае есть возможность обрести подтвержденную истину, которую теперь уже невозможно утратить. И это есть усиленная истина, та, которой предшествовало заблуждение. Таким образом, согласно Шеллингу, язычество есть та ошибочная ступень, которая смогла привести к христианству.

В немецкой классической философии понятие религии необходимо рассмотреть у Ф. Гегеля. Согласно ему, философия религии имеет с самой религией идентичное содержание. Цель и философии и религии — Истина, Бог и объяснение Бога. На основе христианской модели философии религии, религия есть постижение Бога, религиозное отношение и религиозный культ. Фундаментальное различие философии от религии заключается в собственном подходе: «Философия рассматривает абсолютное, во-первых, как логическую идею, как она есть в мысли, а во-вторых, показывает абсолютное в его деятельности, в его воплощениях» [1, с. 224–225]. Религия и религиозное сознание есть уход от конечного к интеллектуальной сфере. Однако, не смотря на то, что религия возможна только лишь с появлением конечного духа, по Гегелю, она не есть порождение конечного духа. То есть это следствие воздействие и деятельность Бога в человеке.

Обращаясь к русской философской мысли, следует проанализировать понятие религии в трудах В. Соловьёва. В «Чтениях о Богочеловечестве» автор представляет религию как способ связи человека с абсолютным началом, с всеобщим. Притом, всеобщее у В. Соловьёва не просто объединенное, соединенное, но по природе всеобщее. «...реальность всего, всеобщая или всецелая реальность, есть реальность Того, кто есть все, — реальность Божия» [7, с. 35]. То есть, чтобы истина имела возможность реализовываться в действительности, стать фактом для человека, ей необходимо существовать самой по себе, иметь собственную реальность. И воля сама по себе не представляет никакой правды, однако становится праведной исключительно через согласие со всеобщей волей, волей того, кто есть все. И также отдельно взятое явление

не может быть истиной, без его связи с реальностью всеобщей. Такая реальность может быть достигнута только посредством внутреннего откровения. Это и есть предмет религии по Соловьёву. Сама религия есть воссоединение, «религия, состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собою» [7, с. 36].

Возвращаясь к основной теме статьи, необходимо на основе освещенных выше идей раскрыть и подход к репрезентации религии и мифологии у А. Ф. Лосева. Система связи с Абсолютом, разработанная В. Соловьёвым использовалась Лосевым на протяжении всей творческой деятельности. Выделяя несколько логических противоречий, философ выводит признание Абсолютной Личности. Абсолютная Личность — это божественная энергия, божественный свет. И в противопоставление ему выступает категория тьмы, как бытия и небытия. Абсолют, будучи источником света, распространяет его вовне до полного рассеивания во тьме. Вторая пара противоречий представляет пути к небытию и пути к Богу, где каждая из категорий есть мифологический христианский персонаж — сатана и Бог. То есть человек вправе выбирать между Богом и сатаной, борьба этих противоречий формирует мировую историю. Отсюда вытекает следующая антиномия — монаха и мещанина, где монах символизирует укоренение в бытии — стремление к Богу, и, соответственно, мещанин — отдаление от Бога — стремление к сатане. Из этого появляется следующая пара противоречий Истины и прелести. Истина есть познание, непрерывное движение к свету. В случае принятия за истину ложного приводит к прелести, искаженному восприятию окружающей действительности, что ведет к духовной смерти. Это приводит к следующей антиномии — двум типам мышления — авторитарному и либеральному. Признание божественных законов как вечных объективных ценностей, свободы как исполнение божественных заповедей и при этом отрицание индивидуальной свободы, все это есть категория авторитарного мышления. Личностная свобода, свобода всего инобытийного — положения, присущие либеральному мышлению.

Противостояние этих двух форм перетекает в противопоставление абсолютной и относительной мифологии. По Лосеву, абсолютная мифология — это только лишь христианское цельное понимание. Относительная — это все прочие формы, монотеизм и дохристианский, и постхристианский.

Однако и саму историческую форму христианства А. Ф. Лосев подвергал философской критике. Истоки западной философии религии философ противопоставлял византийской, подчеркивая, что в основе первого лежит отвлеченная философия вообще в отличие от интуитивной диалектики мифологии. Мыслитель критикует католическую догматику как основу для всех философских западных учений, так как любые отклонения, в том числе и конфессиональные компромиссы, вели к угасанию православной философии. Католичество и тем более протестантизм шли по неверному пути развития. А для мыслителя важно было реконструировать цельную христианскую культуру, включающую все ее сферы, но в первую очередь — православный тип исторического мышления. Суть различия или искажения веры в католичестве

является тезис о «филиокве». «Филиокве» — добавление к догмату о Троице об исхождении Святого Духа и от Отца и от Сына. Протестантизм же берет из христианства только внешнюю сторону, рассматривая энергию в отрыве от самой субстанции Троицы и оттого понимая молитвы как науку о Боге, таинства — как технику, обряд — как аллегория и т. д. Догматика православия определяет каждое Лицо в Троице субстанционально и равночестно, но при этом Святой дух исходит лишь от Отца.

В работе «Очерки античного символизма и мифологии» Лосев так определяет смысл Троицы:

«первая ипостась — абсолютное единое, одно; вторая ипостась — эйдос, идея, смысл, слово; рождение — оформление, расчленение нераздельного единства в своем инобытии (ибо самое оформление в диалектике есть уже объединение с инобытием); третья ипостась — становление эйдоса, смысла, творческое и динамическое его самоутверждение; «исхождение» есть уже пребывание первоединого в инобытии, а не просто только изведение его в инобытие, и не просто пребывание, но определенная его форма, а именно распространение, неизменное и сплошное, напряженно-динамическое творчество и длительность. Разумеется, для христианства эта внутри троичная диалектика завершается вне твари и до нее; и инобытие, о котором тут идет речь, есть лишь принцип различия, имманентно присущий природе Божества» [4, с. 875]. Таким образом, католический догмат ошибочной, если допускает тождество двух ипостасей, при этом одна из них подчинена другой.

Критика Лосева — это не просто произвольное несогласие с католицизмом или протестантизмом. Своими работами он продемонстрировал ограниченность западных философских учений, через абстрактность их основ с точки зрения философии и религии. Как православный философ Лосев определяет православие как синтез высших форм мифологии и диалектики, то есть как абсолютную мифологию и абсолютную диалектику, «как венец истории философии и религии, в котором происходит достижение знания, не являющегося абстрактным реальности».

Религиозно-мифологическое сознание, согласно Лосеву — это высшая форма познания, так как диалектика достигнув определенного уровня абстракции не способна продвигаться дальше. Также миф, представленный диалектически и есть религия. Изучение религии посредством диалектики дает глубокое знание о сущности вещей. Личностный характер мифа позволяет осуществляться познанию Абсолюта, так как личность осуществляет символическую данность интеллигенции жизни.

Таким образом, раскрывая конфессиональные различия основ, критикуя образующиеся из них философско-религиозные течения, в своем научном творчестве А. Ф. Лосев стремится объединить идеи неоплатонизма с идеями немецкой классики и русской метафизики религиозного сознания. При этом же сам философ, вне всякого сомнения, ставит религию выше философии и диалектики, не соглашаясь в этом с Гегелем, который считал, что само сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление:

«У Гегеля <...> само сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление. Прочие философы подчиняли свое умозрение независимому

от него объекту: для одних этот объект был Бог, для других — природа. Для Г<егеля>, напротив, сам Бог был лишь философствующий ум, который только в совершенной философии достигает и своего собственного абсолютного совершенства; на природу же в ее эмпирических явлениях Г<егель> смотрел как на чешую, которую сбрасывает в своем движении змея абсолютной диалектики» [6].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х томах. — Т. 1 / Пер. с нем. М. И. Левиной. — М., «Мысль», 1975
2. Лосев А. Ф. Абсолютная диалектика — абсолютная мифология / Библиотека Гумер (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev/absdial.php 3)
3. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М.: Мысль, 2001
4. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993.
5. Лосев А. Ф. Философия имени/Бытие. Имя. Космос / Сост. А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1993.
6. Соловьёв В. С. Гегель/Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (<http://www.vehi.net/brokgauz/>)
7. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения в 2-х томах. — М.: «Правда», 1989.
8. Шеллинг Ф. В. И. Философия откровения. Т. 1. — СПб.: Наука, 2000

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

УДК 268+37.0

Д. В. Шмонин*

ФИЛОСОФИЯ, ТЕОЛОГИЯ И ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВАЯ СФЕРА В ОБРАЗОВАНИИ**

Статья продолжает серию работ автора, посвященных крупным историческим формам педагогического опыта, которые он описывает в терминах основных образовательных парадигм, истории и современному состоянию взаимоотношений религии и образования, а также роли философии и теологии в вопросах ценностных основ образования. Под религией автор понимает не «многообразие религиозного опыта», а мировые традиции, содержащие мировоззренческое и нравственное ядро культуры (для России это, прежде всего, христианство в форме православия), под богословием — выраженное в систематической форме вероучение, имеющееся в этих традициях. В настоящей статье автор, отталкиваясь от анализа ситуации в современном образовании, раскрывает содержание педагогической теории и практики («*paedagogiatemporalis*»), которая сопровождается разнообразными вариантами философии образования, более или менее продуктивными, а также вновь развиться в форме теологии образования. Именно последняя, как полагает автор, способна дать импульс критическому знанию (как стремлению к свободе и ценностям) в образовании не только трансцендентальную, но и трансцендентную перспективу, подняться до уровня «*paedagogiarerennis*».

Ключевые слова: религия и образование, философия образования, богословие, теология образования, ценности, основные образовательные парадигмы.

Dmitry Shmonin
Philosophy, Theology and Axiological Sphere in Education

The article continues a series of the author's works devoted to the historical forms of the pedagogical experience, describing a *fundamental educational paradigms*, the history and the current state of relations between Religion and Education, and the role of philosophy and theology in the axiological basics of the educational systems. The author understands the Religion not as different «varieties of religious experience», but as the World traditions containing an ideological and moral core of the culture (in Russia, first of all, we mean the Orthodox Christianity), theology as a form of systematic doctrine, available in these traditions. In this

* Шмонин Дмитрий Викторович, доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 13-06-00103 «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта».

article, the author, starting from the analysis of the situation in the contemporary education, reveals the content of pedagogical theory and practice («paedagogia temporalis»), which is founded by several versions of the philosophy of education, more or less productive, as well as re-develop into a form of theology of education. This latter, according to the author, can give impetus to the critical knowledge (as a movement to the freedom and values) in education not only in the transcendental perspective but in the transcendent one, rising to the level of the «paedagogia perennis».

Keywords: religion and education, philosophy of education, theology of education, values, fundamental educational paradigm.

Обращение к классическому педагогическому опыту — необходимое условие для адекватной оценки ситуации в образовании. При этом оценка состояния и возможностей развития этой культуuroобразующей сферы должна включать в себя анализ крупных исторических форм теории и практики образования, рассматриваемых не только с историко-педагогических и теоретико-педагогических позиций. Необходим регулярный «внешний аудит», обеспечивающий соответствующий анализ в культурологических и философских «срезах», а также, как убеждает нас практика работы в этом направлении, в теологической перспективе, на уровне богословского мышления. Этот уровень важно учитывать не только потому, что теологическое мировоззрение являлось определяющим в сфере образования на протяжении длительных периодов истории человечества, но и потому, что оно, теологическое мировоззрение, сейчас, во втором десятилетии XXI в., прямо или косвенно продолжает влиять на сферу образования — уже не нормативно, но через ценностно-смысловые «архетипы» культуры.

Заметим, что концептуальное описание крупных форм образования, мировоззренчески и ценностно соответствующих историческим периодам (эти формы мы, не претендуя на оригинальность, назвали *основными образовательными парадигмами*) было выполнено [Шмонин 2013]; настоящая статья имеет целью описать современную ситуацию в динамике интеллектуальной и духовной культуры, с акцентом на выявление и описание предпосылок использования ценностно-мировоззренческих начал православного, шире — христианского, богословия [Шмонин 2014].

При этом мы учитываем, что история педагогики и образования — обширная область отечественной и мировой педагогической науки, со сложившимися теоретическими методами и эмпирическими подходами к исследованию исторического опыта; последний также необходимо использовать в той мере, в какой это необходимо для решения наших задач «экспертно-аналитических» задач, не погружаясь при этом в специализированную среду обсуждения проблем дидактики, школоведения, педагогической психологии и иных важных дисциплин, направлений, технологических вопросов, необходимых для функционирования и развития образования.

В этом контексте интересно, как среди ряда других проблем обсуждался «вечный» вопрос о том, что включает в себя педагогика, является ли она некой отраслью «человеко-» и «обществоведения», содержащей приложения или ответвления иных дисциплин (включая возможные прикладные формы традиционно понимавшихся как «высшие» дисциплин — философии и/или

теологии), или же она, педагогика, является наукой с достаточно строго очерченной предметной областью: о специально организованной целенаправленной и систематической деятельности по формированию человека, о содержании, формах и методах воспитания, образования и обучения, передачи социального опыта и развитию личности и т. д.

В связи с этим мы обращаем внимание на другое, на то, что образовательные институты часто рассматривались в истории в качестве специфических аттракторов знаний, а предлагаемые в их рамках универсальные модели обучения воспринимались как передовые способы и формы познания, очевидно, что способы трансляции знания оказывали как минимум опосредованное воздействие на остальные сегменты интеллектуальной культуры, но, в то же время, сами формировались мировоззрением, господствующим в культуре. Понятно, почему проектированием и прогностикой в образовании, как отмечают самиспециалисты в области истории и теории образования, «занялись прежде всего не педагоги и даже не психологи, а ученые, представляющие науки более глобального масштаба: философы, социологи, экономисты, демографы, культурологи, антропологи...» [Пискунов 2014. С. 518]. Оставив сомнения по поводу «степеней» глобальности, которой не присущи количественные характеристики (как грамматически, так и содержательно), согласимся с мнением авторов, которые развивают мысль из приведенной цитаты: «Итак, оставаясь в пределах педагогической науки и практики и пытаюсь увидеть контуры образования будущего, можно разглядеть лишь некоторые из них, да и то очень размыто. По этой причине нам предстоит обратиться к трудам представителей других наук, работавших в русле футурологии» [Пискунов 2014. С. 518].

Эти слова как бы повторяют известное выражение: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, *гадательно*, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». (1 Кор 13: 12) И — усиливая тему — повторим высказанную (нами) ранее мысль: такой результат в рамках работы философов, а также специалистов социологов, демографов и представителей прочих наук, исследующих в своих конкретно-научных перспективах проблемы образования, в том случае, если мы оставим за скобками религиозное мировоззрение и теологию как источники и самостоятельные способы осмысления этих проблем, также может быть достигнут лишь *отчасти*. [Шмонин 2014. С. 130–131.]

Разумеется, слова апостольского послания несут в себе значительно более глубокий смысл, чем сожаление о причинах неспособности адекватного «внешнего» взгляда педагогики на образование. Но ответ апостола Павла не рационализирован, он не содержит в себе раскрытия «с научной точки зрения». Нам же надлежит разобраться не только в том, почему в рамках всего сложного комплекса педагогического знания мы не можем достичь необходимого результата (об этом мы уже писали [Шмонин 2014]), но и в том, почему, собственно, даже в рамках философии, которой принято оставлять верхнюю строчку в «топе» наук, мы не покинем *гадательной* области.

Интересно мнение одного из родоначальников западной «экспериментальной педагогики» [Delchet 1968] Эмиля Планшара (1905–1990). В фундаментальной работе «Современная педагогика» (1-м изданием книга вышла в 1948 г.),

где в комплексе педагогических наук Э. Планшар рассматривает биологические, психологические, социологические компоненты, а также новые для середины XX в. педагогические технологии, педагогика предстает у него «в наиболее абстрактном понимании» [Planchard 1967. P. 52] как наука о том, *что есть* (трансцендентная и экзистенциальная реальности образования), о том, *что должно быть* (идеалы образования, где трансцендентному уровню соответствуют моральные законы, а экзистенциальному — педагогическая теория и методы), а также о том, *что делается* (соответственно — практическая этика и школьная дидактика) [Planchard 1967. P. 26].

Педагогика в «высшем измерении» нацелена на реализацию предназначения человека; тема предназначения рассматривается по-разному в различные эпохи, но идеал образованного человека эксплицитно или имплицитно раскрывается в определенной философской системе, связан с религиозными идеями, политическими и моральными взглядами, а не с ограниченно понимаемым [педагогическим] опытом, необходимым и одинаковым для всех. Речь прямо идет о «педагогической философии», о том, что в основе теории и практики образования определенной эпохи («*paedagogia temporalis*») лежат ценности, которые не зависят от пространства и времени; именно они составляют идеалы «вечной педагогики» («*paedagogia aeternis*»), учение о предназначении человека, то есть философской теории, которая составляет неизменное смысловое ядро развивающейся позитивной педагогики.

Позитивная педагогическая наука, то есть собственно педагогическая теория, не показывает нам *что мы должны делать*, не проявляет интереса к целевым причинам. Она ограничивается демонстрацией того, *что есть*, раскрывает технологию, объясняет *как мы должны работать*, чтобы направить человека на путь к описанному философией образования идеалу, на путь предназначения, с профессиональной опорой на общие и индивидуальные характеристики «объекта педагогических действий». [Planchard 1967. P. 46].» Педагогическую философию», под которой Планшар понимает философские подходы к образованию, он видит исторически представленной во все эпохи («Выдающиеся педагоги всегда были также и философами, от Платона до Дьюи» [Planchard 1967. P. 47]) и необходимой современному образованию.

О важности не только философской, но и «общенаучной» основы педагогики, говорит французский историк философии и теоретик образования Рене Юбер (1885–1954): «Большая заслуга философов — педагогов, состоит в том, что они в полной мере продемонстрировали, независимо от своих школ, что образование не может быть просто техникой обучения, эта техника прямо требует научных психологических оснований и даже ультра-научной концепции, человека, общества, их отношений и их общего предназначения» [Hubert 1946. P. 310].

Отмечено, что в 40-е годы, по окончании Второй мировой войны, педагогические сообщества в различных странах остро почувствовали менявшуюся ситуацию, которую характеризовало, среди прочего, обособление образования, превращение его «в автономную сферу социальной жизни, диверсификацию образовательных концепций и институтов», а также связанные с этим разнообразие целей, идеалов и содержания образования, что более или менее удачно обозначают как мультипарадигмальность педагогического знания.

[Огурцов, Платонов 2004. С. 5]. Кроме того, уточним сказанное ранее: с этого времени уже не только образовательные институции воспринимаются как аттракторы знаний, но само образование становится высокотехнологичной и наукоёмкой сферой, стремящейся к предельной самостоятельности и даже самодостаточности.

Результатом осознания этих процессов стало появление сообществ, объединивших теоретиков педагогики и работников образования — профессоров, преподавателей университетских колледжей и школьных учителей, создание дискуссионных площадок, где стали критически обсуждать и искать новые идеалы педагогической деятельности, цели образования, методы проектирования новых образовательных моделей и институтов. Интеллектуальное движение «от педагогики к философии» сопровождалось и встречными процессами: к обсуждению обозначенных выше проблем образования подключились профессиональные философы, принадлежащие аналитической традиции, а также работавшие в герменевтической, антропологической, экзистенциально-диалогической методологиях, в критико-рационалистическом ключе, наконец, тяготевшие к разным вариантам постмодернистско-деконструктивного дискурса. Так в результате уже философского интереса к образованию рождаются «различные философские концепции, которые осмысляют цели, ценности и нормы педагогического знания, выдвигают различные принципы и методы в качестве фундаментальных для педагогики» [Огурцов, Платонов 2004. С. 4]. Усилиями педагогов-теоретиков, стремящихся к философии образования, и философов, проявляющих интерес к ценностно-смысловой сфере образования, его задачам и содержанию, порождаются во 2-й половине XX в. новые форматы осмысления этой проблематики. Анализ этой разнообразной работы за рубежом и у нас в целом выполнен [Огурцов, Платонов, 2004; Гусинский, Турчанинова 2007 и др.] Отметим лишь общий вывод, свидетельствующий о серьезном беспокойстве. Он заключается в осознании все большего отрыва образования от ценностно-смысловой сферы, которую ранее давала философия, а еще раньше — добавим мы — формировало религиозное мировоззрение и систематическая форма последнего — теология. Да и вообще, исследователи отмечают, что XX столетие, несмотря на ряд ярких имен и идей, не смогло создать единой «прогрессивной и демократической системы образования» [Гусинский, Турчанинова 2007], но сформировало поразительное многообразие, основанное, среди прочего, на критике идей социального прогресса.

Следствия этой (прежде всего постмодернистской) критики, подвергающие сомнению традиционную ценностно-смысловую сферу, порождают идеи нелинейности развития образования и многовариантности образовательных моделей. Поскольку время универсального философского влияния на образование (то, что мы называем новоевропейской, просвещенческой парадигмой), сменившего в свое время нормотворчество теологии (христианская образовательная парадигма), безвозвратно — если верить постмодернистским оценкам — утрачено, на месте рационалистически обосновываемой педагогик вполне естественно «проросло и зацвело» недетерминированное общепризнанной нормативностью «разнотравье». Более того, по мнению сторонников такого плюрализма, многообразия подходов и оснований в системе образо-

вания и должно гарантировать стабильность этой системы, стать условием дальнейшего развития цивилизации.

В Россию глобальные изменения в мировом образовании, назревавшие в течение второй половины XX в., хлынули в самом его конце — в 90-е. Радикально изменились и ценностно-смысловые ориентиры образования. Объявленный ведущим принцип гуманизации провозгласил «отказ от идеологии и определение качества приоритетов» общечеловеческие ценности», жизнь и здоровье человека, свободное развитие личности и т. п. Воплощение этих принципов началось осуществляться с применением зарубежного опыта, разнообразных западных программ и методик, однако при всей их новизне, если взять последовавшие за этим 10–15 лет, обнаружило целый ряд серьезных дефектов именно в ценностно-смысловой сфере, так что результатом этих процессов «очеловечивания» образования стала, как иногда кажется, полная противоположность — дегуманизация.

Повторим: явный ценностно-мировоззренческий кризис в российской системе образования оказался как бы в параллельном пространстве с всевозможными «процедурами модернизации», бурным развитием новых педагогических концепций, моделей, методик и технологий. Реформы, касавшиеся педагогической теории и практики, которую Планшар называл «*paedagogia temporalis*», происходили непрерывно. На смену «гуманизации» пришла информатизация образования, перешагнувшая из первого десятилетия нынешнего века во второе; в последние 5–7 лет «моды модернизации» калейдоскопически меняются, комбинируются и мутируют. В технологическом плане текущие тренды выглядят заманчиво, неформально и суперсовременно. Они предлагают развивать образование, ориентированное на практику, проектное обучение и игровые практики, дистанционное обучение на основе образовательных онлайн-платформ, мобильное обучение, в общем, все то, что встраивается в динамику жизни человека, активно и непрерывно включенного в социальные, преимущественно — производственные и потребительские процессы.

В ценностно-смысловом плане образованию предлагают, в соответствии с «мировыми трендами», ориентироваться на запросы работодателей, которые делают акцент на развитии карьерных навыков, особенно в области высоких технологий, личностных навыков, таких как лидерство, ответственность при принятии решения, умения управлять собой и своим временем. От сферы образования требуют, в связи с этим, качественного и интенсивного анализа данных об учащемся, который может обеспечить более тонкий подход к каждому учащемуся, адаптивность по отношению к его способностям и потребностям, а также улучшение школьной модели в целом.

Возникает вопрос о том, можно ли говорить о ценностно-смысловой сфере применительно к описанным выше трендам. Разумеется, можно, поскольку аксиологические структуры неоднородны и не ограничиваются только высшими, абсолютными ценностями, тем самым ценностным ядром, которое, по удачному выражению Планшара, не зависит от пространства и времени, составляя идеалы «вечной педагогики».

В самом деле, все эти новые тренды и «приоритеты», складывающиеся в социальный заказ сфере образования, опираются преимущественно на практические

или — воспользуемся встречающимся в научной литературе оборотом — *экзистенциально-прагматические* ценности. Мы не станем разделять их на экзистенциальные, ориентированные на формирование базовых способностей учащегося, и прагматические, нацеленные на методики решения конкретных задач. Отметим лишь, что вместе они должны конвертироваться в личные успехи индивида и стать одним из важных стимулов его прогресса и органично увязываются с современными стандартами интеллектуальной и материальной жизни.

Так поступает Юрген Хабермас, объединяя ценности и смыслы экзистенциальной (повседневной, жизненной) и прагматической (инструментальной) сторон деятельности. С одной стороны, он видит в современном обществе воспроизводство социальной реальности и пытается увязать его с мотивированной, сознательной деятельностью человека [Хабермас С. 27], с другой стороны, показывает недостаточность технического познавательного интереса и *инструментального* знания, способного видоизменять среду, но не способного объяснить сферу ценностей и смыслов (природу коммуникации и, мы бы сказали, глубинные причины формирования социальной солидарности). Отметим, что на эту проблему, согласно Хабермасу, нацелен другой род знания — *практическое*, возникающее в процессах взаимодействия людей и формирующее вокруг личности человека интересубъективную структуру «жизненного мира». Следующий род знания, который отражает эмансипационный интерес, как его называет Хабермас, то есть тягу человека к освобождению от различных форм угнетения, есть так называемое *критическое знание*. Оно формируется как интеллектуальный противовес перенесению технических средств и методов в область межличностных и социальных отношений и, добавим мы, на ценностно-смысловую сферу. И если важность практического знания состоит в том, что благодаря ему, разворачивающемуся в коммуникативно-языковой сфере жизни человека, последний формирует свои социокультурные и личные ценностные установки, то критическое знание к этим жизненным доминантам добавляет «теоретическую часть» — политико-экономические, философские и, заострим на этом внимание читателя, религиозные постулаты, концепты, идеи.

Педагогическая среда сейчас испытывает, с нашей точки зрения, *тотальный дефицит* критического знания; то есть нам не хватает именно того, что было бы способно поднять нас до уровня свободного осознания целей и смыслов образования, увидеть трансцендентальную и, как необходимый максимум, трансцендентную перспективу развития отдельного человека и человеческой культуры в целом.

Сложность нынешней, говоря словами того же Хабермаса, постсекулярной ситуации (этот угол зрения выводит на первый план фактор религии и религиозности в современном мире), противоречивой динамики постиндустриального, информационного общества, глобализирующегося и, одновременно, продолжающего быть разделенным мира, отражается, среди прочего, в сфере трансляции знания, которая далеко вышла за пределы институционального образования, «некритически» заменив «знание» «информацией» и опрокинув его «сети Интернета» и масс-медиа.

Огромные неконтролируемые потоки, как, впрочем, и содержание традиционных средств массовой информации, технологически успешно замещающие

в современной культуре образовательную и культурно-просветительскую (как говорили раньше) ниши, во многом оказывается доминирующим поставщиком информационного контента. Этот контент включает, помимо научной обоснованной и достоверной информации («знания»), сомнительная по качеству и происхождению «информационная масса», провоцирующая развитие у человека некритического, а часто, внутренне противоречивого восприятия действительности. Имеющие мало общего с классическими формами трансляции знаний массивы и типы усвоения информации трансформируют модели социализации и, по существу, разрушают пока еще формально «царствующую» классическую — новоевропейскую, просветительскую — образовательную формально парадигму [Шмонин 2013].

Вторжение в процесс развития личности таких технологически мощных, но обесцененных с точки зрения критического знания массивов информации, все более ограничивает человека экзистенциально-прагматическими рамками личностных ценностей и смыслов, способствует деградации системы образования; и наоборот. Поэтому личная успешность в рамках современной технической и информационной цивилизации далеко не всегда, к сожалению, имеет позитивный характер. Технологические возможности современного образования, обеспечивающие дистанционную коммуникацию, соединяя людей — разъединяют их, атомизируют образовательную среду, отчуждают учащихся от общественной реальности и непосредственной коммуникативной среды; результатом последнего может стать затрудненность идентификации и самоидентификации таких «социальных атомов».

Опасно в этой ситуации и то, что не только учащиеся, не только политико-экономический менеджмент (вплоть до федерального Правительства), не только учителя и преподаватели, но и теоретики образования, «тяготевшие к философии», привыкают к прагматизации социальных и культурных функций образования. Опора на философские основания образования, на идеалы критического знания оказывается шаткой, ибо популярность философской классики — если мы примем за истину то, что эта классика, условно говоря, от Платона до Гегеля, способна дать ответы на вопрос о ценностных основаниях образования, — не так уж высока. Экзистенциально-прагматические подходы в гораздо большей мере коррелируют с упомянутыми выше постмодернистскими установками, в свете которых ценностный трансцендентализм и рационализм философской традиции отстают, а реформирование образования скорее вынуждено исходить из понимания последнего не как классического опыта, а как набора субъективных конструкций.

Поскольку в течение двух последних десятилетий российский образовательный менеджмент настойчиво пытался (и продолжает делать это) написать отечественное образование в мировое пространство, наша школа оказалась подвержена тем же воздействиям, что и в западном мире. Думается, нет необходимости доказывать, что современные педагогические науки, стремясь не отстать от времени и соответствовать упомянутым выше трендам, большее внимание уделяют технологическо-методической стороне процесса образования, отражающей технический интерес и инструментальный характер познания. Об этом свидетельствуют структура и тематика научных исследований

и мероприятий, защищаемых диссертаций, публикуемых статей. Нельзя сказать, что ценностно-смысловая сфера остается за кадром, до и само увлечение технологиями и методиками преподавания, востребованными и перспективными, не лежит в стороне от ценностей и смыслов, хотя, если использовать термины Хабермаса, речь идет о *практическом* знании и, продолжим мы, об экзистенциально-прагматических смыслах и ценностях. Критическое знание не востребовано, поскольку не предполагается попытка взглянуть на всю эту экзистенциально-прагматическую сферу «поверх голов», точнее, извне, ориентируясь не только на технику и технологии, не только на личностный рост индивида и успешную коммуникацию в рамках потребительского сообщества.

Однако вместо того, чтобы вглядываться в *тусклое стекло*, мы могли бы задуматься о том, что помимо экзистенциально-прагматических ценностей нам даны ценности абсолютные или, по крайней мере, трансцендентальные; они напоминают о себе, и стремление к *критическому знанию*, как к форме достижения свободы, побуждает педагогов и теоретиков образования, культурологов, философов к поиску универсальной идеи образования.

Еще К. Д. Ушинский подробно описал этот момент:

«...Основная идея народного образования есть прежде всего идея глубоко философская и идея психологическая. Чтобы высказать эту идею, нужно высказать прежде, что такое человек, по нашему мнению, что такое самый предмет, который мы хотим воспитывать, и чего мы хотим достичь воспитанием, каков наш идеал человека. Каковы бы ни были ваши взгляды, читатель, на философию и психологию, согласитесь, что если мы говорим о воспитании человека, то должны предварительно составить себе понятие о человеке; согласитесь, что если мы хотим достигнуть какой-нибудь цели воспитанием, то должны прежде сознать эту цель. Положим, что вы не любите философии, не верите в психологию, но неужели вы думаете, что можно устраивать народное воспитание, не сознавая ни цели, ни средств, ни почвы, на которой мы хотим работать? Недостаток философского образования, на которое до последнего времени смотрели у нас с каким-то недоверием и враждой, будет еще долго камнем преткновения в нашей воспитательной деятельности, и долго еще мы будем спорить о самых легких вопросах только потому, что не желаем или не можем вызвать наружу ту основную идею, на которую каждый из нас бессознательно опирается в своем споре» [Ушинский 1948. С. 32].

Апелляции к философии, стремление найти ценностные основания педагогики и образования не могут не породить вопроса об аксиологии как составной части учения об образовании. Этот вопрос в терминах сущего и должного корректно описан как в нашей философской, так и в педагогической литературе (см. [Перов 1994 С. 33–43]; [Гусинский Э. Н., Турчанинова Ю. И., 2000]). Нам остается лишь заметить, что, по нашему мнению, именно утрата теологическим мировоззрением своей универсальности, воспринимавшаяся (и до сих пор воспринимаемая) сначала как «Возрождение золотого века античности», затем как интеллектуальная революция, Просвещение и социальный и научно-технический прогресс и т. п., которая для педагогики означала распад христианской (схоластической) образовательной парадигмы, породила расхождение между сущим и должным.

Последовательное отделение образования от религии, точнее, разделение образования на собственно религиозно-конфессиональное и светское в Европе

начинается в разных странах с XVII в. (В Россию оно приходит вместе с самой системой образования в XVIII в.). Дальнейшая секуляризация общего и профессионального образования, включающая понимание, что мирян следует готовить в гимназиях, училищах и университетах, а будущих клириков — в семинариях и духовных академиях, завершается в Европе и России к началу XIX в. Можно сказать, что порожденная идеями Просвещения и прусской реформой образования «берлинская» модель университета не только упраздняет нормотворческую ценностно-мировоззренческую функцию религии в образовании, но заставляет саму теологию искать свое место в университете, который ведет подготовку специалистов в естественных и социогуманитарных науках, овладевающих теорией и умеющих применять ее для решения практических проблем. Таким образом, именно с XIX в. мы можем говорить как о закреплении мировоззренческого и институционального разделений между религиозным и светским образованием, так и об окончательной (как полагают многие) утрате теологией своей нормотворческой роли.

Разнообразие философских позиций в отношении общества, человека, природы, релятивизм в морали, утрата критическим знанием своей верхней строки в иерархии и замещение его знанием инструментальным и практическим порождает неудовлетворенность и разочарование.

Можно привести здесь эмоциональное, но искреннее высказывание И. С. Аксакова: «Прогресс, отрицающий Бога и Христа, в конце концов становится регрессом; цивилизация завершается одичанием; свобода — деспотизмом и рабством. Совлекши с себя образ Божий, человек неминуемо совлечет — уже совлекает — с себя и образ человеческий и возревнует об образе зверином» [Аксаков С. 27].

Одна из сильных попыток философски решить вопрос о ценностях в образовании принадлежит С. И. Гессену. Он опирается на немецкую традицию (трансцендентализм Канта, неофихтеанские трактовки свободы, гегелевскую диалектику), давая описание развития личности через рост ее свободы, где последняя понимается не как данность, а как *задание* для развивающейся личности [Гессен 1995. С. 69–71].

Образование (Bildung), по Гессену, это высший слой процесса воспитания (Erziehung) включающего в себя 2 нижних слоя: укрепление психофизического организма (общее для высших животных и человека) и «обработку» человека как члена социальной группы (уровень воспитания первобытного человека). Образование Гессен связывает с выращиванием духовной личности через приобщение последней к безусловным ценностям, то есть вращание человека в достижения культуры. При этом высший — ценностный — уровень имеет трансцендентальный, но не трансцендентный характер.

На протяжении последних 50–70 лет в отечественной (советской и постсоветской) мысли также предпринимались различные попытки трансцендентальных обоснований «царства ценностей», от педагогических учений, основанных на марксистско-ленинской идеологии [Пискунов 2014], до поисков «чистой идеи образования» в гегелевском духе [Архипова 2012]. Имели место и культурологические, и «собственно педагогические» попытки решить такую задачу [Гершунский 2000; Новиков 2008 и др.], которые, однако, сталкивались с одной и той же проблемой: трансцендентальная, а точнее будет сказать, универсаль-

ная идея, если ее не питают трансцендентные корни, оказывается абстрактной по форме и зависящей от мировоззренческих оснований теоретика, педагога, да и любого участника педагогического процесса. Другими словами, критическое знание ценностно-смысловых оснований образования, ограниченное философскими или научными подходами, оказывается относительным в силу разнообразия позиций; таким образом, цель не достигается. Об этом свидетельствуют и сами ищущие универсальных или трансцендентальных оснований в научной рациональности, многообразии опыта или самого образования в доведенной до предела автономности и самодостаточности. Так, А. М. Новиков говорит о необходимости «научного обеспечения» педагогики [Новиков 2005. С. 34], но не указывает на ту науку, те универсальные научные подходы, которые были бы способны это обеспечение дать (об этом мы уже писали [Шмонин 2014]). Еще один теоретик образования и замечательный педагог, С. Б. Гершунский, когда дело у него доходит до построения «философии образования для XXI века», говорит о необходимом синтезе *веры и знания* (используя оба слова с заглавной буквы), но при этом веру связывает с религиозной традицией, а предлагает верить в то, что ориентиром образования XXI столетия будет само образование как главная ценность, цель и средство достижения цели человеком в частности и человечеством в целом [Гершунский 2002].

Если вернуться к «замершему в шаге от трансцендентного» С. И. Гессену — философу, педагогу-теоретику, то и он, работая в философской методологии, указывает на превышающие возможности этой методологии уровни — личное спасение, осуществляемое через любовь к ближнему, любовь к Богу, личное бессмертие. В этом наивысшем смысле образование предстает заботой не о себе, а о последующих поколениях, которым передается опыт жизни, творчество, наследие культуры.

Анализ различных, в том числе, представленных здесь, философских дискуссий наводит на мысль о том, что по вопросам образования среди педагогических, культурологических, философских и иных позиций должна быть профессионально и адекватно представлена богословская позиция, которая имеет отнюдь не только археологическую значимость. Эта позиция — не курьез середины второго десятилетия XXI в. Мы полагаем незаменимым применения опыта и методов богословия к решению задач аксиологического обоснования новой образовательной парадигмы.

Более того, мы предлагаем использовать мировоззренческое, ценностное, нравственное ядро религии в качестве современного и эффективного инструментария, который позволит восстановить утраченное. Теологический подход придает изучению проблем образования курс, отличающийся своей принципиально религиозной мировоззренческой позицией.

Уже цитировавшийся нами Планшар также указывал на возможность христианского варианта образования, в основе которой лежит теология [Plancharд 1967. Р. 47–53]: «Эта прикладная теология должна включать в себя рассмотрение божественных истин в их отношениях с проблемами образования. Понятно, что это не вопрос интеграции всей теологии в педагогику, но только рассмотрения тех принципов, из которых вытекают педагогические следствия». [Plancharд 1967. Р. 47–53]

Развернутая концепция теологии образования, фундаментально обоснованная исторически и теологически, представлена, в частности, в обширном труде итальянского католического мыслителя Джузеппе Гроппо. Эта концепция представляет собой, несомненно, плод именно католической практики и католической богословской мысли, но может быть весьма полезной для формирующейся православной теологии образования. [Groppo]

Природа и задачи теологии образования вытекают из природы и задач католической теологии как таковой. Рассматривая христианство как опыт веры во Христа воскресшего, он показывает, во-первых, как теология рождается изнутри этого опыта веры в христианской общине, прежде всего в его (опыта) в столкновении с культурой. Во-вторых, Гроппо выявляет те идущие от веры предпосылки, которые лежат в основе любой богословской рефлексии. В-третьих, он прослеживает, пусть в самом общем виде, основные линии развития теологии на протяжении столетий, а также антропологический поворот в католической теологии, произошедший после II Ватиканского собора. Итальянский богослов и теоретик образования ставит перед собой цель обосновать новые модели взаимоотношений, которые обновленная теология могла бы установить с гуманитарными науками. Так задается контекст изучения проблем образования с богословской точки зрения. [Groppo]

Одна из проблем, по мнению Дж. Гроппо, заключается сегодня в том, что с точки зрения культурной антропологии и социологии религии христианство предстает как субкультура религиозного типа, существующая внутри более обширных и многообразных культур. Этой однобокой перспективе необходимо противостоять с христианской точки зрения. [Groppo]

По мнению другого католического теоретика образования, Энрике Гомеса Аумады, собственная функция теологии образования состоит в том, чтобы обосновывать, мотивировать и направлять с христианских позиций систему воспитательных действий. Сама Библия появилась из традиции в народе Божиим как важный культурный способ или в международной организации. Теология дает «критическое христианское отражение» методов образования и обосновывает цель последнего как содействие стремлению человека нравственному и интеллектуальному преображению: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5: 48)».

В ином ключе, в понятных англо-саксонскому сообществу философам образования терминах, описывает ситуацию Б. Лонерган. Философия образования, замечает католический богослов, признает базисными для человека и общества рациональность (скорее, в форме здравого смысла, обыденного знания, чем в научном плане, — заметим мы), человеческие свободы и «западные ценности», а «западного» человека провозглашает идеалом и примером для всего человечества. Понятно, что «в этом контуре» образование спонтанно (или закономерно) обрекается этой западной культурой быть светским. В ответ такому подходу, утвердившемуся в XX в., Лонерган вводит понятие *нового образования* (New Learning) как некоей широкой альтернативы, набора иных возможностей. При этом философия образования рассматривается им как форма понимания культуры, происхождения и развития христианства и роли религиозного мировоззрения в ценностном обосновании образования. Кажется,

не будет натяжкой сказать, что Лонерган предлагает использовать New Learning как инструмент, который помогает Католической церкви осуществлять свою миссию, обосновывает активную и разнообразную педагогическую деятельность ее институтов по всему миру. Для этого необходимы гуманитарные науки, их развитие и совершенствование, для этого же необходимо применение теологической методологии в гуманитарно-педагогической сфере.

Заметим, что западный опыт, включающий далеко не только приведенными примерами (См., например [Тиллих 2005; Edgar 2005; Highton 2012; Hull 1976]), полезен при осмыслении роли философии и теологии в образовании, но вряд ли годится для механического переноса в российскую культурную ситуацию и — шире — в православную образовательную среду. Воспользуемся удачным выражением Ортеги-и-Гассета: «Ищите за границей информацию, а не модель». [Ортега-и-Гассет 2005]

Приведем весьма актуальную мысль прот. Василия Зеньковского:

«Мы полагаем, что должен наступить новый период, который будет эпохой христианской педагогической мысли и практики, хотя именно в педагогической деятельности христианизация мысли особенно трудна, так как она неминуемо должна выйти из рамок теории в практику и жизнь». [Зеньковский 1996. С. 12]

По мнению К. Д. Ушинского, педагогика не является самостоятельной, содержательной наукой, «какой обладают науки, открывающие законы природы, истории и духа человеческого. Она только пользуется всеми этими открытиями к достижению своей собственной, воспитательной цели». Философия (и, добавим мы, теология) сообщает педагогике законы; последняя же «выражает эти законы в форме педагогических теорий и правил и изыскивает средства приложить их к воспитанию человека в данное время в данном обществе». [Ушинский 1948. Т. 1. С. 152–153]

Применение богословской методологии к образованию, не противоречит «научному» мировоззрению педагогов. Отсутствие богословской позиции в осмыслении проблем образования в буквальном смысле обесценивает (лишает религиозно-культурных ценностных оснований) образование как социальный феномен и лишает педагогическую теорию одного ключевых способов научного обеспечения.

И наоборот, разработка богословской теории образования, которая опиралась бы на библейские основания, святоотеческую традицию, христианский религиозно-педагогический опыт, актуальные педагогические аксессуары, учитывающей интеллектуальные и культурные устремления эпохи, но не приспособляющейся к ним бездумно, будет означать формирование собственной — исследовательской и оценочной — позиции Православной церкви. И здесь впереди еще преодоление многих стереотипов, которые имеют место как в светском педагогическом сообществе, так и внутри Церкви.

Среди проблем, которые следует разрабатывать в рамках теологии образования — терминологическая и содержательная путаница в понятиях. Так, мы нередко смешиваем «религиозное образование», «богословское образование», «церковное образование», «религиоведческое образование»; называем религиозной педагогикой религиоведческо-культурологические курсы в светской школе и т. п.

(Эти, как может показаться, безобидные вопросы, имеют серьезное мировоззренческое, ценностно-смысловое значение, связаны с практикой преподавания и эффективностью работы, и, в силу этого, требуют терпеливых разъяснений.)

Кроме того, существует известный консерватизм в богословской (шире — церковной) среде, касающийся сложного отношения к «новым» богословским дисциплинам, выходящим за рамки традиций семинарского и академического обучения. Однако преодоление консервативных тенденций — постоянный и естественный фактор как церковной, так и педагогической жизни, поскольку религия и образование «по определению» суть два самых традиционных, консервативных института культуры, и именно благодаря этой стабильности, укорененности и неподатливости культура сохраняется и воспроизводится и развивается на протяжении тысячелетий. Тем не менее, богословие, как и педагогика, не застывшие структуры. На это еще в XIX в. указывал митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков), замечая, что «как дело ума человеческого, система православного богословия может изменяться, хотя предмет богословия — христианская вера, как Божественное откровение, неизменен по своему существу». Изменяемость эта может зависеть, как полагал митрополит Макарий, от свойства частных умов, составляющих систему, от различия точек зрения, от различия целей, наконец, от обстоятельств времени и соответствующих им нравственных потребностей [Митр. Макарий (Булгаков) 1999. С. 426].

Спустя более чем полутора столетий с того момента, как были высказаны приведенные выше мысли, обстоятельства времени и духовно-нравственные потребности диктуют направление движения. Мы полагаем, что проект православного богословия образования — перспективная область знания, призванная исследовать ценностно-мировоззренческие основы наук об образовании и практической педагогики, от которого не следует отказываться.

Могут сказать, однако, что попытки втянуть богословов в проблемы образования или, еще того хуже, заставить педагогов ориентироваться на теологические доктрины противоречат мировому опыту и мировым трендам. Ответим, что, это не так. Во-первых, потому, что размышления об образовании западных теологов коррелируют с российской богословско-педагогической традицией, хотя и отличаются в подходах и, как мы полагаем, не совпадают полностью в содержании. В-вторых, потому, что эти тренды, как мы постарались показать, демонстрируют обесцененность предлагаемых перспектив в трансцендентальном и трансцендентном планах. И, наконец, в третьих, противоречит историческому опыту, о котором мы скажем несколько слов в завершение этой работы.

Исторический опыт, в том числе и тот, о котором говорят богословы и педагоги XIX в., показывает: образование как обеспечивающий трансляцию знания общественный институт подвержено давлению извне: на него воздействуют государственное устройство, экономический уклад, уровень развития технической цивилизации, этнокультурное своеобразие и динамика социально-демографических процессов, интеллектуальные и духовные традиции и нравственно-мировоззренческие установки, господствующие в обществе. Говоря словами прот. Василия Зеньковского, «школа не может быть вне жизни и впереди ее». [Зеньковский 1996. С. 13]

Стоит обратить внимание читателя на созвучие мыслей прот. Василия Зеньковского и нравственно безупречного европейского интеллектуала, Хосе Ортеги-и-Гассета, которому также удалось в своих наблюдениях и оценках передать состояние духовной жизни Испании и Запада в целом, как прот. Василию Зеньковскому сделать выводы о перспективах христианского образования.

Посвятивший ряд работ проблемам образования и педагогики Хосе Ортега-и-Гассет в 1930-м году, в своей «Миссии университета», сформулировал, как и отец Василий Зеньковский, простой, точный и актуальный принцип: образование в первую очередь зависит от общественной атмосферы, в которую погружена школа, и лишь во вторую (и в гораздо меньшей мере) от «искусственной педагогической атмосферы в ее стенах».

Давление в большой сфере (общество) и малой сфере (образование), поскольку они не изолированы друг от друга, должно быть одинаковым. Поэтому не следует требовать, чтобы образование выполняло в обществе некие опережающие функции. Иными словами, не стоит «мифологизировать школу» [Ортега-и-Гассет С. 26], являющуюся лишь одним из социальных институтов, и ожидать, чтобы образование «указывало обществу путь», «вело за собой» и т. п. «Несомненно, если нация велика, то ее школа также прекрасна. Без хорошей школы нет великой нации. Но то же самое следует сказать и о ее религии, политике, экономике и тысяче других вещей. Сила нации создается совокупно. Если народ политически слаб, то бесполезно ожидать чего-то даже от самой совершенной школы». [Ортега-и-Гассет С. 26–27]. Далее, правда, Ортега делает важное уточнение: возможно и изолированное существование некоторого образовательного сегмента — «школы для меньшинств, которые живут отдельно и вопреки всей стране». Возможно, продолжает он, люди, получающие такое образование, однажды повлияют на жизнь страны и, объединившись, добьются усовершенствования национального (и не только национального) образования. [Ортега-и-Гассет С. 27]. Добавим от себя, что в наши дни о возможности существования такого элитарного сегмента не стоит забывать особенно, тем более, что участники подобных «лабораторных» образовательных процессов могут, будучи изолированными от общенациональных целей и задач, оказаться включенными в страдающие глобализмом зарубежные целепологания и сыграть отрицательную роль в нашей жизни. Последнему также необходимо противостоять, если мы надеемся, что наше образование сможет стать аттрактором самостоятельного и динамичного развития нашей страны на современном, весьма трудном, этапе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002.
2. Аксаков И. С. Христианство и современный прогресс // На запросы духа. Сост. А. Палицкий. Пг., 1914.
3. Архипова О. В. Идея образования в контексте постнеклассической культуры. Автореф. дис. ... докт. филос. наук. — СПб., 2012. — С. 5; 11.
4. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века (в поисках практико-ориентированных образовательных концепций). М.: Пед. о-во России 2002. 512 с.

5. Гусинский Э. Н., Турчанинова Ю. И. Введение в философию образования Учеб. пособие. М.: Логос, 2000. — 223 с. // window.edu.ru/resource/456/42456/files/index.html (дата обращения к электронному ресурсу 25.11.2014)

6. Гусинский Э. Н., Турчанинова Ю. И. Симптом системного заболевания // Вопросы образования. 2007. № 4. С. 103–116.

7. Зеньковский В. В., протопресв. Педагогика. М.: ПСТБИ, 1996. — 154 с.

8. Корольков А. А. Духовный смысл русской культуры. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2006. 739 с.

9. Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. Введение в православное богословие. Тугаев, 1999.

10. Новиков А. М. О структуре теории образования // Педагогика. 2005. № 7. С. 30–36.

11. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. Минск, 2005. 104 с.

12. История педагогики и образования / Под общ. ред. А. И. Пискунова. Учебник. 4 изд. М.: Юрайт, 2014. 531 с. Перов Ю. В. Уроки классической социальной философии. // Вестник Санкт-Петербургского университета, 1994, сер. 6, вып. 2, С. 33–43.

13. Тиллих П. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. 480 с.

14. Ушинский К. Д. Собр. соч.: в 11 т. М.; Л.: Изд-во АПН РСФСР, 1948–1952.

15. Хабермас Ю. Интерсубъективная конституция управляемого нормами духа // Хабермас Ю. Междунационализм и религией. Философские статьи. — М.: Вестник, 2011. — 336 с.

16. Шмонин Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 47–64.

17. Шмонин Д. В. Богословие образования: контекстный поиск // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 112–134.

18. Edgar B. The theology of theological education // *Evangelical Review of Theology*. 2005. Vol. 29 No. 3. Pp. 208–217.

19. Delchet, R. [Reviu de livre:] Planchard, Emile. La recherche en pédagogie // *Revue française de pédagogie* 1968. Vol. 4 Num. 1. Pp. 68–70.

20. García Ahumada E. Teología de la educación. Santiago de Chile: Tiberiades, 2003. 534 p.

21. Groppo G. Teología de l'educazione: origine, identità, compiti. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1991. 504 p.

22. Highton M. A Theology of Higher Education. New York: Oxford University Press, 2012. 296 p.

23. Hubert, R. Traité de pédagogie générale. Paris: P. U. F., 1946. 688 p.

24. Hull J. M. Christian Theology and Educational Theory: can there be connections? // *British Journal of Educational Studies*. Vol. XXIV. June 1976. Pp. 127–143.

25. Lonergan B. Topics in Education: The Cincinnati Lectures of 1959 on the Philosophy of Education (Collected Works of Bernard Lonergan 10). Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1993. 308 p.

26. Planchard E. La pédagogie contemporaine. 5a ed. Madrid, 1967. 570 p.

ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ПРИТЧИ В МЕЖПРЕДМЕТНОЙ ИНТЕГРАЦИИ ШКОЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В статье рассматриваются теоретические и методические особенности изучения евангельских притч в контексте межпредметной интеграции школьного образования. Отмечается, что интеграция является насущной потребностью настоящего времени, которая позволяет решать задачи перехода от знаниевой парадигмы образования к компетентностной. Для полноценного гуманитарного образования, по мнению автора, необходимо изучение евангельских притч, которые нашли отражение в произведениях русской литературы, музыкальных и художественных шедеврах мировой культуры. Однако для изучения таких сакральных текстов требуется особая методика в виду их духовного содержания и сотериологической направленности. Автор раскрывает методические особенности и предлагает конкретные приемы работы с евангельскими притчами. В статье также затрагивается проблема, связанная с пересмотром школьного стандарта по русской литературе

Ключевые слова: православная культура, межпредметная интеграция, евангельские притчи, сакральный текст, гуманитарное образование, метапредметный подход, духовные ценности, религиозная картина мира, методика изучения притч.

Urbanovich Liubov'

Evangelic parables in interdisciplinary integration of schooling

Theoretical and methodical peculiarities of learning of evangelic parables are studied in the article in the context of interdisciplinary integration of schooling. It is marked that this integration is a vital need today, which allows to solve problems of transition from knowledge-paradigm of education to a competence one. According to the author's point of view for real humanitarian education, it's necessary to study evangelic parables, which are reflected in the creations of Russian literature, musical and art masterpieces of World Culture. However, special methods are required to study such sacral texts in view of their spiritual context and soteriological derectivity. The author reveals methodical peculiarities and offers specific methods of work with evangelic parables. The problem of school standard of Russian Literature is touched upon as well.

Keywords: orthodox culture, interdisciplinary integration, evangelic parables, sacral text, humanitarian education, metasubject approach, spiritual values, religious picture of the world, methods of parables' learning.

* Урбанович Любовь Николаевна — кандидат педагогических наук, руководитель отдела по научной и учебно-методической работе Смоленской Православной Духовной Семинарии; urbanus-l@yandex.ru.

В числе важнейших направлений модернизации образования в России определяются гуманизация, гуманитаризация и совершенствование духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. В качестве механизмов реализации поставленных задач предлагается скорректировать школьные курсы русского языка, литературы, истории и других гуманитарных предметов с целью совершенствования учебных материалов, содействующих утверждению достойных нравственных норм и традиционных духовных ценностей в обществе. Гуманитарное образование, имеющее в содержательном аспекте высокие идеалы этики, эстетики, религии, призвано ответить на вызовы времени и обеспечить философско-мировоззренческую, антропологическую платформу образования.

Нет сомнений в том, что школьников необходимо знакомить с религиозной картиной мира, поскольку «освоение духовных ценностей, вхождение в религиозную реальность, религиозную традицию, по мнению В. Д. Шадрикова, «удваивает мир человека, открывает для него не только мир вещей, но и мир смысла и доброты, идеальное измерение мира» [19, с. 254]. Вопрос заключается в том, как это осуществлять в современных условиях. Нет единого мнения среди педагогической и родительской общественности о нужности специального учебного предмета религиозной направленности в школьном образовании. Звучит также мнение специалистов, что отдельный урок по Православной культуре в школе не нужен, так как аллюзии, коннотации на библейские, христианские мотивы имеются и могут быть (при желании учителя) найдены и актуализированы в содержании практически всех гуманитарных дисциплин. Такой взгляд вполне оправдан в контексте современного метапредметного подхода в образовании, который предполагает, в первую очередь, междисциплинарную интеграцию.

Интеграция как реальная потребность настоящего времени позволяет решать задачи перехода от знаниевой парадигмы образования к компетентностной. Межпредметная интеграция призвана соединить получаемые знания в систему, что способствует развитию структурно-логическому мышлению и общей эрудиции учащихся. Целостное восприятие получаемых знаний с учетом приобретенного опыта позволяет получить не только предметные, но и метапредметные и личностные результаты, что соответствует требованиям ФГОС. Поэтому, признавая важность межпредметной интеграции в получении знаний о религии, о Православии в школьном образовании, отметим, что предмет «Основы православной культуры» в начальной школе необходим, в том числе, и в качестве пропедевтического. Он вводит обучающихся в мир религиозных понятий, символов, смыслов, знакомит с христианской нравственностью, православными традициями, укорененными в российской культуре и обществе, создает необходимую знаниевую и ценностно-смысловую платформу для изучения отечественной истории, русской литературы, мировой художественной культуры, дисциплин обществоведческого цикла. Без знания основ христианства многие пласты отечественной и мировой культуры остаются нераскрытыми. Утратят свою актуальность музыкальные шедевры Баха, Моцарта, Рахманинова, литературные произведения А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского из-за недопонимания сюжетной линии или идейного замысла автора произведения останутся не осмысленными.

Запрет на использование текста Библии как текста-образца, текста-источника в советский период привел к тому, что в результате многочисленные произведения, содержавшие ссылки на Библию, в том числе и произведения зарубежных авторов, не воспринимались читателем в заданном писателем русле. К сожалению, и в настоящее время цитаты из Библии при нашем «невежестве» в вопросах религии чаще всего не вызывают никаких ассоциаций, стимулирующих интеллектуальную деятельность читателя.

Особого внимания, на наш взгляд, в школьном образовании заслуживают евангельские притчи. Евангелие на протяжении многих веков было самым читаемым и переводимым литературным памятником, оказывающим огромное влияние на духовное, культурное развитие и ментальное становление личности и общества в целом. Сам текст Евангелия называют прецедентным текстом, поскольку он «обладает эмоциональной, познавательной, духовно-нравственной ценностью, является общеизвестным и многократно интерпретируемым в различных текстах, в том числе и художественной литературе» [5, с. 217].

В настоящей работе предпринимается попытка ответить на вопросы: актуально ли сегодня обращать внимание учителей на содержательную и методическую сторону евангельских притч, и какое место в школьной программе занимают евангельские притчи?

В начальной школе в рамках курса ОРКСЭ, модуля ОПК во всех учебниках по курсу ОРКСЭ, входящих в перечень рекомендованных для использования в учебном процессе [2, с. 52; 9, с. 42; 20, с. 40; 21, с. 72], предлагаются для изучения евангельские притчи. Притча о милосердном самарянине содержится во всех указанных учебниках, притча о блудном сыне, о потерянной овце представлена в учебнике авторов О. Л. Янушкявичене и др. [21, с. 69–73]. Список использования новозаветных притч расширен добавлением притчи о талантах, о сеятеле в учебном комплекте Л. Л. Шевченко [20, с. 20–21, 35, 40].

Такое внимание к евангельским притчам обусловлено их огромным образовательным и воспитательным потенциалом в рамках культурологического подхода в изучении основ Православия. Притчи являются носителями определенной традиции, «включают» читателя в контекст исторических, этнических, религиозных и культурных отношений. Вместе с тем притча имеет диалогический характер, она обращается к читателю, ставит его в ситуацию нравственного выбора. На уроке притча может быть уместной и на этапе актуализации темы (в начале занятия), и в качестве основного учебного материала (для анализа, обсуждения), и как словесная иллюстрация основной мысли, идеи, а также быть предложена в виде ситуации для обсуждения.

Если в начальной школе знакомство с евангельскими притчами происходит в курсе «Основы религиозных культур и светской этики», то в средней и старшей школе их изучение продолжается на уроках литературы и при изучении мировой художественной культуры. Отметим некоторые программные произведения по литературе школьного курса, которые содержат явные и скрытые аллюзии на евангельские притчи. В повести А. С. Пушкина «Станционный смотритель» идейный замысел произведения запечатлен автором в такой на первый взгляд незначительной художественной детали как «картинки» на стене, изображающие притчу о блудном сыне. Интерпретация притчи и ос-

мысление христианских ценностей, в ней заложенных, сопоставление сюжета притчи и смысловой композиции автора поможет раскрыть «действие» притчи в произведении и способствовать «прочтению» авторской позиции. По мнению Ю. Селезнева, именно эти «невинные картинки», выводят рассказ из социально-бытового плана в философский, позволяют осмыслить случай рассказа в его соотносительности с опытом века. «Пушкин конечно же не интерпретировал «вечный сюжет», он как бы «проверял» обыденный житейский случай своего времени в общем контексте «вечности»» — отмечает исследователь [16, с. 437].

Евангельскую притчу об умершем и воскресшем Лазаре читают герои романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание», она как бы проецируется на судьбу Раскольникова, но в то же время говорит о возможности нравственного возрождения героя. Переложением и авторской интерпретацией евангельских притч являются произведения Н. С. Гумилева «Блудный сын», А. С. Пушкина «Свободы сеятель пустынный», «Воспоминания в Царском селе», Ф. Сологуба «Мудрые девы», Д. С. Мережковского «Притча о жадном богаче»; поэтические переложения евангельских притч Ф. Н. Глинки «Блудный сын», «Смоковница», «Притча о добром самарянине». Скрытая аллюзия на притчу о евангельском богаче имеется в рассказе И. А. Бунина «Господин из Сан-Франциско».

Как указывает в своей работе И. Ю. Рыкунова, большое количество литературных произведений содержит в себе отсылку к евангельской притче о мытаре и фарисее. Исследователем было выявлено 67 художественных произведений, содержащих метафоры, образы, аллюзии, намеки на описываемую евангельскую притчу. Нельзя не принять во внимание и произведения изобразительного искусства. Контекст евангельской притчи о мытаре и фарисее можно прочесть на полотнах многих мастеров кисти (Караваджо, Рубенс, Гюстав Доре, В. Крюков и др.) [15, с. 389–390].

Вышеизложенное подтверждает, что нет сомнения в важности изучения евангельских притч в контексте гуманитарного школьного образования. В противном случае оно будет неполным, если не сказать, ущербным. Так в ряде проведенных опросов среди школьников и студентов были выявлены серьезные затруднения в распознавании текста-первоисточника и, как следствие, в понимании глубинного смысла прочитанного художественного произведения [6, с. 518; 15, с. 386–387].

Как литературный и дидактический жанр притча достаточно хорошо изучена и широко представлена в современной научно-педагогической литературе, в которой раскрываются воспитательные и дидактические возможности притчи как жанра в целом. Однако следует отметить, что евангельские притчи требуют особого подхода к изучению. В чем же заключается особенность и своеобразие евангельской притчи? Какой литературный жанр представляют притчи Нового Завета? Какая цель педагогики поучений реализуется с помощью притч?

Евангельская притча — это Истина под покровом иносказания, наставление «для исправления ходящих по дороге жизни», так их назвал св. Афанасий Великий [1, с. 355]. Суть евангельской притчи заключается в сравнении двух сопоставленных между собой элементов. Первый элемент — это образ, взятый из повседневной жизни и известный читателю. Вещи конкретные, обыденные

имеют цель проиллюстрировать истины высшего порядка — духовные и метафизические. В притчах говорится о ежедневном перемалывании муки для выпечки хлеба, о лампадах, которые освещают палестинские дома, о тяжелой работе на земле, винодельне, торговле и политике. Второй элемент сопоставления в притче находится в сфере понятий, недоступных ratio. Взятые вместе они образуют целостность притчи.

По справедливому замечанию диакона Андрея Кураева, особенность евангельских притч заключается в том, что они «не просто житейские иллюстрации некоторых нравственных истин, а обращение к совести человека: понимаешь ли ты, что происходит с тобой? Персонажи ее не наделяются каким-то строго определенным характером. Они не описываются, и сказитель притчи не дает их психологического портрета. Персонаж притчи — это чистый субъект нравственно-религиозного выбора. Это один из основных принципов построения библейского текста: он взывает к самоопределению человека, к выбору» [8].

Очевидно, что евангельские притчи — это не простые рассказы. Трудность их понимания начинается с той минуты, когда нужно дать ответ, к чему относятся эти жизненные образы: какой смысл в них скрыт? Поэтому необходимо сначала правильно определить правила, каноны интерпретации текста притчи.

Принимая во внимание, что Библия — богодухновенная книга, отметим, что евангельская притча содержит не столько буквальный, сколько духовный смысл. Ключ к пониманию сокровищницы евангельских притч лежит в самой педагогике Христа. Каждая Его притча так или иначе связана с судьбами Его поучений, нередко с самой Его жизнью. Обязательной характеристикой новозаветной притчи является ее контекстность. Раскрыть контекст, найти этот фон — означает лучше понять смысл учения Иисуса Христа.

Дискуссионной во все времена была проблема использования притчевого метода в Евангелии. «И приступивши, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им?». В толковании этого фрагмента и в понимании данного вопроса древние исследователи расходились во мнениях. Одни утверждали, что к притчам Иисуса Христа склоняло милосердие, учитывая низкий уровень слушающих масс, способных едва понимать образы, поэтому «приточная (то есть основанная на использовании притч) форма речи, прежде всего, служила средством, приближающим высокие истины христианства к пониманию слушателей простых, еще не возвысившихся до того, чтобы воспринимать истины в их “неприкровенности”» [4, с. 106–107].

Другие экзегеты полагали, что Христос намеренно скрывал смысл истины, которой слушатели не достойны. Но ни первое, ни второе направление экзегетики не дают удовлетворяющего ответа. Второе — явно противоречит сути христианства «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк 19: 10); «Не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него» [Ин 3: 17].

Чтобы найти правильный ответ на поставленный вопрос, прежде всего, нужно выделить то, что в евангельской притче бесспорно, — это ее сотериологическая направленность. Целью притчи было научение слушателей тайнам Царства Божьего, которое Иисус Христос провозглашал как близкое, уже наступающее, но о котором у слушателей было неправильное понимание.

Однако высота, сложность, недоступность «тайн Царства» для приземленного человека побудили Учителя применить важный педагогический принцип — постепенного, последовательного раскрытия духовных знаний, тайны Царствия Небесного [14, с. 250].

Резюмируя вышеизложенное, отметим характерные особенности новозаветной евангельской притчи.

1. Евангельская притча — христоцентрична, т. к. ее смысл, идея, содержание соотносится с Личностью Христа, Его жизнью и проповедью.

2. Она имеет сотериологическую направленность, поскольку раскрывает тайны Царствия Божия и показывает путь к спасению.

3. Притча лично ориентирована и вневременна. Она обращена к читателю любой эпохи, любой культурной традиции при одном условии — открытости сердца для ее восприятия и твердой убежденности следования ей.

В связи с указанными принципиально важными особенностями предполагается и специальная методика работы с евангельскими притчами. Предложим некоторые подходы и приемы работы с ними в образовательном процессе.

Сакральный характер евангельских притч требует уважительного отношения к религиозному объекту, которому верующие люди выражают почтение и благоговение. Однако надо заметить, что текст Священного Писания — это не памятник древности, а живое слово, императив, призывающий во все времена читателя прикоснуться к Источнику жизни. Тексты Священного Писания не только следует читать, но и размышлять над ними, изучать их и интерпретировать, иными словами — «исследовать Писание» (Ев. Иоанна 5, 39) в контексте православной герменевтической традиции. Как отмечают разработчики учебного курса «Духовно-нравственные беседы» [10], предложенного в качестве альтернативного по духовно-нравственному образованию в школах Санкт-Петербурга, интерпретативный или герменевтический подход к изучению евангельских притч может считаться разновидностью поисково-исследовательского метода в школьном образовании. Эффективность указанного метода обусловлена его активным и лично ориентированным характером. Герменевтический подход в работе с текстом активизирует познавательную, самостоятельную деятельность и предполагает личностную рецепцию учебного материала [10, с. 100].

Для правильного понимания евангельской притчи, ее осмысления и актуализации важно воссоздать исторический и социокультурный контекст, выяснить географические, археологические, психолого-педагогические и других аспекты притчи. Так при изучении притчи о милосердном самарянине очевидна необходимость разъяснения того, кто такие левит, священник, самарянин, в каких религиозно-исторических отношениях были самаряне с иудеями, а также описание географического положения городов Иерусалима и Иерихона. Все эти «притчевые нюансы» оказываются принципиально важными для понимания смысла. Так существенным обстоятельством, по мнению священника Константина Пархоменко, является указание конкретного места, на котором произошли драматические события, описываемые в притчи о милосердном самарянине. Это дорога из Иерусалима в Иерихон, которая печально славилась криминальными историями. «Но не только поэтому приводит конкретную

дорогу Иисус. Дело в том, что, если бы происшествие случилось на дороге в Иерусалим, то священник и левит имели бы извинение своему равнодушию. Это бы даже в глазах слушателей характеризовало их как благочестивых людей: они шли в святой город и не хотели нарушать закон ритуальной чистоты (предписания о ритуальной чистоте запрещали священнику, готовящемуся совершить богослужение, прикасаться к мертвому телу, к человеку с открытой кровоточащей раной и пр.). А на дороге из Иерусалима в Иерихон они такого оправдания уже не имеют» [12].

В притче о сеятеле ключом к раскрытию смысла можно считать географические и почвоведческие знания описываемого региона. Изображенный в притче процесс посева зерна является типично палестинским. Посев совершался перед глубокой вспашкой, после периода дождей. Грунт в Палестине — это тонкая полоска земли, местами открывающая скалы. Палестинский крестьянин не утруждал себя очисткой поля от камней. И то, что для современного читателя может показаться странным, например факт зерна на дороге или на камне, для местного ландшафта — это обычное явление.

При использовании евангельской притчи в учебном процессе интерпретация религиозных символов, текстов, феноменов становится основным видом осознанной самостоятельной деятельности учащихся. Ориентация учебной деятельности на поиск смыслов, ценностей способствует развитию способности школьника к нравственному суждению, нравственному выбору. В этом плане могут оказаться полезными такие приемы как концепт-анализ, смысловая расшифровка, инсценировка и др. В качестве примера приведем алгоритм концепт-анализа при работе с текстом евангельской притчи о мытаре и фарисее (*адаптированная автором методика концепт-крекинга Т. Кулинга*) [7, с. 270].

1 этап. Перечисляются понятия, затрагиваемые в притче: *молитва, фарисейство, оправдание.*

2 этап. Выбирается понятие наиболее важное среди остальных для раскрытия смысла изучаемого фрагмента — *молитва.*

3 этап. Устанавливаются параллели между концептом «*молитва*» и жизненным, литературным или историческим опытом. *Из литературного опыта могут быть приведены следующие примеры: стихотворение М. Ю. Лермонтова «Молитва», молитва Герды в сказке Андерсена «Снежная королева и др. Можно вспомнить случаи из собственного жизненного опыта, когда люди обращаются с молитвой к Богу, исторические события (например, молитва М. И. Кутузова и русского войска перед Бородинским сражением).*

4 этап. Репрезентация изучаемого евангельского сюжета в наиболее доступной и наглядной форме и его обсуждение. *В качестве наглядного пособия может быть использована картина Гюстава Доре «Притча о мытаре и фарисее».*

Наиболее доступным вариантом работы с притчей на уроке является анализ притчи по предложенному плану.

1. Символы и значения, используемые в притче.
2. Транслируемые ценности.
3. Основная мысль, мораль притчи.
4. Рефлексия на прочитанное.

Предлагаем возможный анализ притчи о сеятеле.

1. Символы, используемые в притче: сеятель, почва, семя, камни, терния. Значение символов приводится в самом Евангелии (Мк 4: 13–20). Сеятель — Господь Бог, Который бросает семя истины; семя — слово Божие; почва — сердце, душа человека; земля при дороге, куда упало семя, означает невнимательных и рассеянных людей, к сердцу которых слово Божие не имеет доступа; каменистое место означает людей непостоянных и малодушных, они охотно слушают слово Божие, но оно не остается в их душе, при первых же испытаниях отпадают от веры; терние означает людей, у которых житейские заботы, богатство и разные пороки заглушают в душе слово Божие; хорошая, плодородная земля означает людей с добрым сердцем, которые внимательны к слову Божию, сохраняют его в душе своей и стараются исполнять все, чему оно учит; плоды — это добрые дела, за которые они удостоиваются Царства Небесного.

2. Транслируемые ценности: Слово Божие, Царство Небесное (жизнь с Богом), добрые дела как результат веры.

3. Основная мысль: При ближайшем рассмотрении данной притчи это получение касается способности внимать слову и готовности (или неготовности) его принимать.

4. Рефлексия на прочитанное: «Кто имеет уши, да слышит!» — результат слышания зависит от определенных условий — состояния сердца человека. Для получения обильных результатов необходима «плодородная почва» сердца. Она предполагает желание вдуматься в услышанную речь, принять слово со всей ответственностью и хранить верность ему.

Диалогичность евангельской притчи прекрасно продемонстрирована на примере повествования о милосердном самарянине, читатель задает актуальный вопрос: кто мой ближний? И находит неожиданный для себя ответ, который выходит за рамки обычного национального, культурного и религиозного понимания. Однако в нем выражена вся суть христианской веры и ее принципиальное отличие в этом вопросе от других религий.

На основании изложенных методических особенностей при работе с евангельской притчей можно сделать следующие выводы.

- Работа с евангельской притчей как сакральным тестом требует особого подхода и диктует определенные требования к учителю как в профессиональном плане, так и нравственно-личностном.

- Учитель должен быть способным к духовному саморазвитию и творческому сотрудничеству с учениками. Изучение притч предполагает «усердие ума и сердца», творческую активность к познанию божественной мудрости.

- Многоуровневость притчи делает ее доступной для аудитории с любым уровнем подготовленности, с различными образовательными и духовными потребностями.

- Мысль евангельской притчи воплощена не только в языке, но и в персонажах, географии, истории, социокультурных и религиозных отношениях людей. Поэтому работа с текстом ориентирована на решение сопряженных задач в области приобретения универсальных компетенций, метапредметных и личностных достижений.

- Работа над новозаветными текстами дает возможность сделать свое собственное открытие, актуализировать этическую проблему текста, вы-

разить свое личное отношение к ней, присвоить евангельские нравственные императивы.

Не ставя перед собой задачу раскрыть весь образовательный потенциал евангельской притчи, лишь отметим, что включение широкого пласта евангельских притч в содержание обучения способствует реализации межпредметных связей как на уровне начальной школы (литературное чтение, окружающий мир, русский язык, искусство), так и на последующих ступенях обучения. Интегративный и культурологический характер учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» обеспечивает учащимся получение культуроведческих, страноведческих и обществоведческих знаний и подготавливает к дальнейшему изучению предметов гуманитарного цикла, что в будущем позволит успешнее решать современные задачи гуманитарного образования в школе.

Существует опасение, что предлагаемые тексты сложны для восприятия в младшем школьном возрасте. Увлеченность такого рода опасениями приводит к занижению возрастных возможностей учащихся, что является распространенной педагогической ошибкой. Вместе с тем известно, что пытливый ум младшего школьника интересуется тем, что требует открытия, объяснения, узнавания правды. Рассмотрение сложных мировоззренческих и морально-религиозных вопросов не только расширяет кругозор современного школьника и способствует его духовно-нравственному становлению, но и развивает интеллектуальные возможности. По наблюдениям психологов, игнорирование умозрительных дисциплин в школьном образовании ведет к ограниченности мировосприятия и «интеллектуальной близорукости» (М. М. Манасеина). Получив опыт работы с текстами богатого ценностно-смыслового содержания, ученики и в дальнейшем смогут проникать в литературный текст глубже поверхности художественно-сюжетной линии и постигать смысл человеческого бытия через погружение в мир вечных идей и идеалов. Справедливо подмечено, что «уникальные возможности для формирования духовно целостной личности и одновременно воспроизводства культуры народа (через человека, его систему ценностей и жизненных смыслов) позволяют рассматривать гуманитарное образование как важнейшую предпосылку духовной безопасности общества» [3, с. 3].

Необходимо подчеркнуть, что религиозные мотивы в произведениях русской литературы это не только прямые или скрытые цитаты или целые фрагменты Священного Писания, это и своеобразие характеров героев, являющихся носителями православных идеалов, и отношение самого писателя, который генетически связан с православными святынями своего народа, с героями, описываемыми событиями. Как отмечал турецкий переводчик Э. Пюней, «русские писатели требуют очень многого от людей. Они не согласны с тем, чтобы люди ставили на первый план свои интересы, свой эгоизм» [цит. по: 13, с. 109–110].

Возможно, именно ценностно-смысловая конфликтность классической русской литературой и ориентированность эпохи постмодерна на успех, потребительство, эгоцентризм, болезненную зависимость от жизненного комфорта приводит к мысли о несовременности, безактуальности, неостре-

бованности произведений классической литературы. Такая тенденция привела к пересмотру образовательного стандарта по литературе в средней школе. Предлагаемый новый федеральный стандарт, апробация которого началась с 2013 года, а реализация запланирована на 2020 год исключил из базового перечня изучаемых авторов А. И. Куприна, Н. С. Лескова, А. К. Толстого, А. П. Чехова, также некоторые произведения А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя и др. [16]. Учителя литературы, общественные деятели, ученые, обеспокоенные таким фактом, охарактеризовали это как «продолжающуюся ползучую дерусификацию школьной программы», поскольку «под сокращение попали именно те авторы, которые наиболее полно представляют русское национальное сознание» [18].

Найденный выход из ситуации «неактуальности русского текста», что непонятно — следует убрать, является крайним и категоричным. Для того чтобы тексты классической русской литературы прочитывались и принимались школьниками, очевидна необходимость знания текстов-источников, прецедентных текстов. Поэтому обращенность к библейским, евангельским текстам на уроках гуманитарного цикла — это не вопрос личной религиозности человека, а неперемное условие повышения культурного и образовательного уровня подрастающего поколения, сохранения и развития школьного русского гуманитарного образования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасий Великий, св. Краткое обозрение Священного Писания Ветхого и Нового Завета // Христианское чтение. — СПб., 1841
2. Бородина А. В. Основы религиозных культур и светской этики. Основы православной культуры 4 класс. — М., 2013.
3. Запесоцкий, А. С. Гуманитарное образование и проблемы духовной безопасности // Педагогика. — 2002. — № 2. — С. 3–8.
4. Иоанн (Маслов), схиархим. Лекции по пастырскому богословию. — М., 2001
5. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. — Изд. 6-е. — М., 2007. — 265 с.
6. Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: Монография. — СПб.: Апостольский город, 2005. — 636 с.
7. Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование. — СПб.: РХ ГА, 2010. — 392 с.
8. Кураев Андрей, диак. Школьное богословие. — Цит. по: Азбука веры URL: http://azbyka.ru/tserkov/lyubov_i_semya/vera_i_deti/kuraev_shkolnoe_bogoclovie_32-all.shtml (дата обращения: 03.03.2014)
9. Кураев А. В. Основы религиозных культур и светской этики. Основы Православной культуры 4–5 класс. — М.: Просвещение, 2012.
10. Кучурин В. В., Козырев Ф. Н. Неконфессиональная модель духовно-нравственного образования на основе УМК «Духовно-нравственные беседы» / Воспитания в современной образовательной среде: Материалы региональной научно-практической конференции / Отв. ред. И. В. Васютенкова. — СПб.: ЛОИРО, 2011. — С. 97–106.

11. Любимова О. Е., Козырев Ф. Н., Кучурин В. В. Духовно-нравственные беседы. Часть 1. Евангельские притчи. — СПб.: РХ ГА, 2012. — 112 с.
12. Пархоменко К., священник. Золото Евангельской мудрости: притчи <http://azbyka.ru/forum/blog.php?b=1101> (дата обращения: 24.12.2014)
13. Полякова Е. А. Душа «исцеляющая» в поисках истины / Цит. по: Модели человека в современной философии и психологии / Сборник материалов Всероссийской конференции 18–19 мая 2005 г. Новосибирск, 2006. — С. 101–126.
14. Православное просвещение и духовно-нравственное воспитание в школе: теоретические аспекты и практический опыт / Авт.-сост. Л. Н. Урбанович. — Смоленск, 2014. — 272 с.
15. Рыкунова И. Ю. Экспериментальное исследование особенностей понимания и интерпретации художественных произведений, содержащих интексты евангельских притч // Известия ПГПУ им. Белинского, 2012. — № 27. — С. 385–391.
16. Селезнев Ю. Проза Пушкина и развитие русской литературы. (К поэтике сюжета // В мире Пушкина: сборник статей / Сост.: С. И. Машинский. — М.: Советский писатель, 1974. — С. 413–446.
17. Стандарт среднего (полного) (полного) общего образования по литературе (интернет-источник: <http://omczo.org/publ/115-1-0-1056>. (дата обращения: 17.11.2014)
18. Холмогоров Е. / Цит по: Читать не вредно. Деловая газета «Взгляд» от 21 января 2013 (интернет-источник: <http://vz.ru/society/2013/1/21/616733.html> (дата обращения: 17.11.2014)
19. Шадриков В. Д. Духовные способности. — М., 1998.
20. Шевченко Л. Л. Основы религиозных культур и светской этики. Основы православной культуры 4 класс. — М., 2013.
21. Янушкявичене О. Л., Васечко Ю. С. и др. Основы религиозных культур и светской этики. Основы Православной культуры 4 класс. — М.: Русское слово, 2013.

УДК 616.5

*Диак. Олег Терлецкий, свящ. Григорий Григорьев**

ОБ ИСТИННОЙ БОЛЕЗНИ ЦАРЯ АВГАРЯ, СТАВШЕЙ ПРИЧИНОЙ СОТВОРЕНИЯ ГОСПОДОМ ИИСУСОМ ХРИСТОМ, ПЕРВОЙ ИКОНЫ ХРИСТА — НЕРУКОТВОРНОГО ОБРАЗА

В статье рассматривается малоисследованный вопрос: какая болезнь, проказа или псориаз, стала причиной приобретения человечеством первой иконы Христа — Нерукотворного образа?

В церковном восточном предании повествуется о «царе Авгаре, который правил в городе Эдессе. Заболев проказой, царь долго и тщетно искал того, кто мог бы его вылечить».

В вавилонской и ассирийской медицине для обозначения псориаза использовался термин «quliptu» или «garabu», в Древней Греции — «alphos», «lepra» или «psora». Во времена Гиппократы псориаз был известен под названием «lepra» и «psora» (по-греч. psora — чесотка, парша).

Евсевий, епископ Кесарийский (Памфил; ок. 263–340), пишет: «...царь Авгарь... мучимый болезнью, излечить которую было не в силах человеческих...».

В сирийских источниках VII–VIII вв. указывается, что царь Авгарь болел подагрой, а в армянском апокрифе подагру называют «болезнью Авгаря».

В результате исследования мы пришли к выводу, что царь Авгарь проказой не болел, а, вероятнее всего, был болен псориазом, осложненным псориатическим артритом, что объясняет наличие у него так называемой подагры.

Ключевые слова: церковное восточное предание, царь Авгарь, проказа, псориаз, «Святой Мандилион», первая икона Христа — Нерукотворного образа, «икона икон».

Terletskii Oleg, deacon, Grigoriev Grigory, priest

*True king of disease Abgar, which became the cause of the creation of the Lord Jesus Christ,
the first icon of Christ — the Image*

The article examines the scantily explored the question of what disease, leprosy or psoriasis, the acquisition caused by mankind first icons of Christ — the Image?

* Терлецкий Олег Васильевич — диакон, кандидат медицинских наук, консультант Международного института резервных возможностей человека, docterl@yandex.ru; Григорьев Григорий Игоревич — священник, доктор медицинских наук, профессор, заведующий кафедрой психологии, декан факультета психологии и философии человека РХГА, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии, grigorijgi@hotmail.com.

In the eastern church tradition tells the story of «King Abgar, who ruled in the city of Edessa. Ill with leprosy, the king long and vainly sought someone who could cure him».

In the Babylonian and Assyrian medicine for psoriasis designations used the term «qulip-tu» or «garabu», in ancient Greece — «alphos», «lepra» or «psora». At the time of Hippocrates psoriasis was known as «lepra» and «psora» (in greek. psora — itch, scab).

Eusebius, bishop of Caesarea (Pamfil; c. 263–340), writes: «...King Abgar... tormented by illness, to heal that was not humanly possible...».

The Syrian sources VII–VIII centuries. It states that King Abgar suffered from gout and gout in the Armenian apocryphal called the «disease of Abgar».

As a result of research, we came to the conclusion that King Abgar leprosy was not sick, but probably was sick of psoriasis complicated with psoriatic arthritis, which explains the presence of a so-called gout.

Keywords: Eastern church tradition, King Abgar, leprosy, psoriasis, «Holy Mandyllion», the first icon of Christ — the Image, «the icon of icons».

В статье рассматривается малоисследованный вопрос: какая болезнь, проказа или псориаз, стала причиной приобретения человечеством первой иконы Христа — Нерукотворного образа? Изучение этого вопроса непосредственно связано с царем Авгарем, «мучимым болезнью, излечить которую было не в силах человеческих» [3]. Авгарем в христианском предании именуется правитель «арамееязычной Осроены, эдесский царь Абгар V (или Абгар Эдесский, Абгар Большой, Абгар Уккама (Чёрный), правивший с 4 г. до н. э. до 7 г. н. э. и затем вновь в 13–50 гг. н. э.)» [12, с. 8]. Исцелившись от недуга по воле Божьей с помощью «Святого Мандилиона», Абгар принял христианство и стал первым в истории христианском монархом. Такой вывод делает азербайджанский историк Рамиз Мехтиев: «Как бы то ни было, большинство источников сходятся во мнении, что Абгар V Чёрный лично принял христианство и разрешил последователю Иисуса Адаю Эдесскому проповедовать его в Осроене, тем самым превратив эту религию в официальную и став первым в истории христианским монархом» [12, с. 13].

С целью установления истинной болезни царя Авгаря, которая стала причиной обретения человечеством первой иконы Христа — Нерукотворного образа на плахе, «иконы икон», которую называли в Византии «Святым Мандилионом», а в Древней Руси — «Святым Убрусом» или «Спасом Нерукотворным» [4, с. 12], мы решили изучить сохранившиеся церковные предания и письменные источники.

Согласно церковному восточному преданию, первым изображением лика Христа был именно Спас Нерукотворный. Этот тип воплощения образа Спасителя известен со времен иконоборчества, когда философ и богослов, преподобный Иоанн Дамаскин в свой труд «Точное изложение православной веры» включил рассказ об Авгаре, царе Эдесском:

«...когда царствовавший в Эдесском городе Авгарь послал живописца, чтобы он нарисовал похожий образ Господа, и когда живописец был не в состоянии по причине сиявшего блеска Его Лица, то Господь Сам, приложив кусок материи к Своему божественному и животворящему Лицу, напечатлел на куске материи Свой образ, и при таких обстоятельствах послал это сильно желавшему Авгарю» [7, с. 255].

Первый историк Церкви Евсевий (IV в.) «на основании одного сирийского документа, говорит, что Авгарь, страдая тяжкою болезнью, просил Иисуса Христа о помощи, признавая Его Сыном Божиим и предлагая ему свою столицу для проповеди...» [7, с. 452].

Стоит упомянуть, что и в своем «Первом защитительном слове против порицающих святые иконы» прп. Иоанн привел такое свидетельство из труда св. Дионисия Ареопагита «О церковной иерархии»:

«До нас дошло издавна переданное повествование о том, что Авгарь, — разумею Эдесского царя, — воспламененный тем, что он слышал о Господе, до божественной любви, отправил послов, просивших [Господа] посетить его. Если же Он отказался бы сделать это, то Авгарь приказал, чтоб живописец срисовал бы Его изображение. Узнавши это, Тот, Кто все знает и все может, взял кусок холста и, приблизивши [к нему] Свое лицо, в это время напечатлел Свой собственный образ, что сохраняется и доныне» [8].

А. М. Лидов, зав. отделом культуры древности Института материальной культуры МГУ, академик Российской академии художеств, указывает на то, что «первые упоминания о существовании Образа относятся к концу VI века. В середине X века создается “Повесть о Нерукотворном Образе”, в которой излагаются два предания о возникновении Нерукотворного образа Спасителя. Согласно первой истории, топарх Эдессы по имени Авгарь, страдавший от тяжелых болезней [3; 4, с. 12; 9; 10], узнал о чудесах Христа и уверовал в Него. Он отправил Спасителю письмо с просьбой прийти и исцелить его» (Повесть, 13). Согласно второй истории, Нерукотворный образ возникает во время молитвы в Гефсиманском саду, когда Христос предвидит Свои крестные муки: «Когда Христос должен был идти на вольную смерть, когда, являя человеческую немощь, Он явился борящимся и молящимся, когда пот капал с него, подобно каплям крови, как указывает евангельское повествование (Лк 22: 44), тогда, говорят, взяв у одного из учеников этот ныне видимый кусок ткани, он вытер им ручки пота, и тотчас отпечатался Его боговидный образ» (Повесть, 17 и 21) [4, с. 12]. Апостол Фаддей рассказал Авгарю об «изображении без красок, от пота» (Повесть, 21).

Таким образом, Сам Христос создал Спас Нерукотворный — Свой образ, послуживший достоверным источником к написанию целого ряда списков «иконы икон». По некоторым источникам, икона Спаса Нерукотворного получила распространение в Древней Руси уже с IX в.

Те же сведения приводятся во многих современных работах с прибавлением того, что называется страшная болезнь царя Авгаря — проказа. Правда, откуда взяты сведения, что Авгарь болел проказой, авторы не уточняют, ограничиваясь глухими ссылками на церковное предание. Например, И. Языкова сообщает, что в церковном восточном предании говорится о «царе Авгаре, который правил в городе Эдессе. Заболев проказой, царь долго и тщетно искал того, кто мог бы его вылечить» [20, с. 97]. Епископ Иларион (Алфеев) в книге «Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие», рассказывая о князе Авгаре и обретении Нерукотворного образа Христа, пишет: «Согласно преданию, первая икона Христа появилась при Его жизни. Эдесский князь Авгарь, больной проказой, послал своего слугу к Спасителю с просьбой прийти и исцелить его» [5, с. 138].

Где именно церковное восточное предание сообщает о прокаже царя Авгаря, нам в процессе исследования данного вопроса, к сожалению, так и не удалось выяснить.

В западном предании существует рассказ о «праведной женщине Веронике».

Вероника, «видя Спасителя, шедшего с крестом на Голгофу, прониклась к Нему чувством сострадания и отерла Его лицо своим платком. И тут чудесным образом Лик Спасителя запечатлелся на ее платке. Западная иконография изобилует изображениями праведной Вероники, держащей в руках плат с запечатленным на нем нерукотворным Ликом. Обычно это Лик страдающего Спасителя, в терновом венце, со следами бичевания. В XVII веке этот извод получает распространение и в России» [20, с. 97].

В результате мы пришли к выводу, что при рассмотрении этого сюжета исследователи используют два вида источников: одни опираются на церковное предание, а другие — на древние письменные источники, дошедшие до нашего времени, где «проказа» в качестве заболевания царя Авгаря не упоминается. Например, епископ Кесарийский Евсевий Памфил (ок. 263–340), создатель первой «Церковной истории» (нач. IV в.), охватывающей время от начала христианства до 324 г. (при ее написании он пользовался не только всеми главными церковными библиотеками того времени, но и государственными архивами), пишет:

«Поэтому и царь Авгарь, славно управлявший народами по ту сторону Евфрата, но мучимый болезнью, излечить которую было не в силах человеческих, узнав об имени Иисуса и Его чудесах — о них согласно свидетельствовали все, — решил умолять Его, послав гонца с письмом и просьбой об избавлении от болезни» [3].

Евагрий Схоластик (ок. 536–594), автор «Церковной истории» (кон. VI в.), охватывающей время с 431 по 594 г., «описывает предания древних об Эдессе и Авгаре, и о том, что Христос писал к Авгарю послание» [2], но какой болезнью царь страдал, не говорит. Также он пишет, что некогда избавлению Эдессы от персидской осады споспешествовала «Богозданная нерукотворная икона», которую «Христос Бог прислал Авгарю, когда сей хотел Его видеть» [2].

«Литургическое предание Церкви сохранило в богослужбных книгах историческую память об истории царя Авгаря. Она передается в стихирах на великой вечерне, каноне на утрене и в особой молитве образу» [6]. Например, вот стихира на «Господи, воззвах»:

«Пречистаго Твоего лица зрак изобразив, Авгарю верному послал еси, возжелавшу Тя видети, по Божеству Херувимы невидимаго. Яко да Твой образ зряще, нас ради воплощагося и пострадавшего волею, к Твоей любви распалаемся, юже на нас излил еси, великия ради Твоя милости» [19, с. 123].

Как видим, в этой стихире о болезни царя Авгаря ничего не сказано.

Информацию о болезни царя Авгаря и чудотворениях «Святого Мандилюна» в Эдессе находим в сирийских источниках VII–VIII вв. и армянском апокрифе.

В сирийских источниках присутствует предание о чуде:

«Оно рассказывает, что некий человек с Востока украл Нерукотворный образ, который хранился в церкви Эдессы. Когда вор остановился на ночлег в монастыре свв. Козьмы и Дамиана за пределами города, Мандилион вдруг наполнился огнем и стал жечь похитившего его. Вор бросил реликвию в глубокий монастырский колодец, и немедленно огненный столп спустился с небес на колодец. Мандилион был найден, и с того времени каждый, кто омывался водой из колодца, получал исцеления, особенно те, которые, подобно царю Авгару, были больны подагрой» [4].

В армянском апокрифе содержится предание о происхождении этого колодца, созданного самим Авгарем, который, получив Мандилион, «выкопал колодец, омыл свое тело, затем облобызал образ Спасителя и исцелился и многие другие с ним... После того он построил церковь и с великой честью поместил божественный образ в ней на святую трапезу» [21]¹. Вода колодца, согласно более поздним свидетельствам, исцеляла и христиан, и иноверцев. Она особенно помогала от проказы, «слоновой болезни» и подагры («болезни Авгаря»). Вскоре после разгрома Эдессы в 1144 г. колодец в разрушенном монастыре посетил новый правитель края, Занги, который, исцелившись от болезни ног, повелел основать при колодце лечебницу» [4; 15, с. 9; 22]².

Учитывая приведенные ранее сведения, попытаемся установить истинную болезнь царя Авгаря.

1. Как мы установили, самым древним письменным источником, где указывается о болезни царя Авгаря, дошедшим до нашего времени, является «Церковная история» Евсевия, епископа Кесарийского.

2. В ней Евсевий Кесарийский характеризует царя Авгаря как «мучимого болезнью, излечить которую было не в силах человеческих». Но какой именно болезнью страдал царь, не говорится.

3. Мы знаем из этого же источника, что больной не был изолирован от окружающих его людей, как, например, царь Озия: «И был царь Озия прокаженным до дня смерти своей, и жил в отдельном доме и отлучен был от дома Господня. А Иоафам, сын его, начальствовал над домом царским и управлял народом земли» (2 Пар 26: 21). В глаголемые времена изгнание прокаженного из города (селения) или его изоляция, как в случае с царем Озией, были обязательными.

4. Стремление израильтян во что бы то ни стало избежать проказы объяснялось тем, что прокаженный на все время болезни считался нечистым в культовом отношении (Лев 13: 3) и поэтому изолировался от общества и отстранялся от участия в богослужении. Хроническое заболевание становилось тяжелым несчастьем и испытанием для больного (Иов 2:7–8). Необходимо отметить, что изоляция прокаженного от общества имела не медицинскую, а религиозную причину: считалось, что нечистота передается через прикосновение (Лев 15: 4–12). Заболевших не допускали в стан (Лев 13: 46; Числ 5: 2; 12:14), и они жили за го-

¹ Апокриф, известный в XII–XIII вв., восходит к более раннему сирийскому источнику.

² Этот чудотворный колодец почитался еще в XIX в. Согласно сказаниям армян Урфы (Эдессы), близ города находился «колодец Мандилиона» (Джеб-аль-Мендиль): Авгарь исцелился от проказы водой, наполнившей колодец, в котором спрятан был Нерукотворный образ.

родскими воротами, как те четверо прокаженных, которые были вынуждены находиться вне стен Самарии даже во время войны (4 Цар 7: 3–10) [17, с. 225]. Профессор А. П. Лопухин в толковании на книгу Левит пишет:

«Раз объявленный нечистым, прокаженный должен был немедленно облечься в костюм носящего траур и носить его в течение всей болезни: голова его была обнажена, одежда (на груди) разодрана, волосы на голове в беспорядке, подбородок подвязан, и он должен, предупреждая чистых от осквернения, взывать: «тамэ, тамэ» («нечисть, нечисть!»), ср. Плач 4:15. Этим уже предполагается заразительность проказы по древнееврейскому воззрению (в медицине об этом в древнее и новое время существовали два противоположных взгляда). По талмудистам, прокаженный, войдя в чистый дом, осквернял всех, там находящихся, и все сосуды, исключая только покрытых или обвязанных (Мишна, Келим 1:4; Негаим 13:11). Так как одно прикосновение к прокаженному оскверняло, то прокаженный во все время болезни должен был жить отдельно от здоровых вне стана или города (ср. Числ 5: 2–3; 4 Цар 7: 3; Лк 17: 12) в особых, нарочито для прокаженных отведенных строениях. В позднейшее время, если прокаженный хотел посетить синагогу, храм, то он занимал особо отгороженное там место и должен был первый войти в здание и последним выйти (Негаим, 13:12). Это талмудическое свидетельство, впрочем, мало согласуется с библейскими данными (Лев 13; 14)» [11].

5. Возможно, что язычники придерживались других правил и больного проказой не изгоняли и не изолировали, как это было с Нееманом Сириянином: «Нееман, военачальник царя Сирийского, был великий человек у господина своего и уважаемый, потому что через него дал Господь победу Сириянам; и человек сей был отличный воин, но прокаженный» (4 Цар 5: 1); «И пошел [Нееман] и передал это³ господину своему, говоря: так и так говорит девочка, которая из земли Израильской» (4 Цар 5: 4). В предыдущей нашей работе [17, с. 224] мы определили, что Нееман Сириянин болел не проказой, а псориазом. Поэтому, даже если учесть, что Авгарь был язычником, аргументов все равно больше в пользу того, что царь болел псориазом, осложненным псориазическим артритом. Также важно то, что проказа не относится к наследственным заболеваниям, а мы знаем из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, что сын царя Авгаря болел подагрой и был исцелен апостолом Фаддеем, одним из семидесяти.

«И начал Фаддей силой Божией врачевать всякую болезнь и всякую немощь, так что все изумлялись... Изумился Авгарь: что слышал он об Иисусе, то на деле свершилось на нем через Его ученика Фаддея, который исцелил его без лекарств и трав, и не его только, но и сына его Авда, болевшего подагрой. Тот тоже, подойдя к Фаддею, упал ему в ноги и был исцелен молитвой и прикосновением руки. Фаддей исцелил много их сограждан, творил великие чудеса и проповедовал слово Божие» [3].

Наследственным заболеванием как раз таки является псориаз, но не проказа. Как мы помним, в сирийских и армянских источниках говорится, что царь

³ Рассказ пленной маленькой девочки из земли Израильской, которая служила жене Неемановой, о пророке: «И сказала она госпоже своей: о, если бы господин мой побывал у пророка, который в Самарии, то он снял бы с него проказу его!» (4 Цар 5: 2–3).

Авгарь болел подагрой [4; 15, с. 9; 21; 22]. Но в те далекие времена подагрой называли практически все заболевания суставов. Современной медицине известно, что псориатический артрит, как и псориаз, относится к наследственным заболеваниям. Причем псориаз может начинаться именно с поражения суставов. Поэтому мы предполагаем, что сын Авгаря Авда имел поражение суставов, связанное с псориазом.

6. К сожалению, описательной картины кожного поражения у царя Авгаря не существует, и в Библии об Авгаре нет упоминаний. И тем не менее такой косвенный признак, как отсутствие его изоляции или изгнания, а также уточнение случая с Нееманом Сириянином наталкивают на мысль, что этот человек страдал все же от псориаза, несмотря на существующее мнение церковного восточного предания о том, что царь Авгарь болел проказой. Потому что в греческой медицине слово «проказа» означало прежде всего псориаз, симптомы которого во многом совпадают с симптомами проказы.

Более подробно «ключевые слова», относящиеся к описанным в Библии кожным болезням, помогающие понять, где речь идет о псориазе, а где о проказе, мы разобрали в нашей предыдущей работе «Псориаз и кожные болезни в Библии» [17]. Например, учитывая описанную в Библии клиническую картину: «...и вот, Мариам покрылась проказою, как снегом» (Числ 12: 10), авторы настоящего доклада как врачи (один из которых дерматолог) считают, что Мариам и Нееман Сириянин болели псориазом, а также и своего слугу Гиезия пророк Елисей наказал передающимся по наследству псориазом, потому что сказано: «Пусть же проказа Нееманова пристанет к тебе и к потомству твоему навек. И вышел он от него [белый] от проказы, как снег» (4 Цар 5: 27).

В настоящее время медицинской науке известно, что псориаз является наследственным заболеванием, а проказа — инфекционным, но не наследственным.

Также думаем, что речь идет о псориазе и в том случае, когда перед тем, как отправить Моисея с Аароном к старейшинам сынов Израилевых, Господь показывает Моисею чудеса: «Еще сказал ему Господь: положи руку твою к себе в пазуху. И он положил руку свою к себе в пазуху, вынул ее, и вот, рука его побелела от проказы, как снег» (Исх 4: 6).

Соответственно, мы предполагаем, что Симон прокаженный (Мф 26: 6–13) был ранее исцелен Иисусом или у него был незаразный псориаз, как, по нашему мнению, и у нищего Лазаря (Лк 16: 20–21).

Высыпания при псориазе, как правило, покрыты серебристо-белыми чешуйками, которые по внешнему виду вполне сравнимы со «снегом». При проказе высыпания, похожие на снег, совершенно не характерны. Поэтому можно предположить, что, когда в Библии высыпания на коже человека сравниваются со «снегом» или говорится, что «все превратилось в белое», а также и в тех случаях, когда больного не изолируют и не изгоняют за пределы города (селения), речь идет все же о псориазе.

Таким образом, попытавшись имеющуюся у нас информацию по исследуемому вопросу, мы пришли к выводу, что царь Авгарь все же проказой не болел, а если и был болен, то, вероятнее всего, псориазом, при этом так называемая

подагра — не что иное, как одно из осложнений псориаза в виде псориатического артрита.

Стало быть, икона Спаса Нерукотворного — величайшая святыня христианского мира — была сотворена Христом, Сыном Божиим благодаря болезни царя Авгаря. Как мы установили, Авгарь был «мучим» псориазом, осложненным псориатическим артритом. По преданию, изображение Господа чудесным образом запечатлелось на куске ткани, которым Он отер лицо после омовения, а затем отдал убрис (плат) со Своим «Божественным и животворящим» ликом посланнику эдесского царя. Образ исцелил Авгаря, который, крестившись, стал первым христианским царем⁴.

Чудо исцеления Нерукотворным образом было первым, совершенным не Самим Господом, а Его изображением. Оно стало знамением святости изображения Церкви, чудотворности ее икон.

Патриархи Александрии, Антиохии и Иерусалима в форме соборного постановления, именуемого «Послание трех восточных патриархов императору Феофилу», Эдесский образ ввели в контекст основных аргументов иконопочитателей, и им возглавили перечень из 12 важнейших чудотворных икон [4]⁵.

«Итак, прославляя Нерукотворный образ, Церковь говорит о Христе как о вочеловечившемся Боге» [6]. Его «икона есть видимое и осязаемое свидетельство припряжения сотворенного человеческого начала нетленному божественному бытию» [13, с. 316].

В результате становится понятна спасительность почитания священных изображений. Руководствуясь определением Седьмого Вселенского собора, следует помнить, что через почитание иконных образов все внимание и ум возносятся к невидимому Первообразу. «Такое исповедание почитания икон ставит священное изображение как бы на грани видимого и осязаемого мира и мира духовного, божественного. Икона становится как бы видимым символом невидимого мира, его осязаемой печатью, и смысл ее — быть светлыми вратами неизреченных таин, путем божественного восхождения» [13, с. 316].

К сожалению, «икона икон» была утрачена в 1204 г., после разграбления Константинополя крестоносцами, когда «корабль, на котором они везли похищенный образ, утонул во время крушения на море. Так что подлинник оказался потерян» [14].

Известно, что псориазом в мире болеет примерно 110 млн человек. Хотя на самом деле эта цифра значительно выше. Нашедшему лекарство от псориаза гарантировано получение Нобелевской премии и еще нескольких миллионов евро из разных фондов. В настоящее время на поиск и разработки лекарственных препаратов потрачены уже сотни миллионов евро, однако универсальной мази или таблетки не найдено.

Изучение истории обретения человечеством первой иконы Христа — Нерукотворного образа, приводит к мысли, что, кроме молитвы к Господу, веры и покаяния, Богу угодно, чтобы болеющий человек, имея нужду и желая

⁴ Армянская апостольская церковь 19 декабря поминает святого Абгара, первого царя, уверовавшего в Иисуса Христа [14].

⁵ The letter of the Three Patriarchs, 1997. — P. 32–35.

исцелиться, прикладывал собственные усилия к выздоровлению. Царь Авгарь страдал от мучительной кожной болезни и поражения суставов. Сам он из-за невыносимой боли и страданий не мог совершить длительное путешествие в Иерусалим к Иисусу Христу. Но он не впал в уныние, а с великой верою в исцеляющую силу Сына Божьего отправил к Спасителю своего посланника Ананию с просьбой прийти и исцелить его. Господь не смог посетить Авгаря, но с помощью Своего Нерукотворного образа исцелил больного. И эта история еще раз подтверждает слова апостола, что «без веры невозможно угодить Богу» (Евр 11: 6). «Без веры в Бога невозможно ни любить Его, ни надеяться на Него. Поэтому вера в Бога есть первейшая нравственная обязанность христианина к Богу» [1]. Поэтому оптимальными для выздоровления больного, как мы считаем, являются условия, когда он с верою, покаянием, молитвою ко Господу прикладывает усилия к выздоровлению, в том числе выполняя рекомендации лечащего врача, в результате чего Господь может его исцелить.

Итак, на примере исцеления царя Авгаря от псориаза, осложненного псориазическим артритом [18], можно с уверенностью сказать, что, взывая к помощи самого совершенного и искусного врача и целителя — Господа Иисуса Христа, человечество все же сможет избавиться от этого мучительного недуга.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреевский И. М. Православно-христианское нравственное богословие. URL: http://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/pravoslavno-hristianskoe-nravstvennoe-bogoslovie/2_3.
2. Евагрий Схоластик. Церковная история. Книга четвертая, параграф 27. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/cerkovnaja_istoriya#0_6.
3. Евсевий Кесарийский. Церковная история. Книга первая, гл. 13, параграф 2. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/tserkovnajaistorija/1_13.
4. Евсева Л. М., Лидов А. М., Чугреева Н. Н. Спас Нерукотворный в русской иконе. — М., 2005. — С. 12–39.
5. Иларион (Алфеев), епископ. Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие. — М.: Эксмо, 2012. — С. 138.
6. Иннокентий (Ерохин), игумен. Нерукотворный образ Спасителя. URL: http://orskxram.prihod.ru/category_vestnik/view/id/1136907.
7. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. — М.: Отчий дом. 2011. — 480 с.
8. Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. — Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. — С. 24–25 (репринт изд.: СПб., 1893).
9. История иконы «Спас Нерукотворный». URL: <http://blagosever.ru/novosti/istorija-ikony-spas-nerukotvornyj>.
10. Лидов А. М. Нерукотворные образы в Византии. URL: http://wiki.ru/sites/vizantiyskaya_imperiya/articles-8144.html.
11. Лопухин А. П., профессор. Толковая Библия. Толкование на книгу Левит. Гл. 13. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Biblia/tolkovaja_biblija_03/13/.
12. Мехтиев Р. Мифотворчество армян в контексте первого в истории христианского государства. URL: http://www.azconsulate.spb.ru/upload/file/mehtiev_r.

13. Миня. — Август. — Ч. II. — Изд-во Московской Патриархии, 1989.
14. Святой Абгар, первый уверовавший во Христа царь Армении. URL: <http://ria.ru/religion/20091219/200085797.html>.
15. Смирнов Я. И. Слово X века о том, как чтился образ Спаса на Убрусе в Эдессе // *Commentationes philologicae*: Сб. ст. в честь И. В. Помяловского. — СПб., 1897. — С. 9.
16. Терлецкий О. В., Григорьев Г. И. Духовно ориентированная терапия. — СПб., 2013. — С. 190.
17. Терлецкий О. В., Григорьев Г. И. Псориаз и кожные болезни в Библии // *Вестник РХГА*. — 2014. — Т. 15, № 4. — С. 220–228.
18. Терлецкий О. В., Григорьев Г. И. Об истинной болезни царя Авгаря, побудившей Господа Иисуса Христа Сына Божьего сотворить «Святой мандилион». — СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2015. — С. 192–193.
19. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. — Изд-во Западно-Европейского экзархата МП, 1996.
20. Языкова И. Со-творение образа // *Богословие иконы*. — М.: Изд-во ББИ, 2012. — С. 97. — Серия «Современное богословие».
21. Мapp, 1897. — P. 90.
22. Segal, 1970. Edessa. — P. 250–251.

ПРИРОДА АНГЕЛА И РЕАЛЬНОСТЬ ДУШИ*

Статья посвящена проблеме реальности души в ее соотносительности с природой ангела. Поскольку исследуется вопрос, можно ли примыслить душу ангелу, постольку оказывается невозможным обойти проблему понятия души в контексте антропологии. Предпринята попытка совместить реалии лица-личности и души, проблема которой приобретает особую остроту ввиду того что понятие лица-личности положено качестве первобытийствующего начала. Это обстоятельство вынудило прояснить, что именно может делать душу обособленным началом. Наиболее вероятным предположением стало творчество как реальность, специфицирующая душу. Однако это предположение подвергнуто существенной коррективе в связи с необходимостью введения в круг осмысляемых понятий реальности любви, являющейся альфой и омегой личностного бытия. Она-то и оказывается в пределе первичной, что вытесняет душу из круга первопонятий. Наряду с выявлением особого статуса души в человеке выясняется невозможность помыслить это понятие применительно к лицу ангела.

Ключевые слова: Бог, ангел, лицо, душа, личность.

T. A. Turvtsev

An angel and the reality of the soul

The article is devoted to the problem of the reality of the soul in its relation with the nature of an angel. As we examine the question, is it possible to come up with a soul angel, in so far proved impossible to get around the problem of the concept of the soul in the context of anthropology. An attempt was made to combine the realities of the personality and the soul, a problem which is particularly acute due to the fact that the concept of the personality properly as existence beginning. This circumstance has forced to clarify that it can do the soul a separate beginning. The most likely hypothesis was the creation of as reality that specifies a soul. However, this assumption is subjected to significant adjustments in connection with the necessity of a circle comprehended concepts of the reality of love, which is the alpha and omega of personal existence. It is the primary that displaces the soul from the circle of basic concepts. Along with the identification of the special status of the soul in man it turns out the inability to conceive this concept is applied to the person of an angel.

Keywords: God, angel, personality, soul.

* Туровцев Тимур Александрович — старший преподаватель кафедры богословия, ЧОУ ВО «Русская христианская гуманитарная академия»

Чтобы ответить на вопрос, есть ли у ангелов душа, необходимо соотнести с проблемой природы человека. В самом деле, от чего мы еще можем оттолкнуться? Человек не имеет сколько-нибудь явного опыта ангельского бытия, его природа сокрыта, мистические прозрения сами по себе редки, да и не принадлежат в целом тому жанру, в рамках которого можно было бы строгим образом высказаться о природе невидимого мира. Следовательно, есть основания вопрошать о естестве ангелов, опираясь на знание или хотя бы представление о естестве человеческом.

При всем при том вопрос «есть ли у ангелов душа», звучит достаточно странно и весьма непривычно. Судя по всему, вопрос таким образом отцами Церкви вообще не поднимался. Исходя из этого, напрашивается предположение: реальность души настолько прочно увязывалась с существом человека, что даже представить себе ее принадлежащей ангелу, было фактически невозможно. Возникает даже ощущение, что душа служит своего рода принципом отличия между человеком и ангелом, ведь какую-то телесность или материальность ангелам приписать пытались, а душу — нет. И снова здесь возникает вопрос: *почему?* Для освещения этих вопросов, необходимо под определенным углом разобрать вопрос «что такое душа?». При всей кажущейся неколебимости понятия души, ее статуса поставить их под вопрос с той или силой вполне возможно. Мы очень скоро в этом убедимся и, в частности, в том, что она — душа — начинает конкурировать со статусом лица, ипостаси. Однако, сделав такое заявление, будем придерживаться определенного порядка — примем душу в качестве не просто сущей, но в той форме, на которую она традиционно притязает — онтологически первичной.

При всех возможных нюансах в общем и целом в понятии души мыслится нечто высшее в человеке. Даже если особым образом выделяется ум в качестве ведущего начала, то и он чаще всего представляется как одно из свойств души, хотя и первенствующее перед другими. Иными словами, душа — это первоначало человеческого бытия, то, что бытийствует прежде всего и по преимуществу, или так: неустрашимый принцип бытия, его неразложимое начало. Но здесь-то и возникает вопрос: каково тогда место ипостаси, лица, личности? И следующий тут же вопрос: каково соотношение реалей лица (ипостаси) и души? Напомним, что лицо, ипостась не есть некоторая собирательная реальность, некая сумма тех или иных свойств, образующаяся (в случае, если иметь в виду лицо человека) в результате сложения многочисленных внутренних и внешних факторов. В том и дело, что лицо, личность представляет собой самостоятельное начало, несводимое ни к чему другому, несмотря на связь со свойствами природы в целом. Точно такой же как будто мыслится и реальность души. Она полагается субстанциальным бытием, бессмертной, сотворенной Богом сущностью. Точно так же, как и лицо, душа мыслится чем-то единым и самостоятельным, никак не являющимся собирательным началом, сложением некоторых свойств или атрибутов. Однако здесь необходимо определиться: либо — либо. Ни человек, ни ангел не может представлять собой сочетание двух таких независимых начал, как тот, так и другой — либо лицо, либо душа. В противном случае совершенно невозможно единство природы человека и ангела.

Положение о том, что ипостась, лицо есть первоначало бытия, представляет собой одно из величайших открытий христианства. Именно это среди прочего усваивала Церковь, мир, культура в эпоху Вселенских соборов. Та новость, что сверхбытие Бога ипостасно, лично, а точнее, триипостасно позволила говорить, в свою очередь, об ипостасности ангела и человека. То, что ангелы это лица, довольно очевидно. Нет возможности говорить об этом подробно, поэтому напомним хотя бы только одно: наличие иконографии ангелов сполна подтверждает ипостасность их природы. Можно, наверное, попробовать представить, что ипостась, лицо как первореальность относится только к Богу и ангелам, что в человеке первична душа. Возражений здесь существует много, но ограничимся важнейшими.

В этом случае присвоение человеку понятия «личность» будет носить исключительно условный характер, оно замкнется в кругу психологических и социологических парадигм. В них личность есть как раз некая, хотя и особенная, даже по-своему уникальная, но совокупность индивидуальных черт, проявляемая человеком в каждый конкретный момент. Личность возникает в результате особого взаимодействия внутренних и внешних воздействий и, оказывается, поэтому собирательным началом. Она единственна не потому, что такова изначально, а потому, что сочетание названных факторов и воздействий неисчерпаемо и бесконечно. Ясно, что подобное положение вещей не состоятельно. Слишком очевидна в этом случае тотальная сдача и богословских и философских позиций. Сотворенный по образу Божию человек, и как сам Господь, и как ангел есть лицо, осмысляемое в качестве субстанциального начала. Следовательно, всякое иное представление о природе лица, личности для нас неприемлемо.

Почему же тогда так прочно укоренилось именование человека душой, а не ипостасью? Дело, видимо, в том, что отцы Церкви употребляли именно тот термин, который был привычен и содержание которого, в целом, удовлетворяло христианскому мирозерцанию — душа бессмертна, следовательно, неделима, представляет собой субстанциальное и разумное начало жизни. Такое представление о бытии человека вполне соответствует тому, что предполагается о лицах или ипостаси. Оно также мыслится сотворенным Богом, первоначалом, неделимым, неуничтожимым. Следовательно, нет никаких препятствий полагать именно лицо, а не душу в качестве принципа бытия человека. Затруднение только одно — традиционалистского характера. Действительно, нет нужды напоминать насколько глубоко укоренилась традиция именно в душе видеть первично человеческое.

Бог — это Лица, Ипостаси, поэтому сотворенный Им свой собственный образ тоже лицо, а не душа. Здесь не приходится говорить о красоте речи и стиля. Тут другое, а именно некий онтологический параллелизм нетварного и тварного, принцип соотнесенности, общности и даже единства в перспективе их сближения и Встречи. Говоря иначе, человек как онтологическая реальность является лицом потому, что Лицом (Лицами) является Бог. Поскольку ипостасен Бог, постольку ипостасен человек. Молиться можно только лицу. Опыт свидетельствует возможность молитвенного обращения к ангелу, значит, он есть лицо. Но точно также и молящийся есть лицо или как минимум стремиться

открыть себя как лицо, поскольку он молится. Бытие лица есть, в сущности, со-бытие как минимум двух лиц. Можно сказать иначе: личностное бытие представляет собой взаимную обусловленность. Поскольку это так, постольку человек, будучи способен к молитве, обнаруживает себя в качестве бытийствующей личности. Итак, нет никаких оснований для того, чтобы присваивать личностное бытие Богу, а душу — человеку. Напротив, все свидетельствует в пользу высказанной нами позиции. И было бы странно думать иначе. Это предполагалось отцами, когда они употребляли термин «душа». Как мы уже сказали, данное понятие, по сути, заимствовано из античной философии. Будет грубой ошибкой заподозрить нас в том, будто мы утверждаем, что у человека нет души. Речь идет о том, что содержание, подразумеваемое в реальности души, сполна присутствует в лице-личности.

Теперь, утвердившись в том, что лицо, хотя и разноприродное — нетварное и тварное, — равным образом есть и у Бога, и у ангела, и у человека, остается решить еще как минимум один важнейший вопрос: существует ли наряду с лицом некоторое особое бытие души? Напрашивается следующая конструкция: лицо суть первобытийствующее, а душа — одна из реалий, свойственных по природе как лицу человека, так и ангела. В этом случае следует говорить о том, что как лицо ангела наделено умом, свободой, волей, так лицо человека наряду с теми же умом, свободой и волей обладает еще и душой.

Отрицать в природе человека наличие перечисленных только что свойств, кажется, было бы абсурдом. Более того, достаточно ясно, что поскольку теперь *место* души занимает лицо, то логично предположить, что душа как таковая перемещается в ряд свойств ранее ею воплощаемых. Теперь именно лицо как первоначало бытия определяет собственно личностную уникальность атрибутов своей природы. Предполагать, что душа у человека представляет собой некое второе начало его существа вслед за лицом, как, например, Ум после Единого у Плотина, в качестве своеобразного «посредника» между высшей реальностью и целым рядом атрибутов, было бы совсем уж нелепо.

Итак, мы предположили, что, возможно, реальность души стоит в ряду других онтологически равных свойств как, скажем, упоминавшийся ум (разум). Нужно только иметь в виду, что данное допущение может быть оправданным лишь в том случае, если понятие души будет иметь особое и самостоятельное содержание, отличное от содержания ума, воли или энергии, тела. Действительно, если понятие души заимствует те или иные определения, частные свойства у других перечисленных начал и не имеет при этом ничего собственного, специфицирующего душу, как особую реальность, то и места ей среди остальных атрибутов не найдется. В самом деле, зачем присваивать душе, к примеру, энергичное начало, если оно уже есть в качестве особого момента человеческой природы? Точно так же будет и в случае с умом: зачем находить в душе принцип разума, если он тоже уже есть в тварной природе что ангела, что человека?

На наш взгляд, единственное, что могло бы претендовать на роль принципа души, это творчество. Это, конечно, не означает, что творческая деятельность лишена разумности и энергии. Вовсе нет. Тем не менее, вполне можно предположить, что она представляет собой нечто обособленное, качественно

и существенно отличное от ума и энергии самих по себе. Ум и энергия с очевидностью есть и у ангела. Душа же традиционно соотносится с человеческим бытием и деятельностью. Нет ни духовного, ни мистического, ни логического, если можно так выразиться, опыта, чтобы приписать душу составу ангельской природы. И связано это, с тем именно, что специфицирующим признаком души является творчество — принцип созидания того, чего не было до сего момента. Речь не идет о деятельности как таковой, ибо ум тоже, несомненно, деятелен. Невозможно помыслить абсолютно бездействующий ум. Так или иначе, он либо постигает, либо созерцает. Он вглядывается в самого себя и довлеет себе. Творчество надо полагать тоже деятельным, но на иных основаниях, нежели ум.

Мы уже сказали, что творческая деятельность характеризуется созиданием нового. Однако, чтобы качественным, существенным образом отличить душу от ума, следует предположить, что деятельность души положена, прежде всего, во вне. Не исключительно во вне, но именно по преимуществу. Ум же мыслит, прежде всего, самого себя. Принцип обращенности вовне в определенной степени обуславливает принцип созидания нового. Если нечто (в данном случае речь идет об уме) начинает свою деятельность с самого себя, то и результатом этой деятельности, так или иначе, будет он сам, а не что-либо принципиально иное и новое. Конечно, и ум растет и приобретает, стало быть, становится иным, и в этом смысле не вовсе чужд новизны. Однако в основаниях своих он все тот же ум-в-себе. В то же время, если принцип действия лежит во вне, или точка приложения сил не только лишь субъект действия, а что-либо за его пределами, то это становится залогом возникновения новой реальности. Именно такой принцип следует полагать в душе, если мы хотим продвинуться в попытках найти душе онтологическое место среди ипостасных, личностных свойств. Тогда это возникающее новое в своем основании уже не будет тем, что исходно действует и является причиной действия, то есть душой, а совершенно иным, нежели душа, и в этом отношении по существу своему — новым.

Можно сделать, по крайней мере, предварительный вывод о том, что деятельность, предметом которой является нечто лежащее вне самого себя, и принцип нового, как следствие и результат этой деятельности, суть вещи, сопряженные друг с другом. Причем не только в силу каузальной связи как таковой, где одно является лишь следствием другого, но потому, что здесь имеет место взаимное сопряжение, когда одно предполагает другое, как и наоборот. Другими словами, нечто новое, то, что появляется вообще впервые, возможно тогда, когда сущее — и это мы будем называть душой — действует ради чего-то иного, нежели она сама. Отсюда проистекает принцип действия души — полагание себя во вне ради другого. Именно это следует мыслить в понятии творчество.

Традиционно, чтобы продемонстрировать чистоту творческой деятельности человека, обращаются к повествованию о наречении человеком имен (см. Быт 2: 19–20). Мы помним, что Господь Бог, *вылепленных* (в синодальном тексте «образованных») им животных приводит к человеку, чтобы тот при Нем, в Его, очевидно, деятельном Присутствии наделил их именами. Адам, обладая онтологически необходимыми способностями, совершает доверенное ему Творцом: постигает их сущность, удостоверяет и укореняет их бытие. Ведь именно

это свидетельствуют их имена. И разве не справедливо общее представление о том, что означенное событие указывает на творческую деятельность первозданного человека, на его со-творчество с Богом и что нареченные имена есть в самом деле нечто совершенно новое, доселе не бывшее? Можно даже дерзнуть на следующее утверждение: Бог творит из абсолютного ничто, человек же — из относительного (тварный материал для действий Адама все же есть).

Эпизод, в котором первозданный Адам дает имена, а, вернее сказать, со-зидает или даже творит через них животных, говорит и о гносеологическом, и обонтологическом действии. В нем обычно находят подтверждение творческой активности человеческой души. Эта деятельность осуществляется в присутствии Господа — благодаря Нему и для Него. Если же мы еще вспомним, что в сущности своей данное событие подчинено другому — поиску и, в конечном итоге, творению помощника, то вовсе не будет натяжкой сказать, что эта деятельность совершается еще и ради другого человека — ради первозданной женщины, которая, будучи *сотворена* (Быт 1: 27) и *построена* (Быт 2: 23) Богом, нарекается Адамом женой (Быт 2: 23). Точно так же, насколько человек здесь со-творит с Богом и Богу, прислушивается к Нему, настолько он открыт Ему, не замкнут на себя, но выходит за свои пределы. Рассмотренные аспекты деятельности человека отличают его от ангела. Напрашивается вывод: ангел по природе своей не способен к творчеству, поэтому он не имеет души. В соответствии с данным предположением служение ангелов, цель их бытия не связаны с созиданием нового.

Подтверждением сказанному служит Священное Писание и Предание. Мы не сможем обнаружить в них свидетельства творческой деятельности ангелов. Обычно их служение предполагает прославление Господа, разнообразную помощь человеку и, конечно, принесение вестей. Также нельзя не упомянуть их противостояния демоническим силам, борьбе с бесами. Надо сказать, что деятельность последних может, как кажется, послужить основанием для возражения проводимой нами мысли. Разве, скажет кто-нибудь, деятельность бесов не должна быть признана творческой, хотя и с обратным знаком? Ведь мы привычно и чуть ли не охотно признаем, что они «строят козни», дабы «сбить с пути истинного», а, значит, творят, хотя и зло, но созидают. Тем самым, им приписывается творческая способность. Коль скоро это так, то в силу единства природы, и у чистых святых ангелов тоже есть данная способность.

Да, мы действительно в обиходе безоговорочно признаем наличие у бесов лукавства, хитрости, а, стало быть, и способность к выдумке и т. п. Но зададимся вопросом: в каком смысле нужно понимать эти самые лукавство, хитрость и тому подобные эпитеты? Также мы должны ответить на еще один вопрос: что нового созидают ангелы, притом как святые, так и падшие? В контексте рассматриваемой темы должно показаться как минимум странным, что оказывается легче обнаружить «творческую» деятельность бесов, а отнюдь не ангелов. Хотя, как кажется, должно было быть наоборот. Ведь получается, что «творчество», направленное ко злу, злокозненная деятельность, обнаруживается проще, нежели творчество во благо, приобретение и спасение.

Чтобы укрепиться в данном сомнении, сошлемся на фильм «Адвокат дьявола». Хотя он достаточно известен, будет нелишним напомнить читателю его

содержание и описать нужную нам ситуацию. Герой фильма, молодой адвокат, в одной из первых сцен показан в перерыве заседания суда. Перед ним непростая дилемма: как далее вести защиту человека, оказавшегося развратником и совратителем несовершеннолетних. Он принимает решение, ведущее, как кажется, к выигрышу и дальнейшему процветанию. Затем адвоката нанимает некий господин, глава большой компании. Карьера молодого человека становится все более успешной, он выигрывает самые, что называется, безнадёжные дела, у него прекрасная семья, окружение и т. п. Однако со временем выясняется, что его нанял вовсе не человек, а сам дьявол. Приближаясь к развязке, сюжет фильма предлагает зрителю диалог между ним и адвокатом, в ходе которого герой, персонифицирующий демоническую силу, произносит знаменательные слова: «Я только лишь расставляю декорации, а за ниточки дергаешь ты сам». Затем он стремится соблазнить адвоката соитием с чарующей и обольстительной женщиной, вследствие чего должен родиться антихрист. Борясь с колоссальным соблазном, адвокат, мистер Ломакс, стреляется, чем парадоксальным образом побеждает искусителя... В следующее мгновение зритель возвращается в тот самый перерыв заседания суда, с которого все начиналось. Выясняется, что все события фильма — потрясающая карьера, процветание, гибель нерожденного ребенка, самоубийство любимой жены, смерть друга — происходили в сознании адвоката, и стали результатом его неблагоприятного или даже несправедливого выбора способа ведения защиты. Теперь в эмпирической реальности он принимает другое решение: отказывается вести дело. Подобное решение грозит ему лишением звания адвоката. Но тут появляется его приятель-журналист и предлагает созвать пресс-конференцию, дать интервью, опубликовать статью про «адвоката, которого мучает совесть». «Успех гарантирован!» — уверенно восклицает журналист. Герой-адвокат поначалу отказывается, чувствуя какой-то подвох и сомнительность предложения, но вскоре, не устояв перед настойчивостью приятеля, соглашается и уходит. В следующий момент облик приятеля трансформируется и перед зрителем возникает тот самый inferнальный персонаж, который с поистине лукавой улыбкой говорит: «Воистину тщеславие мой самый любимый грех». И слова эти, и все происходящее подтверждают его сентенцию, процитированную нами чуть ранее.

Так художественный фильм проясняет духовный религиозный опыт. Его авторы вкладывают в уста демонической силы весьма важные слова. Из них ясно видно, что бес, безусловно, действует, но его деятельность не носит созидательного характера. Он не художник, но своего рода «чернорабочий» сцены, тот, кто меняет декорации. Он их не создает, не придумывает, не рисует, не оформляет, но пользуется тем, что уже есть, что создано, вообще-то, нами самими, и в зависимости от ситуации предлагает человеку ту или иную «картинку». Уместно вспомнить, что слово «дьявол» происходит от древнегреческого *διαβάλλω*, в переводе означающего «подбрасывать». Бес — «подбрасыватель», тот, кто использует наши слабости, он усиливает их, подыскивает соответствующее искушение, меняет декорации.

Как известно, человек, согрешая, по сути дела всякий раз воспроизводит ту же самую «структуру» падения, что и в раю. Оправдываясь или переключаясь

вая вину на другого, человек повторяет то же самое, что и Адам в раю, когда вместо признания своей вины и ошибки упрекает жену. Поразительным образом, но во многом подобная картина имеет место как раз тогда, когда мы присваиваем бесам творческую созидательную силу. Именно это происходит с человеком, когда он объясняет свой низкий поступок, заявляя, что все это, мол, «бесовские козни» или что его «бес попутал». Что это, как не перекладывание своей вины и готовность снять с себя ответственность? Может показаться неожиданным, но за приписыванием бесам творческой способности стоит оправдание собственной немощи и, как следствие, укоренение греха в сущем, представление его чуть ли не нормой вещей.

Однако эту тему вряд ли можно считать закрытой. Проблема состоит еще в том, что в стремлении показать самостоятельное бытие души посредством сопряжения ее с творческой способностью, само это творчество полагалось фактически как высший принцип. Однако в этом можно и нужно усомниться, вопреки обычно иному представлению. Достаточно ясно, что таковым началом является любовь, а вовсе не творчество само по себе. Сказанное не столь трудно подтвердить указанием на то, что в Боге высшим принципом бытия является как раз любовь. Она — первична, есть начало всего, в том числе творческой деятельности. Бог это прежде всего Любовь, а творчество — это момент, грань Его любви. Также и у человека, сотворенного по образу и подобию, высшим принципом бытия является любовь, и созидает он по любви. Правильнее сказать, что созидание человека или со-творение, например, наречение имен животным в раю есть не что иное, как любовь. Не в творчестве, а в любви осуществляется обретение себя, становление в свободе. В этой связи тема души, а вместе с ней и тема творчества требует дополнительного освещения.

Нам необходимо вернуться к тому моменту, когда мы изыскивали возможность обособления души, выявления ее в качестве самостоятельного начала, отличного от других свойств человеческой природы. Однако при этом нами сознательно было упущено то, весьма важное обстоятельство, что названный принцип осуществления во многом соответствует личностному бытию. Ведь именно лицо обретает себя в другом лице, бытийствует лишь тогда, когда обращено к другому лицу. Получается, что реальность души словно притягивает на место и статус лица. Причем, оказывается, вовсе нетрудно взять под сомнение высказанное положение, согласно которому душа творит обязательно в присутствии другого, или действует ради чего-то иного. Дело не только в том, что в этом случае она была бы мало отличима от лица, но еще и в том, что душа вполне может, что называется, обслуживать самое себя. А это уже вызывает в памяти сходство с умом. Разве что в отличие от ума она не созерцает, не постигает, а может, например, просто замкнуться в себе, грезить, или, как уже было сказано, обеспечивать саму себя.

В свете сказанного реальность души обнаруживает свою проблематичность уже не только в отношении ангелов, но и в отношении человека. В самом деле, ее статус размывается, она имеет в себе и начала личности, и начала ума. Собственного места ей не находится. И вот, в результате получается, что место ее неуловимо, что в ней есть элементы других реалий, в отношении которых не приходится сомневаться в их исходной субстанциальности, что и она са-

ма — душа — и образ ее существования — творчество, скорее заимствует те или иные аспекты бытия, нежели имеют их в себе имманентно. Тем самым, вопрос «что такое душа» стоит с еще большей остротой.

Быть первоначалом бытия она не может, поскольку таковым является лицо. Обнаружить ее место в ряду других свойств природы также трудно, поскольку проблематичным оказывается выявить ее самостоятельное содержание. Высший принцип — любовь, а творчество можно рассматривать как ее момент. Кроме того, творческая деятельность непредставима без ума и энергии. Она, следовательно, если и специфицирует, то не первичную реальность. Душа как будто бы занимает некое промежуточное положение и, кажется, логика словно подводит нас к тому выводу, что она представляет собой связующую реальность между лицом, личностью и умом и волей, поскольку содержит в себе моменты того, что связывает. Однако не будем торопиться с окончательными выводами, ведь принцип посредничества онтологически всегда сомнителен. Во всякой посреднической реальности есть главная, трудно устранимая проблема — обоснование ее необходимости. Оказывается, что принцип души необязателен в качестве первоэальности. Но и вовсе отказаться от него тоже вряд ли возможно.

Итак, было предположено, что душа носит промежуточный характер. Однако это не решало проблему, и даже в чем-то ее усложняло. Поэтому следует уточнить, что обнаруженные выше особенности свидетельствуют о ее заместительном характере. Она как бы притязает на онтологический статус лица, претендует на обладание умом и телом. Все это наводит на мысль о том, что душа представляет собой реальность, возникающую на месте падшего (лучше сказать, падающего) лица. Или так: душа — это тоже лицо, но только в его отделенности от Бога. Но прежде чем развить сделанное утверждение оговорим ряд немаловажных моментов.

Начнем с того, что слово «душа» многократно упоминается в Св. Писании, причем так же в той его части, которая повествует о событиях до грехопадения. Вот что говорит Священный текст: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2: 7). Между тем, на основании данного библейского словоупотребления вряд ли можно присвоить душе искомый онтологический статус. Писание нигде не повествует языком твердых выверенных понятий, «жанр» ее высказываний не может противоречить догматическому, но и не должен совпадать с ним, то есть с таким, в котором как раз требуется язык понятий и устойчивость их содержания. Писание вводит в Священную реальность, открывает ее, но не фиксирует точным и законченным терминологическим словоупотреблением. «Душа живая» означает принцип жизни, неуывающего бытия, и дело догматического богословия его терминировать.

То же самое следует сказать и о слове «лицо» (πρόσωπον). Нет оснований полагать, что здесь твердо и окончательно говорится о лице как первоначале бытия с последующим введением еще и понятия души («живой души»). Исходная причина та же: Писание не оперирует понятиями. Эти его слова сами по себе не дают оснований считать их свидетельством в пользу изначального существования души как первичной реальности.

Мы говорили, что душа — это принцип отъединенности о Бога, она тоже лицо, но в ситуации совершившегося и совершаемого греха. Главное отличие лица-личности в модусе души от лица-личности в его первозданности состоит в способности души быть одной. Даже не в способности, а в самой возможности желания быть самой по себе. Лицо в своей чистоте и первозданности не может быть одно, поскольку оно узнает о себе в другом и через другое. У лица таков способ бытия — оно даже помыслить не может, чтобы побыть наедине с собой. Личность в модусе души появляется как раз тогда, когда оказывается способной заглянуть в саму себя, то есть так, как если бы она была причиной самой себя. Но это и есть ситуация грехопадения и онтологической неполноты. Ангел же всегда славословит Господа, непрерывно Ему предстоит, а, значит, непрерывно бытийствует как лицо.

В связи со сказанным можно и нужно сделать уточнение: нет никакой ошибки или, лучше сказать, терминологической неточности в том, что человек столь часто и привычно именуется душой. Ведь после грехопадения он бытийствует прежде всего как душа и в той или иной степени отдален грехом от Бога. В подлинном отношении человек стремится преодолеть одиночество своей души, дабы стать лицом, личностью, превзойти свою *душевность*. Необходимо подчеркнуть, жизнь под знаком души состоит в мнении (в самомнении!) будто я-душа есть сама по себе, будто я-душа может в самой себе черпать бытийственные ресурсы. В то же время я-лицо начинает быть лишь тогда, когда осознает, что не может существовать само по себе, что его (мое) бытие в другом. Думается, именно об этом призыв Священного Писания совлечься ветхого человека (см. Кол. 3,9), о том, чтобы быть не просто в новом, но и в другом. Мы действительно души, но душевное, ветхое в себе должны превозмочь, дабы обрести личностное обновленное бытие.

Трактовка понятия души, которую мы предложили, позволяет прояснить еще один немаловажный момент. Не раз говорилось, что бытие лица, ипостаси обуславливается другим лицом или ипостасью, что ставит личностное бытие в прямую зависимость от другого такого бытия. Получается, что если по тем или иным причинам из горизонта моего сознания выпадают иное лицо, то вместе с ним я теряю и свое: нет другого лица — нет и меня (меня-лица). Однако эта ситуация странна прежде всего тем, что не дает увидеть путь человека к полноте личности, путь возрастания, преодоления, эпизоды падений и т. п. Кем является человек, в качестве кого бытийствует, когда он грешит? Состояние греха, уязвляет личностное бытие, делает его некоторой недоличностью. Борьба, превозмогание указывают на сложный путь человека к полноте и противостоят в определенном смысле завершенному пониманию природы лица, противостоят фиксированности ситуации «либо — либо»: либо лицо, либо — нет, либо бытийствуешь, либо — нет. Здесь-то и приходит на помощь понятие души. Становится яснее ее место. Лицо образует совершенную полноту бытия, его цель, вершину, тогда как душа это такой модус бытия, в котором оно не вполне достигнуто. Попробуем выразиться так: душою бытийствует лицо, ипостась, когда не удерживается или не дотягивается до своей полноты. Душевное существование — это момент бытия как бы с собой, когда я-лицо есть не исключительно потому, что есть другое я-лицо, но мое я-лицо еще

нет-нет, но все же мнит о своем самобытии какабсолютно самодостаточном, не нуждающемся в другом лице, когда силы человеческой природы хотя бы чуть-чуть разобщены, не слиты в единой точке предстояния.

Осталось еще раз подчеркнуть невозможность приписать ангелу наличие души. Теперь это стало ясно еще более отчетливо. Святой чистый ангел — суть состоявшееся и завершенное личностное бытие. Оно уже не может сорваться, согрешить, соблазниться, в нем, таким образом, не обнаружить неполноту. Природа ангела не оставляет места зазору, из-за которого его лицо могло бы получить иной модус существования. Мы не говорим о его статичности, поскольку лицо всегда нечто обретает, растет в любви, даруемой другим лицом. Но это всегда путь возрастания, а не потерь, каковым является лицо, впускающее в себя мотивы души, или вовсе ею замещаемое. Можно уверенно констатировать, что душа не существует как особая реальность наряду с лицом ни как посредник, ни как одно из его свойств. По отношению к человеку говорить о душе можно лишь в особом смысле, а уж применительно к ангельскому миру это понятие и вовсе неприложимо.

ЛИТЕРАТУРА

1. Священное Писание Ветхого Завета. — Книга Бытия.
2. Septuaginta, 1979. — DeutscheBibelgesellschaft. Stuttgart. Genesis.

О ДЕЙСТВИИ ФАСЦИНАЦИИ В МОЛИТВАХ ХРИСТИАНСКОГО ЭКЗОРЦИЗМА*

Статья посвящена действию фасцинации в молитвах экзорцизма Римско-католической церкви. Мы рассматриваем молитвенные тексты, представленные в чине изгнания бесов из «Rituale Romanum» 1614 г., который в настоящее время разрешено использовать в Церкви наравне с новым чином 1999 г. «De exorcismis et supplicationibus quibusdam». Существует гипотеза, что обряд изгнания бесов оказывает на одержимого такое же воздействие, как и гипноз. В данной статье мы полагаем, что эффект освобождения от демонической одержимости достигается за счет фасцинации, присутствующей в молитвах экзорцизма. Здесь нужно обратить особое внимание на ритмические повторы, которые несут фасцинацию. Непрерывные ритмические повторы затормаживают и спутывают мышление, в результате чего достигается гипнотический эффект и как следствие освобождение одержимого от прежних раздражителей.

Ключевые слова: фасцинация, экзорцизм, Римско-католическая церковь, молитва, Rituale Romanum, гипноз, ритмические повторы.

L. V. Orlova

About fascination in the Christian exorcism prayers

The article dedicated to a fascination in the Roman Catholic exorcism prayers. We consider prayers from exorcism rite «Rituale Romanum» (1614) is used in Church as well as a new exorcism rite «De exorcismis et supplicationibus quibusdam» (1999). There is a hypothesis that the exorcism rite affects obsessed like a hypnoses. We suppose that fascination in the exorcism prayers help obsessed to be free from demonic dependence. It needs to pay special attention to rhythmic repetitions — its carry the fascination. The continuous rhythmic repetitions brake and confuse the obsessed thinking. That is why the hypnoses effect is done and the obsessed is free from previous stimulus.

Keywords: fascination, exorcism, Roman Catholic Church, pray, Rituale Romanum, hypnoses, rhythmic repetitions.

* Орлова Лидия Владимировна — аспирантка Учебно-научного центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета, ЗАО «Редакция «Независимой газеты», обозреватель отдела «Интернет» (НГ-Online), lidia.v.treiman@gmail.com.

Швейцарский историк медицины Г. Элленбергер предположил, что обряд христианского экзорцизма оказывает на одержимого такое же воздействие, как и гипноз. Он положил практику изгнания бесов в основу традиционной динамической психиатрии. Тезис Г. Элленбергера нельзя считать безосновательным, поскольку симптомы демонической одержимости идентичны проявлениям многих психических расстройств, например, истерии и шизофрении. Мы полагаем, что ожидаемый эффект — освобождение одержимого от злых духов — может достигаться за счет фасцинации, имеющей место в текстах молитв экзорцизма.

Понятие фасцинации в переводе с латинского означает зачаровывать, околдовывать, завораживать и представляет собой качество формы, в которой сообщается информация, но не сама информация [4, с. 38]. Фасцинация может быть связана с ритмом, с повторениями, которые обладают завораживающим характером, и могут быть представлены ключевыми словами и словами, значимыми для получателя сообщения. Ю. В. Кнорозов отмечал, что сигнал не только передает некую команду, но является физическим раздражителем [3, с. 331]. Так, ритмические повторы приводят к затормаживанию, за счет этого достигается эффект гипноза.

В. М. Бехтерев отмечал, что внушение — это прививание к психической сфере человека, помимо его «я», идей, чувств, эмоций и других психофизических состояний [1, с. 25–26]. Что касается гипнотических внушений — их сущность заключается в состоянии пассивности загипнотизированного человека, что позволяет вводить внушение в подсознание [1, с. 35–36]. Но внушение можно ввести и при состоянии бодрствования человека и при наличии воли.

Понятие экзорцизм происходит от греческого глагола ἐξορκίζω — заклинать и означает религиозный обряд изгнания злых духов и из одержимого ими человека посредством чтения специальных молитв и совершения определенных действий. Практика экзорцизма достигла расцвета в Римско-католической церкви и оказала влияние на аналогичную практику в восточном христианстве (чин изгнания злых духов в «Евхологионе», или «Большом требнике» митрополита Петра Могилы). В 1614 г. при Папе Римском Павле V был издан «Rituale Romanum» (RR), в котором содержался первый унифицированный чин экзорцизма. В результате литургической реформы II Ватиканского Собора чин экзорцизма был пересмотрен и преобразован в новый документ «De exorcismis et supplicationibus quibusdam» (DESQ). Старый чин из RR разрешалось использовать только с согласия правящего епископа, однако эти ограничения продлились до конца 2011 г., с тех пор чин из RR 1614 г. может быть использован священником-экзорцистом наравне с DESQ.

Чин экзорцизма из RR состоит из трех разделов: «De exorcizandis obsessis a daemonio» («Об изгнании демонов из одержимых»), «Ritus exorcizandi obsesses a daemonio» («Обряд изгнания демона из одержимого»), «Exorcismus in satanam et angelos apostaticos» («Изгнание сатаны и мятежных ангелов»). В первом разделе представлены рекомендации священнику-экзорцисту о проведении обряда, различении истинно одержимых и психически больных. Второй раздел содержит собственно чинопоследование обряда изгнания бесов, а третий раздел включает экзорцизм, который совершает епископ.

Рассмотрим структуру чина:

- начальный антифон;
- молитва «Отче наш»;
- Пс 53;
- молитвенный диалог;
- молитва-просьба Богу избавить одержимого от дьявола;
- повеление дьяволу оставить одержимого;
- евангельские чтения (Ин 1: 1–14; Мк 16: 15–18; Лк 10: 17–20; Лк 11: 14–22);
- молитвенный диалог;
- молитва-просьба Богу дать экзорцисту силу изгнать дьявола из одержимого;
- молитвенный диалог;
- молитва-просьба Богу оказать экзорцисту необходимую помощь для изгнания дьявола из одержимого;
- первая молитва экзорцизма, разделенная на две части молитвенным диалогом;
- вторая молитва экзорцизма, разделенная на две части молитвенным диалогом;
- третья молитва экзорцизма;
- евангельская песнь «Магнификат», завершающаяся малым славословием;
- евангельская песнь «Бенедиктус», завершающаяся малым славословием;
- Афанасьевский символ веры;
- Пс 90, 67, 69, 53, 117, 34, 30, 21, 3, 10, 12, завершающиеся малым славословием;
- молитва по освобождению.

Также чин содержит ряд рубрик, объясняющих экзорцисту его дальнейшие действия.

В начале обряда экзорцизма священнослужителю предписывается исповедоваться или, как минимум, иметь в своем сердце стойкое отвращение ко грехам. Также экзорцисту рекомендуется отслужить мессу. Рубрикой регулируется облачение священнослужителя: стихарь и стола фиолетового цвета (аналог епитрахили в восточной христианской традиции), который символизирует покаяние. При обряде изгнания бесов могут присутствовать свидетели. Это необходимо в тех случаях, когда одержимый ведет себя буйно. Требование также актуально, если бес изгоняется из женщины. Осенив присутствующих крестным знаменем, экзорцист коленопреклоненно читает литанию всем святым (католическая молитва, состоящая из воззваний к Богу, Богородице или святым), исключая прошения. Молитва завершается антифоном, затем тайно читается «Отче наш», за исключением слов «и не введи нас во искушение, но избавь нас от лукавого». Далее читают Пс 53 «Боже! Именем Твоим спаси меня и силою Твоею суди меня», после чего совершается молитвенный диалог экзорциста с присутствующими, в котором у Бога испрашивается помощь для одержимого. Евангельские чтения, за исключением Ин 1: 1–14 (Пролог Евангелия от Иоанна), повествуют об изгнании злых духов.

Молитвы экзорцизма, как и другие молитвенные тексты, содержат следующие смысловые части:

- призыв;
- обращение;
- предъявление нужды;
- прошение;
- заключение, которое обычно выражается формой «аминь» [2, с. 151].

Формулы молитв, которые составляют чин экзорцизма 1614 г., можно разделить на три типа. Первый — просительные, в них у Бога испрашивается милость освобождения одержимого от уз дьявола. Второй тип — повелительные молитвы, которые адресованы непосредственно злему духу. Их отличительная особенность — повеление дьяволу оставить тело одержимого во имя Господа. Такие формулы выражены глаголом *praecipio* — приказываю. Третий тип составляют собственно императивные формулы экзорцизма — приказы злему духу покинуть одержимого. Они выражаются глаголами *exorcizo*, *adjuro* — заклинаю. Мы будем анализировать именно императивные формулы. Важно отметить, что призывание Бога в молитве оказывает персонализирующее воздействие и становится своеобразным путем для нисхождения благодати на человека [2, с. 147–151].

Все три типа молитвенных формул изобилуют аллюзиями на борьбу Бога с дьяволом в истории спасения и полны отсылками к новозаветным текстам. В данных молитвах упоминается низвержение дьявола в геенну огненную; зверь, разоряющий виноградник Господа. Дьявол называется змием и сравнивается с египетским фараоном, который отказывался отпустить из Египта народ Израиля. Бесу напоминаются воплощение Иисуса Христа, Его страдания, воскресение, вознесение, сошествие Святого Духа, второе пришествие. Подобные аллюзии и отсылки на библейские тексты играют, на наш взгляд, немаловажную роль в обряде экзорцизма, поскольку внушают доверие: это канонические тексты, повествующие о победе Бога над дьяволом. Также положительное воздействие на одержимого оказывает, по нашему убеждению, фасцинация в формулах экзорцизма, а точнее тесно связанный с ней семантический ритм.

Теперь рассмотрим первую молитву экзорцизма.

Exorcizo te, immundissime spiritus, omnis incursio adversarii, omne phantasma, omnis legio, in nomine Domini nostri + Jesu Christi eradicare, et effugare ab hoc plasmate Dei. + Ipse tibi **imperat**, qui te de supernis caelorum in inferiora terrae demergi praecipit. Ipse tibi **imperat**, qui mari, ventis, et tempestatibus impersvit. **Audi** ergo, et time, satana, inimice fidei, hostis generis humani, mortis adductor, vitae raptor, justitiae declinator, malorum radix, fomes vitiorum, seductor hominum, proditor gentium, incitator invidiae, origo dolorum: quid stas, et resistis, cum scias.

Заклинаю тебя, нечистый дух, всяческая вражья сила, всяческий призрак, всяческий легион во имя Господа нашего + Иисуса Христа, да будешь искоренен и беги из этого Божия творения. + Сие тебе **повелевает** Тот, Кто повелел тебе низвергнуться с высших небес в преисподнюю земли. Сие **повелевает** тебе Тот, Который правит морем, ветрами и бурями. Итак, слушай и трепещи, Сатана, неприятель веры, враг рода человеческого, привноситель смерти, похититель жизни, нарушитель справедливости, корень зол, поджигатель пороков, совратитель людей, предатель народов,

<p>Christum Dominum vias tuas perdere? Illum metue, qui in Isaac immolatus est, in Ioseph venundatus, in signo occisus, in homine crucifixus, deinde inferni triumphator fuit. (Sequentes cruce fiant in fronte obsessi). Recede ergo in nomine Pa+tris et Fi+lii, et Spiritus+Sancti: da locum Spiritui Sancto, per hoc signum sanctae + Cruci Jesu Christi Domini nostri: Qui cum Patre et eodem Spiritu Sancto vivit et regnat Deus, Per omnia saecula saeculorum. Et cum spiritu tuo. Amen.</p>	<p>возбудитель зависти, источник происхождения зависти, причина разногласия, возбудитель скорбей. Почему ты стоишь и сопротивляешься, когда знаешь, что Господь Иисус Христос сокрушит твою силу? Убойся Его, принесенного в жертву в Исааке, проданного в Иосифе, умерщвленного в агнце, распятого в человеке, а затем Он был триумфатором над адом. (Следующие крестные знамения совершаются на лбу одержимого). Итак, изыди во имя От+ца, и Сы+на, и Святого+Духа, уступи место Святому Духу, чрез это знамение святого креста + Иисуса Христа, Господа нашего, Который с Отцом и Святым Духом живет и царствует, Бог во веки веков. Аминь.</p>
--	---

Как мы видим, данная молитва экзорцизма носит императивный характер, который выражается в глагольных формулах «заклинаю тебя», «да будешь искоренен», «тебе повелевает», «слушай и трепещи», «убойся Его», «изыди».

Для того чтобы выявить семантический ритм в данной молитве, разделим ее текст на семантические отрывки: первый от слов «exorcizo te» до слов «ipse tibi imperat», второй — от «ipse tibi imperat» до «audi ergo», третий — от «audi ergo» до «recede ergo», четвертый — от «recede ergo» до «amen». Обозначим семантическими символами предикаты и субъекты высказываний [4, с. 48]: Ex (Exorcizo), Imp (Imperat), Aud (Audio), D (Dominus), S (Satan). Получаем следующие формулы высказываний:

Ex (S, D)
 Imp (S, D)
 Imp (S, D)
 Aud (S, D)
 Ex (S, D)

Обозначим первые три формулы и последнюю как сильные — р, четвертую формулу отметим как слабую — q. Таким образом, получаем следующее ритмическое чередование:

р рр q р.

Для наглядности объединим повторяющиеся формулы и получаем ритмическое чередование

рqr.

Рассмотрим вторую молитву экзорцизма.

<p>Adjuro te, serpens antique, per iudicem vivorum et mortuorum, per factorem tuum, per factorem mundi, per eum, qui habet potestatem mittendi te in gehennam, ut ab hoc famulo Dei (N), ad Ecclesiae sinum recurrit, cum metu, et exercitu furoris tui</p>	<p>Я заклинаю тебя, древний змий, Судией живых и мертвых, Создателем твоим, Создателем мира, Тем, Кто имеет власть сослать тебя в ад, чтобы ты из этого раба Божия (имя) [из этой рабы Божией (имя)], возвращающегося (-йся) в лоно</p>
--	--

festinus discedas. **Adjuro** te iterum + (in fronte) non mea infirmitate, sed virtute Spiritus Sancti, ut ex eas ab hoc famulo Dei (N), quem omnipotens Deus ad imaginem suam fecit. Cede igitur, cede non mihi, sed ministro Christi. Illius enim te **urget potestas**, qui te Cruci suae subjugavit. Illius brachium contremisce, qui devictis gemitibus inferni, animas ad lucem perduxit. Sit tibi terror corpus hominis + (in pectore), sit tibi formido imago Dei + (in fronte). Non resistas, nec moreris discedere ab homine isto, quoniam complacuit Christo in homine habitare. Et ne contemnendum putes, dum me peccatorem nimis esse cognoscis. **Imperat** tibi Deus. + **Imperat** tibi majestas Christi + **Imperat** tibi Deus Pater +, **imperat** tibi Deus Filius, + **imperat** tibi Deus Spiritus Sanctus. + **Imperat** tibi sacramentum Crucis. + **Imperat** tibi fides sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, et ceterorum Sanctorum. + **Imperat** tibi Martyrum sanguis, **Imperat** tibi contentia Confessorum. + **Imperat** tibi pia Sanctorum et Sanctarum omnium intercessio, + **Imperat** tibi christianae fidei mysteriorum virtus. + **Exi** ergo, transgressor. **Exi**, seducor, plene omni dolo et fallacia, virtutis inimice, innocentium persecutor. Da locum, dirissime, da locum, impiissime, da locum Christo, in quo nihil investi de operibus tuis: qui te spoliavit, qui regnum tuum destruxit, qui te victum ligavit, et vasa tua diripuit: qui te projecit in tenebras exteriores, ubi tibi cum ministris tuis erit praeparatus interitus. Sed quid truculente reniteris? Quid temerarie detrectas? Reus es omnipotenti Deo, cujus statuta transgressus es. Reus es Filio ejus Jesu Christo Domino nostro, quem tentare ausus es, et crucifigere praesumpsisti. Reus es humano generi, cui tuis persuasionibus mortis venenum propinasti. **Adjuro** ergo te, draco nequissime, in nomine Agni + immaculati, qui ambulavit super aspidem et basiliscum, qui conculcavit leonem et draconem, ut discedas ab hoc homine + (fiat signum crucis in fronte), discedas ab Ecclesia Dei + (fiat signum crucis super circumstantes): contremisce, et effuge,

Церкви, со страхом и трепетом вышел. Я **заклинаю** тебя снова + (на лбу) не своею немощью, но силою Духа Святого, чтобы ты вышел из этого раба Божьего, которого Всемогущий Господь создал по Своему образу; покорись же не мне, но служителю Христову. Ибо на тебя **давит власть** Того, Кто подчинил тебя кресту Своему. Трепещи пред мышцею Его, которая ведет к свету души, испытывавшие стенания ада. Да убоишься ты тела человеческого + (на груди), да ужаснешься образа Божьего + (на лбу). Ни сопротивляйся, ни замедли бежать из этого человека, потому что благоугодно Христу обитать в человеке. И да не сочтешь меня презренным, если знаешь, что я великий грешник. **Повелевает** тебе Бог. + **Повелевает** тебе Величество Христово. + **Повелевает** тебе Бог Отец. + **Повелевает** тебе Бог Сын. + **Повелевает** тебе Бог Дух Святой. + **Повелевает** тебе таинство святого креста. + **Повелевает** тебе вера святых апостолов Петра и Павла и прочих святых. + **Повелевает** тебе кровь мучеников. **Повелевает** тебе стойкость исповедников. + **Повелевает** тебе благое предстательство святых музеев и жен. + **Повелевает** тебе сила тайн христианской веры. + Итак, **изыди**, преступник. **Изыди**, соблазнитель, полный лукавства и лжи, враг добродетели, преследователь невинных, уступи место, проклятейший, уступи место, нечестивейший, уступи место Христу, в Котором ничего не обретается из дел твоих, Который поверг тебя, Который разрушил твоё царство, Который связал тебя, побежденного, и разбил сосуды твои, Который заключил тебя во тьму внешнюю, где для тебя и твоих служителей уготована гибель. Но зачем ты резко сопротивляешься? Зачем легкомысленного уворачиваешься? Повинен ты перед Всемогущем Господом, чьи установления ты нарушил. Повинен ты перед Иисусом Христом, Сыном Божиим, Которого ты дерзнул искушать и посмел распять. Повинен ты перед человеческим родом, которому ты увещаниями своими дал испить яду. Итак, я **повелеваю** тебе,

<p>invocato nomine Domini illius, quem inferi tremunt: cui Virtutes caelorum, et Potestates, et Dominationes subjectae sunt: quem Cherubim et Serpahim indefessis vocibus laudant, dicentes: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth. Imperat tibi Verbum + caro factum. Imperat tibi natus ex Virgine. Imperat tibi Jesus + Nazarenus, qui te, cum discipulos ejus contemneres, elisum atque prostratum exire praecepit ab homine: quo praesente, cum te ab homine serparasset, nec porcorum gregem ingredi praesumebas. Recede ergo nunc adjuratus in nomine ejus + ab homine, quem ipse plasmavit. Durum est tibi velle resistere. + Durum est tibi contra stimulum calcitrare, Quia quanto tardius exis, tanto magis tibi supplicium crescit, quia non homines contemnis, sed illum, qui dominatur vivorum et mortuorum, qui venturus est judicare vivos et mortuos, et saeculum per ignem. Amen.</p>	<p>окаяннейший змий, во имя Агнца + Непорочного, Который пограл аспида и василиска, льва и дракона, да выйдешь ты из этого человека + (крестное знамение на лбу), выйдешь из Церкви Божией + (крестное знамение над стоящими вокруг). Трепещи и беги при призвании имени Господа, от Которого трепещет ад, Которому подчинены силы небесные, господства и власти, и Которого непрестанно голосами славят херувимы и серафимы, взывающие: «Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф!». Повелевает тебе Слово, + ставшее плотью. Повелевает тебе тебе Девой Рожденный. Повелевает тебе Иисус + Назарянин, Который, когда ты посмеялся над Его учениками, повелел тебе, разбитому и поверженному, покинуть тело человека и, когда Он отделил тебя из этого тела, в присутствии Его ты не посмел никуда войти, кроме как в стадо свиней. Итак, изыди теперь ты, заклинаемый во имя Его, + из человека, которого Он сотворил. Тяжко тебе противиться рожну. + Тяжко тебе идти против рожна. И чем медленнее ты будешь выходить, тем сильнее будет наказание, поскольку ты оказываешь пренебрежение не человеку, но Господу живых и мертвых, Грядущему судить живых и мертвых, и мир огнем. Аминь</p>
--	--

Для анализа второй и самой пространной молитвы экзорцизма обозначим семантическими символами новые предикат и субъект: Pot (Urget potestas и т. п.), E (Ecclesia). Получаем следующие формулы высказывания:

- Ex (S, D)
- Ex (S, D)
- Pot (S, D)
- Imp (S, D)
- Imp (S, D)
- Imp (S, D)
- Imp (S, D)
- Imp (S, D)
- Imp (S, D)
- Imp (S, E)
- Imp (S, E)
- Imp (S, E)
- Imp (S, E)

Imp (S, E)
Ex (S)
Ex (S) => Ex (D)
Ex (S, D)
Imp (S, D)
Imp (S, D)
Imp (S, D)
Ex (S, D)

Все формулы, кроме третьей, можно обозначить как сильные. Многократное повторение сильных формул в данном случае напоминает барабанную дробь и является сильным раздражителем. Однако обратим особое внимание на повторение формул с предикатом *imperat*. В третьей смысловой части данной молитвы экзорцизма мы видим одиннадцать повторений фраз с таким предикатом. Подобная повторяемость (в частности, ударений) и краткость самих фраз усиливает ритм и, как следствие, действие фасцинации в данной молитве. Кроме того, непрерывные ритмические повторы затормаживают и спутывают мышление, в результате достигается гипнотический эффект [3, с. 331]. Таким образом, благодаря раздражительному воздействию сигнала фасцинации человек (одержимый), освобождается от прежних раздражителей (демонической одержимости), ранее принятая информация полностью или частично стирается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бехтерев В. М. Гипноз и внушение: Избранные статьи. — СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2013. — 224 с.
2. Василюк Ф. Е. Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования). — М.: Смысл, 2005. — 191 с.
3. Кнорозов Ю. В. К вопросу о классификации сигнализации // Основные проблемы африканистики. Этнография. История. Филология. — М.: Издательство «Наука», главная редакция восточной литературы, 1973. — С. 324–334.
4. Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Некоторые замечания к психологии молитвы: когнитивный аспект // Московский психотерапевтический журнал, № 1. — 1998. — С. 31–55.
5. Элленбергер Г. Ф. Открытие бессознательного. — Ч. 1. — СПб.: Академический проект, 2001. — 560 с.
6. *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi. Jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate SSMI D. N. Pii Papae XI. Ad normam codis juris canonici accommodatum edition juxta typicam Vaticanam.* — p. 326–347.

**ЦЕРКОВЬ, ОБЩЕСТВО И ВЛАСТЬ
ПРИ СВЯТЕЙШЕМ ПАТРИАРХЕ МОСКОВСКОМ
И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛЕ (ГУНДЯЕВЕ) В 2013–2015 гг.
(ОСНОВНЫЕ ВЕХИ РАЗВИТИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ).**

Настоящая статья посвящена рассмотрению основных вех развития взаимоотношений Русской Православной Церкви и современного Российского государства. Анализируются действия священноначалия Московской Патриархии на Украине, его стремление к более тесному «сотрудничеству» со светскими властями, а также церковные ответы на общественно-политические вызовы современности и политика организационного укрепления церковных институтов, проводимая Патриархом Кириллом в последние годы.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Украинская Православная Церковь Московского Патриархата, современная Россия, церковно-государственные отношения, «сотрудничество», Собор, Патриарх Кирилл, В. В. Путин.

*S. L. Firsov
Church, Society and Government
at the time of Patriarch Kirill (Gunfyaev) in 2013–2015
(the main milestones in Church-State Relations)*

The article is dedicated to the study of the main milestones in relations between Russian Orthodox Church and modern Russian state. Analyzed are activities of the hierarchy of Moscow Patriarchate in Ukraine and its aspiration for closer «coworking» with secular authorities, and also Church answers to social and political challenges of modern time, as well as the policy of organizational strengthening of Church institutions pursued by Patriarch Kirill in recent years.

Keywords: Russian Orthodox Church, Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, modern Russia, Church-State Relations, «coworking», Council, Patriarch Kirill, V. V. Putin.

* Фирсов Сергей Львович — доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, кафедра философии религии и религиоведения; sfirsofff@mail.ru.

Новейший период в истории Русской Православной Церкви — время служения Святейшего Патриарха Кирилла (Гундяева) — вполне может оцениваться как *новая эпоха церковной жизни*, время социально-политических вызовов и соблазнов, связанных в первую очередь со стремлением священноначалия всемерно укреплять отношения с государственной элитой страны и, одновременно, не допускать ее вмешательства во внутрицерковные дела.

Сказанное, впрочем, может вызвать некоторое недоумение: а разве в предшествующий период, в годы управления РПЦ Патриархом Алексием II (Ридигером), было по-иному?

Недоумение легко объяснить. Во-первых, Патриарх Алексей II начинал свое первосвятительское служение в совершенно иное время, воспринимаясь и в светском, и в церковном обществе как *воссоздатель* тотально разрушенной за советский период церковной жизни, как первый в России/СССР независимый от государственного давления православный первоиерарх. Во-вторых, в годы Патриарха Алексия II, особенно в последний период его жизни, все более и более очевидным становилась задача структурных изменений в самой Московской Патриархии, ощущалась насущность проведения реформ, которые могли бы помочь максимально мобилизовать церковные силы в условиях укреплявшегося год от года секуляризма. Укрепить влияние Церкви на социальную жизнь России, одновременно организационно укрепив и саму Церковь, я полагаю, было первостепенной задачей Патриарха Кирилла.

О том, что перемены в жизни Церкви произойдут, внимательные современники могли понять из выступления Кирилла (тогда еще митрополита и председателя ОВЦС), показанного российскому зрителю по центральному телевидению уже 9 декабря 2008 г. Владыка произнес свое слово в память почившего Патриарха, подчеркнув: «Бывает так, что иногда Господь некоторое время [Церкви] дает некое испытание, когда во главе ее стоит человек престарелый и практически уже неспособный к управлению. Это очень трудное время для Церкви. Святейший Патриарх ушел, оградив нашу Церковь от этого трудного времени» [23].

Как видим, было откровенно заявлено, что в последние годы Алексей II неудовлетворительно справлялся с решением задач церковного управления. Следовательно, указывалось на то, что упущенное следует наверстать и исправить. О том, как это происходило, и в чем новый предстоятель полагал ключ к успеху, как налаживал церковно-государственные отношения, показали первые годы его управления Церковью. Об этом мне уже приходилось говорить [См.: 38, 39]. В данном случае речь пойдет о церковном строительстве, церковной жизни и церковно-государственных отношениях, развивавшихся в течение последних двух — двух с половиной лет служения Патриарха Кирилла.

То было чрезвычайно непростое время — и для РПЦ, и для Российского государства, что во многом и обусловило специфику церковной политики 2013–2015 гг. Прежде всего, разумеется, необходимо вспомнить о так называемом «украинском вопросе», который не будет ошибкой назвать наиболее важным для Русской Церкви как крупнейшей православной Поместной Церкви.

2013 год был для Русской Православной Церкви юбилейным — тогда отмечалось 1025-летие Крещения Руси, которое стало не только религиозным,

но и государственным праздником в трех славянских странах: России, Украине и Белоруссии. Торжества проходили в Москве, Киеве и Минске и носили официальный характер. На приеме, по случаю организованном Московской Патриархией 24 июля 2014 г., было оглашено и поздравление В. В. Путина [21, с. 9]. «Для российской государственности, для нашего национального самосознания, — отмечалось в поздравлении, — православие стало духовной опорой, повязало крепкими родственными узами Россию, Украину и Беларусь» [21, с. 18]. На следующий день Президент встретился с Патриархом Кириллом и его гостями; тогда же, вечером, на Красной площади состоялся концерт. Безусловно, торжество вышло за пределы Церкви и отмечалось как государственный праздник, призванный показать важность Крещения Руси в общей истории страны.

Празднование продолжилось 27 июля в столице Украины, где состоялось заседание Св. Синода РПЦ и встреча с Президентом Украины. 28 июля, в день памяти святого князя Владимира прошло торжественное богослужение в Успенской Киево-Печерской лавре, после чего гости, опять на поезде, отбыли в Минск. 29 июля, на Минском Замнище в присутствии 50 тысяч верующих состоялось торжественное богослужение. Президент Белоруссии встретился с высокими гостями. [21, с. 11–17].

С тех пор и до сего дня Патриарх Кирилл более не посещал Украину, и причиной тому стало кардинальное изменение политической ситуации в этой стране. Осенью 2013 г. в Киеве начались антиправительственные выступления, к концу декабря достигшие исключительного накала. Организовался Майдан, противостояние официальных органов правопорядка и протестующих привело к жертвам. Священноначалие РПЦ довольно быстро отреагировало на происходившие события: 25–26 декабря 2013 г. Св. Синод обнародовал свое заявление, в котором говорилось о молитве в пользу мира на земле Украины. [16, с. 19].

Два месяца спустя «к полноте Русской Православной Церкви в связи с событиями на Украине» обратился и лично Патриарх Кирилл, в своем послании указавший, что вся «наша многонациональная Церковь» молится о мире на Украине и о прекращении гражданской распри» [40, с. 18]. Ближайшее будущее показало, что призыв оказался не услышанным. Одной из причин этого было и то обстоятельство, что митрополит Киевский Владимир (Сабодан) тяжело болел и фактически не участвовал в церковном управлении. В один из самых переломных моментов новейшей украинской истории, 24 февраля 2014 г., Св. Синод УПЦ МП был вынужден провести внеочередное заседание, на котором избрал исполняющим обязанности предстоятеля Украинской Церкви — Местоблюстителем Киевской кафедры — митрополита Черновицкого и Буковинского Онуфрия (Березовского) [40, с. 19].

Помимо решения важного организационного вопроса, Св. Синод УПЦ МП составил ответ на обращение к нему УПЦ Киевского Патриархата. В обращении сторонников этой религиозной организации, возглавляемой так называемым «Патриархом Киевским и всея Руси-Украины» Филаретом (Денисенко), говорилось о необходимости безотлагательного преодоления разделения Православной Церкви на Украине [31]. В сложившихся условиях члены Св. Синода УПЦ МП приняли решение создать комиссию для диалога,

причем не только с представителями УПЦ КП, но и с УАПЦ — как и УПЦ КП канонически непризнанной Поместными Православными Церквями религиозной организацией, существующей на территории Украины и окормляющей украинскую диаспору Северной Америки и Западной Европы. Комиссию для диалога возглавил архиепископ (ныне митрополит) Митрофан (Юрчук) [35, 34].

В связи со сказанным не будет лишним отметить, что по состоянию на начало 2015 г. к УПЦ КП относят себя 44% украинцев, а 21% населения назвали себя верующими УПЦ МП. Согласно данным, обнародованным Государственным комитетом Украины по делам национальностей и религий, по состоянию на 1.01.2010 г. на Украине УПЦ КП имеет 4281 приход, а УПЦ МП — более 11000 приходов, объединенных в 32 епархии. При этом, согласно данным УАПЦ, на 2001 г. она имела 11 епархий, 561 приход и 404 священнослужителя. Более 80% прихожан приходились на три области Западной Украины — Львовскую, Ивано-Франковскую и Тернопольскую.

Не желая форсировать события, украинские иерархи, входящие в юрисдикцию Московской Патриархии, попытались ответить максимально объективно, заострив внимание на том, что *«лечение раны раскола требует взвешенных и продуманных решений, которые не могут приниматься в спешке во время общественного напряжения»* [40, с. 19]. Последующие события продемонстрировали, впрочем, что до гражданского примирения на Украине чрезвычайно далеко, и Православная Церковь, к сожалению, не может играть роль авторитетного «примирителя». Кроме того, политические события, происходившие на Украине осенью-зимой 2013–2014 гг., оказали глобальное влияние на общество в целом.

В сложившихся условиях, 19 марта 2014 г. Св. Синод РПЦ опубликовал новое заявление, в котором, с горечью указав на увеличение беспорядков и кровопролитие, утверждалось, что Церковь не может отождествлять себя с какой-либо одной точкой зрения и возвышается над разногласиями. Иерархи акцентировали внимание на том, что на Украине существует лишь *единственная сила*, способная примирить конфронтирующих между собой людей [16, с. 2–3]. С формальной точки зрения, Св. Синод РПЦ лишь констатировал очевидный факт: канонической Церковью на Украине была только УПЦ МП. Всячески подчеркивая, что юрисдикция РПЦ не ограничивается территорией России, синодалы последовательно демонстрировали свою «аполитичность».

Примером этого стало неучастие Патриарха Кирилла в торжественном заседании, проходившем в Большом Кремлевском дворце 18 марта 2014 г. по случаю присоединения Крыма к России. Понятно, что сразу же появились версии, объясняющие отсутствие председателя РПЦ в Кремле. Характерно, что тогда же протоиерей Андрей Кураев откровенно заявил: «В данном случае вся ситуация вокруг Крыма для РПЦ — это прямые потери. Приобретений никаких нет — потому что Крым и так епархия РПЦ, а вот потери могут быть очень серьезные. По всей Украине на волне антирусских настроений люди могут начать хлопать дверями и уходить в другие конфессии» [Цит по: 42]. Конечно, рассуждения о силе хлопающей двери и возможному уходу верующих в иные церковные юрисдикции не должны восприниматься излишне серьезно. И все же. Отец Андрей озвучил те страхи, которые одолевали руко-

водство Московской Патриархии, начиная с поздней осени 2013 г. Некоторые западные аналитики (например, французский политолог А. Тенк) писали даже о том, что Патриарх Московский не может быть посредником «на восточной границе» России [33]. Мнение А. Тенка интересно прежде всего с психологической точки зрения: он оценивает Святейшего не как архипастыря, а как российского политика. Мотивация предстоятеля РПЦ не принимается в расчет и не рассматривается. А между тем украинский вопрос для него — один из приоритетных. В своем докладе на епархиальном собрании Москвы в 2014 г. Патриарх Кирилл даже изменил структуру собственного выступления, начав его с оценки событий на Украине [13].

Действительно, в жизни УПЦ МП в 2014 г. произошли серьезные изменения. В марте 2014 г., определением Св. Синода, в его состав был введен митрополит Онуфрий (Березовский), которому тогда же определили и первое, среди синодалов, место [20, с. 8]. Спустя три с половиной месяца, 5 июля 2014 г. скончался митрополит Владимир (Сабодан). Патриарх Кирилл, как известно, на его похоронах не присутствовал — его представлял председатель ОВЦС митрополит Иларион (Алфеев). Святейший вынужден был ограничиться соболезнованиями. Свои соболезнования направил Синоду УПЦ МП и Президент России В. В. Путин [2, с. 47].

Спустя месяц после похорон митрополита Владимира, 13 августа 2014 г., состоялся Собор епископов УПЦ МП, на котором, после двух туров голосования, Киевским митрополитом был избран вл. Онуфрий (Березовский). Интронизация нового предстоятеля УПЦ МП прошла 17 августа, которому митрополит Иларион (Алфеев) от имени Патриарха Кирилла тогда же вручил святительский жезл [36, с. 14–16]. Можно сказать, что митрополит Онуфрий, рассматривается руководством Московской Патриархии как верный сторонник единой РПЦ. Одним из доказательств лояльности нового предстоятеля УПЦ МП можно считать и то, что 8 мая 2015 г. он отказался встать во время речи П. А. Порошенко в Верховной Раде, протестуя против продолжения военной операции в Донбассе [11].

Подобным образом на происходящее реагировал и Патриарх Кирилл, воспринимающий происходящее на Украине как смуту. По его мнению, смута есть пример социальной болезни, поражающей души людей. Не случайно, он указал на это в послании, выпущенном ко Дню народного единства — 4 ноября 2014 г. Не упоминая Украину, а вспоминая прошлое России, Патриарх Кирилл отметил, что «общество и государство погибают, когда люди начинают искать личных или сословных выгод в ущерб личному благу, и спасается, когда находится достаточно людей, готовых на труды и жертвы ради страны». Предстоятель явно тревожился о том, чтобы «вирус смуты» не распространился в России [25, с. 14, 15]. Полагаю, что фраза о «вирусе смуты» могла восприниматься читателями и слушателями только в «украинском контексте». Патриарх в данном случае оказался безусловным союзником российских властей, *патриотически* смотрящим на то, что такое смута и как она разлагает «общее благо».

Святейший вспомнил об Украине и в феврале 2015 г, открывая заседания Высшего Церковного Совета и подчеркивая, что Церковь стоит над политическими схватками [30]. Тезис об аполитичности Церкви предстоятель РПЦ

продолжает отстаивать несмотря ни на что, хотя убедить в его истинности украинскую политическую элиту ему вряд ли удастся: в истории, как и в жизни, психологические представления и стереотипы бывают не менее сильны, чем реальность.

* * *

Безусловно, события на Украине самым существенным образом отразились на деятельности РПЦ последних лет, однако за указанное время имели место и другие явления, игнорировать которые — значит игнорировать всю сложность церковной жизни Московской Патриархии. Многое уяснить можно с помощью статистических данных (тем более, что в 2014 год был юбилейным: тогда, 1 февраля, отмечалось пятилетие первосвятительского служения Патриарха Кирилла). Из 1825 календарных дней, обнимающих 2009–2014 гг., он совершил 1132 богослужения [27, с. 21]. Это специально было отмечено в статье ЖМП, посвященной этой дате. 1 февраля 2014 г. официальную резиденцию Святейшего в Москве посетил премьер-министр России Д. А. Медведев и мэр Москвы С. С. Собянин. В тот же день свои поздравления направил и Президент В. В. Путин. Патриарх понимает и ценит такое отношение властей. Не случайно, отвечая полпреду Президента в Центральном федеральном округе А. Д. Беглову, передававшему поздравления от имени В. В. Путина, он указал: «государство и Церковь сохраняют некую внутреннюю автономию друг от друга, что на языке юридического именуется отделением Церкви от государства. Но при этом народ наш и Церковь не отделены друг от друга» [27, с. 22, 23]. Иными словами, Церковь и общество, включающее православных граждан, — едины.

В свою очередь, государство стремится и юридически поддержать права верующих. Так, 11 июня 2013 г. Государственная Дума приняла, а 26 июня 2013 г. Совет Федерации одобрил закон «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан». 29 июня Президент подписал закон, и он вступил в силу. Изменения предусматривают ужесточение наказания [37].

Современные российские церковно-государственные отношения развиваются как на уровне официальных контактов, так и на уровне контактов личных: первые лица посещают патриаршие богослужения, не забывают вспоминать о церковных торжествах и о событиях, непосредственно связанных с жизнью предстоятеля РПЦ. Безусловно, все это нельзя считать случайностью: светские власти учитывают значительное доверие граждан к РПЦ. Обратимся к цифрам. Согласно данным «Левада-центра», опубликованным 13 ноября 2014 г. и посвященным рассмотрению вопроса о доверии светским и церковным властям, 54% респондентов, участвовавших в опросе, считали, что РПЦ и религиозные организации заслуживают доверия (в 2013 г. таковых было 48%), 20% считали, что «не вполне заслуживают» (в 2013 г. цифра была иная — 25%), 7% — что «совсем не заслуживают» (в 2013 г. — 10%). В то же время Президенту в конце 2014 г. доверяли 79% (в 2013 г. — только 55%), совсем не доверяли — 4% (в 2013 г. — 12%). Проводившие опрос социологи полагали, что приведенные

цифры не давали возможности говорить о существенном изменении степени доверия к РПЦ — «возросшее в 2013 году недоверие, вероятно, было связано со скандалами 2012 года (вокруг “Pussy Riot” и Патриарха Кирилла)» [28].

Не будем спешить с заключениями. Отметим только, что доверие Президенту намного превышает степень доверия к Церкви. Объяснить это можно лишь с учетом политической составляющей, актуализированной именно в указанное время. Теперь о статистических выкладках, позволяющих говорить о росте числа верующих. Суммируя приведенные аналитическим центром «СОВА» данным, на Рождество 2014 г. православные храмы посетили, участвуя в богослужениях, более 3,5 млн человек [8], а на Пасху 2014 г. — более 2,3 млн человек [6]. Не будем забывать, что данные представлены далеко не по всем епархиям РПЦ. Но даже произвольно увеличив указанные цифры вдвое, мы получим, прилагательно к Пасхальным торжествам, менее 5 млн участников главной церковной службы года. В 2015 г. число посетивших рождественские и пасхальные торжества несколько изменилось: на Рождество 2015 г., по данным МВД, в 8,5 тысячах храмах РПЦ молились более 2,6 млн человек [9], а на Пасху 2015 г. — около 7 млн жителей России [7]. Расхождение с приведенными выше цифрами, думаю, объясняется неполнотой представленных МВД данных и лишней раз свидетельствует о том, что «статистический» подход к анализу численности верующих имеет достаточно изъянов. Впрочем, как бы то ни было, но, повторимся: цифры свидетельствуют о разрушении традиций и норм, свойственных большинству православных людей еще сто лет назад.

Впрочем, цифры посещающих богослужения по важнейшим религиозным праздникам не дают еще представления о том, как развивалась церковная жизнь. Об этом могут свидетельствовать и деятельность Патриарха, и активность церковных институтов, и реакция на принципиальные моменты общественно-политической жизни. Наиболее полную картину можно составить, ознакомившись с традиционным ежегодным декабрьским докладом председателя РПЦ на епархиальном собрании Москвы. Согласно приведенным Патриархом Кириллом данным, за период с 2009 по 2012 гг. число архиереев существенно возросло: на Архиерейском Соборе 2013 г. из 280 участвовавших в нем епископов 88 было хиротонисано в указанные годы. «Архиерейским Собором был поддержан курс на образование новых епархий и митрополий, — указал Патриарх, — в связи с чем в 2013 году было образовано 20 новых епархий и 11 новых митрополий. Всего сегодня в Русской Православной Церкви 44 митрополии, 269 епархий, из них 160 в России. Общее число епархий за истекшие пять лет возросло на 110, а в России — на 91 епархию» [14].

Разумеется, рост числа епархий потребовал и увеличения численности епископского корпуса. Как и ранее, Патриарх активно рукополагал новых ставленников — им и сослужившими ему архиереями было совершено 22 епископские хиротонии. В результате, к концу 2013 г. епископат РПЦ составил 312 человек, из которых 249 являлись правящими. В России число архиереев достигло 176, из которых 147 являлись управляющими епархиями, а 29 — vicarными епископами [14]. В 2014 г. Патриарх также совершил 19 хиротоний [13], продолжив курс на увеличение епископата. Говоря о новых архиереях, митрополит Иларион (Алфеев) отмечал, что среди них встречаются и моло-

дых — тридцати с небольшим лет, и те, кому при рукоположении было за 60. «Но средняя возрастная категория для новопоставляемых архиереев — от 45 до 55 лет» [17, с. 24]. Новый епископат служит в условиях, когда официальная светская власть не отгораживается от Церкви институциями типа советского Совета по делам религий. Не вспомнить об этом было бы неправильно.

Следует также отметить, что в качестве предстоятеля РПЦ в 2013–2015 гг. Патриарх Кирилл регулярно встречался с руководителями различных государств, министрами, главами российских регионов, послами, религиозными, общественными и политическими деятелями, посещал страны дальнего и ближнего Зарубежья [См. подр.: 18, 19].

Важное значение придает современное священноначалие РПЦ и церковной деятельности, осуществляемой в рамках Всемирного русского народного собора, председателем которого по устоявшейся традиции является Патриарх Московский и всея Руси. За истекшие два года прошло два таких собора — XVII-ый и XVIII-ый. На XVII-м, проходившем в Храме Христа Спасителя в конце октября — начале ноября 2013 г. и посвященном теме *России как страны-цивилизации, солидарному обществу и будущему российского народа*, с большой речью выступил Патриарх Кирилл.

В речи акцент делался на самобытности России, ее уникальности и способности «давать неповторимый национальный ответ на вызовы времени». Святейший утверждал, что наша страна есть цивилизация, «со своим набором ценностей, своими закономерностями общественного развития, своей моделью социума и государства, своей системой исторических и духовных координат». Предстоятель РПЦ утверждал, что мы «никогда не согласимся с теми, кто хочет видеть ее “Россией без русских”, лишенной национальной и религиозного лица, потерявшей чувство солидарности и единства» [4]. Славянофильские мотивы, которые невозможно было скрыть, пронизывали все его выступление.

XVIII Всемирный русский народный собор, опять же под председательством Патриарха Кирилла, состоялся в ноябре 2014 г., и был посвящен разработке темы *единства истории, единства народа, единства России*. На фоне событий, произошедших в 2014 г. на Украине, участники собора и рассуждали о проблемах единства России и необходимости это единство сохранить. Собственно говоря, основная мысль, утверждаемая в решениях XVIII собора, была та же, что и годом ранее: всячески подчеркивать важность роли именно русского народа в государственном строительстве страны, его уникальность и единство. Соборяне считали полезным закрепить статус русского народа как государствообразующего [32]. ВРНС даже определил русскую идентичность, принял «Декларацию русской идентичности», сформулировав некую идеологическую модель: «вера — справедливость — достоинство — солидарность — державность». Об этой модели Патриарх Кирилл говорил и в своем выступлении в Государственной Думе 22 января 2015 г. [5].

Спросим себя, насколько серьезно можно воспринимать подобные заявления и определения, насколько они влияют на общественно-политический климат в стране?

К сожалению, ясный ответ сформулировать не получается. Российский социолог религии Н. А. Митрохин, к примеру, по этому вопросу высказался

предельно жестко, назвав «Декларацию русской идентичности» «типичной для ВРНС пустышкой, документом, который обсуждается в течение нескольких дней после его приема в СМИ и забывается». Указывая, что соборяне определяют как русских всех, говорящих по-русски, поддерживающих русскую культуру и придерживающихся православной веры, исследователь задается вопросом: «насколько человек, еще в прошлом году посещавший православную церковь, а ныне перешедший в католическую или баптистскую, но отвечающий всем прочим критериям “русскости”, может считаться русским? Как в этой ситуации быть со старообрядцами, которые, будучи православными, не придерживаются тех же взглядов на православие, что и структуры Московской Патриархии? И как быть людям неверующим или агностикам?».

Вопросы, понятно, гипотетические и не требуют ответа. Однако проблема остается: необходимо ли давать определение народа, неизбежно смешивая понятия «нация», «народ» и «национальность»?

Очевидно, что определение национальной идентичности, рассматриваемой через призму религии, преследует в большей степени идеологические, нежели какие-либо иные цели. И это неудивительно. Отсутствие у государства четко оформленных идеологических принципов, заставляет светские власти обращаться к РПЦ, используя ее моральные ресурсы для укрепления основ существующего социального строя.

В этой связи вполне естественно смотрится участие государства в крупных церковных торжествах, например, — в торжествах, связанных с 700-летием преподобного Сергия Радонежского [19]. Также громко было отмечено Церковью и 400-летие избрания Михаила Романова на царство [41. С. 30–31]. Воцарение Дома Романовых оценивалось Патриархом Кириллом как преодоление Смуты и начало возрождения страны, а Романовы воспринимались как символ такого возрождения [22]. В декабре 2013 г., выступая на ежегодном епархиальном собрании духовенства Москвы, Патриарх специально подчеркнул, что «празднуя 400-летний юбилей Дома Романовых, мы призваны осмыслить наш уникальный исторический опыт и оценить вклад, который династия внесла в развитие российской государственности, в том числе в становление и развитие церковной миссии» [14]. Так историческая дата незаметно трансформировалась в важное идеологическое событие.

9 мая 2015 г. Патриарх Кирилл присутствовал на Параде Победы в качестве почетного гостя, принимал участие (вместе с другими церковными деятелями) и в торжественном приеме по случаю празднования 70-летия Победы, который состоялся от имени Президента России в Большом Кремлевском дворце [29]. 24 июня он выступил перед ветеранами в Храме Христа Спасителя, сравнив борьбу советского народа с фашистской Германией с борьбой Давида и Голиафа [3].

28 июля 2015 г. от имени Президента России в Кремле состоялся торжественный прием, посвященный 1000-летию со дня кончины св. князя Владимира. В условиях сложных взаимоотношений с современным украинским руководством и социально-психологическими коллизиями, связанными с восприятием истории Киевской Руси в современной Украине, проведение такого приема выглядит вполне оправданно. Показательно, что торжество началось

с речей В. В. Путина и Патриарха Кирилла, в которых отстаивался тезис о духовном единстве народов, а также имелись указания на формирование князем Владимиром контуров *евразийского государства* [1]. Прозвучавшее можно воспринимать как политическое стремление сконструировать новую общественно-политическую концепцию исторического развития России.

Подведем общие итоги. Как видим, Патриарх Кирилл не только предстоятель крупнейшей конфессии России, но и выдающийся общественно-политический деятель, неизменно выступающий с заявлениями по поводу важнейших событий, затрагивающих прошлое и настоящее России. По словам современного православного публициста А. Г. Жучковского, «Кирилл стал ярким примером “политического Патриарха” — политика на патриаршем престоле» [15]. Вряд ли это утверждение можно считать комплиментарным, однако игнорировать его также было бы неправильно. Уход от «политики» может означать для Церкви ослабление ее позиций в общественной жизни России и уменьшение степени влияния на государственные институты. А это влияние не в последнюю очередь необходимо Церкви и для решения собственных, внутрицерковных проблем (например, вопроса, связанного с признанием государством богословских ученых степеней).

В целом, в 2013–2015 гг. Церкви неоднократно приходилось отвечать на вызовы времени, в частности, давать взвешенный ответ по поводу трагедии, случившейся в редакции французского антиклерикального сатирического журнала «Charlie Hebdo» [24].

Существенное влияние на публичную жизнь православного сообщества России имели события, связанные с прибыванием в стране христианских святых, привозимых из греческих монастырей. В январе 2014 г. РПЦ торжественно встречала Дары волхвов — за время нахождения их в России поклониться святыне пришло около 585 тысяч человек [10]. В конце апреля 2015 г. в Россию привезли новую святыню православного мира: ковчег с десницей Георгия Победоносца. Событие приурочили к празднованию 70-летия Победы, получив благословление Патриарха Кирилла и положительное решение Священного Синода. Св. годы Афон.

Важным событием в жизни РПЦ указанных лет стало Архиерейское совещание, имевшее место 2–3 февраля 2015 г. В ходе его работ было принято много предложений, направленных на решение целого ряда проблем, затрагивающих жизнь Церкви в современном обществе. Перед участниками совещания с большой программной речью выступил Патриарх Кирилл, вновь заявивший о бедственной ситуации на Украине. Далее он кратко охарактеризовал статистические данные, сравнив показатели февраля 2009 г. с цифрами февраля 2015 г. Так, на начало 2015 г. численность епископата РПЦ составила 330 человек, что было на 130 больше, чем в начале 2009 г. Численность епархий увеличилась с 159 в 2009 г. до 286. Число реальных приходов составила 35 496 (с учетом уточненных в епархиях данных, рост со времени Архиерейского Собора 2013 г. составил 4940 приходов). Существенно увеличилось и число клириков Московской Патриархии, составив 38344 человека (это было на 4139 человека больше, чем в начале 2013 г.) [12]. Статистика, действительно, впечатляла, а процесс роста числа епископов и клириков, а также увеличение числа епархий и приходов вдохновлял.

Говорило ли это об успешности осуществляемых Патриархом Кириллом преобразований?

Смотря что понимать под словом «преобразования». Если ограничиться фразой о внутрицерковных изменениях, проводимых с целью приближения архиереев и духовенства к верующему народу, то тогда колоссальный рост епископата и увеличение численности духовенства, дробление епархий и организация новых кафедр будут иметь свое объяснение. Но, разумеется, начиная свои реформы, Патриарх Кирилл вовсе не хотел ограничиться увеличением цифровых показателей. Если это и осуществлялось, то, прежде всего, для усиления роли и значения РПЦ в жизни российского общества и церковного влияния на ход его развития. В своем докладе предстоятель РПЦ сумел осветить основные проблемы, без успешного решения которых Церковь не могла рассчитывать на успешность начатых реформ. Но, в контексте основной темы, рассматриваемой в настоящей работе, следует обратить внимание на то, что Патриарх Кирилл высоко оценил церковно-государственный диалог, имеющий место в России. Как позитивный факт, он отметил сотрудничество Церкви с Администрацией Президента и аппаратом Правительства, Федеральным Собранием, профильными министерствами и ведомствами, региональными органами власти [12].

Совершенно очевидно, что руководство РПЦ желает развития «плодотворного сотрудничества» с государством. Главными его целями декларативно провозглашаются «содействие спасительной миссии Церкви, обеспечение возможности жить по вере, утверждение среди людей богоданных нравственных ценностей, созидание мира, справедливости и благополучия для всех народов». «Народное благо» утверждается как главная цель, стоящая перед Церковью в ее взаимоотношениях с государственной властью [26]. Последняя, как известно, также всегда печется только о благе своих граждан: здесь высшее светское руководство современной России и священноначалие РПЦ едины. Кроме того, и по основным вопросам внешней и внутренней политики публичные суждения Патриарха Кирилла и Президента В. В. Путина совпадают — чем дальше, тем больше.

Не станем спешить с выводами, история продолжается, и Русская Церковь, решая одни вопросы и взамен получая другие, сталкиваясь с новыми вызовами, требованиями времени и необходимостью сохранить православную традицию в условиях меняющегося мира, пытается обозначить свое место в современном социуме. Не всегда эта попытка заканчивается успехом, не всегда чаемое удается претворить в реальность. Но и сами ошибки (или то, что таковыми считают как «левые» или «правые» церковные критики, так и противники Церкви из секулярного лагеря — от толерантных либералов до воинствующих атеистов) свидетельствуют об умении Церкви искать ответы на злободневные вопросы сегодняшнего дня, равно как и о ее желании эти ответы находить.

ЛИТЕРАТУРА

1. В Кремле состоялся торжественный прием по случаю 1000-летия преставления равноапостольного князя Владимира // <http://vladimirfund.ru/v-kremle-sostoyalsya-torzhestvennyj-priem-po-sluchayu-1000-letiya-prestavleniya-ravnoapostolnogo-knyazyavladimira/>.

2. Вечная память // Журнал Московской Патриархии. 2014. — № 8.
3. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с участниками парадов на Красной площади 7 ноября 1941 г., 24 июня 1945 г. и 9 мая 2015 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/4133019.html>.
4. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XVII Всемирного русского народного собора // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3334783.html>.
5. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии III Рождественских Парламентских встреч // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3960558.html>.
6. Данные о посетивших пасхальные богослужения в 2014 году // <http://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2014/04/d29380/>.
7. Данные о посетивших пасхальные богослужения в 2015 году // <http://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2015/04/d31776/>.
8. Данные о посетивших рождественские богослужения в 2014 году // <http://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2014/01/d28755/>.
9. Данные о посетивших рождественские богослужения в разных регионах, 2015 год // <http://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2015/01/d30983/>.
10. Дарам волхвов в России поклонились почти 600 тыс. человек // <http://ria.ru/spb/20140117/989798503.html#ixzz3fy2vpAX1>.
11. Депутаты В [ерховной] Р [ады] преследуют митрополита УПЦ МП Онуфрия за антивоенный протест // <http://ukraina.ru/news/20150513/1013055486.html>.
12. Доклад Патриарха Московского и всея Руси на Архиерейском совещании // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3979067.html>.
13. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3889092.html>.
14. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы 20 декабря 2013 года // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3453393.html>.
15. Жучковский А. «Первая пятилетка» Патриарха Кирилла. Проблемы и вызовы Русской Православной Церкви // <http://www.apn.ru/publications/article30999.htm>.
16. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с событиями на Украине // Журнал Московской Патриархии. 2014. № 2.
17. Иларион, митр. Волоколамский. «Второе дыхание» церковного возрождения // Журнал Московской Патриархии. 2014. — № 2.
18. Летопись Патриаршего служения в 2013 году // <http://www.patriarchia.ru/db/text/2741724.html>.
19. Летопись Патриаршего служения в 2014 году // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3507728.html>.
20. Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 2014. — № 4.
21. Официальная хроника // Журнал Московской Патриархии. 2013. — № 8.
22. Патриарх возглавил торжества в честь 400-летия Дома Романовых // <http://www.adenisov.ru/news/0/1294>.
23. Патриарх Кирилл о смерти [Патриарха] Алексия // http://www.youtube.com/watch?v=uNYx_kzw660.
24. Патриарх Кирилл осудил Charlie Hebdo за карикатуры на Христа // http://tvzvezda.ru/news/vstrane_i_mire/content/201501251531-oudy.htm.
25. Послание Святейшего Патриарха Кирилла ко Дню народного единства // Журнал Московской Патриархии. 2014. — № 11.

26. Постановления Архиерейского Совещания Русской Православной Церкви (2–3 февраля 2015 года) // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981135.html>.
27. Пять лет первосвятительского служения // Журнал Московской Патриархии. 2014. — № 3.
28. Россияне больше доверяют Президенту, чем Церкви // <http://www.sova-center.ru/religion/discussions/society/2014/11/d30645/>.
29. Святейший Патриарх Кирилл присутствовал на военном параде в честь 70-летия Победы // <http://www.patriarchia.ru/db/text/4074049.html>.
30. Святейший Патриарх Кирилл: «Сегодня нет более важного вопроса, чем мир на украинской земле» // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3996170.html>.
31. Синод УПЦ МП ответил на обращение Синода УПЦ Киевского патриархата // <http://churchby.info/bel/940>.
32. Соборное слово XVIII Всемирного русского народного собора // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3837990.html>.
33. Тенк А. Патриарх Кирилл — религиозная опора путинского национализма // <http://inosmi.ru/russia/20141209/224807247.html>.
34. Украинская Автокефальная Православная Церковь // https://ru.wikipedia.org/wiki/Украинская_автокефальная_православная_церковь.
35. Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата // https://ru.wikipedia.org/wiki/Украинская_православная_церковь_Киевского_патриархата.
36. Украинская Церковь обрела нового Предстоятеля // Журнал Московской Патриархии. 2014. № 9.
37. Федеральный закон Российской Федерации от 29 июня 2013 № 136-ФЗ г. Москва // <http://www.rg.ru/2013/06/30/zashita-site-dok.html>.
38. Фирсов С. Л. Церковь и государство при Святейшем Патриархе Кирилле (Гундяеве): основные тенденции развития. (К постановке проблемы) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. — Т. 14. — Вып. 3. — С. 351–360.
39. Фирсов С. Л. Церковь, общество и власть в 2009–2013 годах: проблема «симфонических отношений» при Святейшем Патриархе Кирилле (Гундяеве) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Приложение к тому 14 (2013). — 54 С.
40. Церковь призывает к миру // Журнал Московской Патриархии. 2014. — № 3.
41. 400 лет Дому Романовых // Журнал Московской Патриархии. 2014. — № 4.
42. Шепелин И. Чаплин: «На послании Путина патриарха не было, это все, что могу сказать» // <http://slon.ru/fast/russia/chaplin-na-poslanii-putina-patriarkha-ne-bylo-eto-vse-chto-mogu-skazat--1073000.xhtml>.

УДК: 2 (09) «0/2»(4) (=1.2)-05

*Дионисий Хмыров (иером. Никодим)**

БРАКОРАЗВОДНЫЕ ДЕЛА В ВЕДЕНИИ РПЦЗ (20-Е ГОДЫ XX ВЕКА)

Статья посвящена бракоразводным делам в русской православной эмиграции в 1920-х годах и написана на материале журналов заседаний Архиерейского Синода РПЦЗ, а также журнала «Церковные ведомости». На конкретных примерах рассмотрены исторический, социокультурный, юридический, финансовый аспекты данной проблемы.

Ключевые слова: русская православная эмиграция, РПЦЗ, бракоразводные дела, журналы заседаний Архиерейского Синода, «Церковные ведомости».

Dionysios Hmurov (Nikodim), hieromonk

Divorce Cases under the Supervision of the Russian Orthodox Church Outside of Russia (the Twenties of the 20th Century)

The article is devoted to divorce cases in the Russian orthodox emigration during the twenties of the 20th century. It is based on the minute books of the Holy Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia, as well as on the materials of *Tserkovnyye Vedomosti* journal. The historical, socio-cultural, juridical and financial aspects of the problem have been considered in the article, particular examples used.

Keywords: Russian orthodox emigration, Russian Orthodox Church Outside of Russia, divorce cases, minute books of the Holy Synod of Bishops, *Tserkovnyye Vedomosti*.

В Государственном архиве Российской Федерации имеется фонд 6343 «Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей, г. Сремские Карловцы, Югославия». Второй раздел фонда включает журналы заседаний Временного Архиерейского Синода за 1922–1941 годы. Наиболее полно и последовательно представлены года с 1922-й по 1927-й: по 9–11 номеров за год, а в 1923 году — 17 номеров.

* Хмыров Денис Владимирович (иеромонах Никодим) — кандидат богословия, секретарь Ученого совета Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви, аспирант Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики, hmyrovdenis@mail.ru.

Большая часть всех рассматриваемых Архиерейским Синодом вопросов посвящена бракоразводным процессам. Важность этого легко объяснить, поскольку пошлины за бракоразводные дела составляли один из немногих источников финансирования. В журнале «Церковные ведомости», официальном печатном органе РПЦЗ, подобные публикации в каждом номере шли непосредственно после важнейших Посланий, Обращений Глав Церкви и Определений Синода и Собора и занимали по несколько страниц мелким шрифтом. Так, в 1923 году упоминания о бракоразводных процессах отсутствуют только в четырех номерах. В № 17 и 22 рассматривались сразу по три подобных вопроса, в № 23, 24 — по четыре, а в № 26 — пять. А в 1924 году Архиерейский Синод рассмотрел уже 50 бракоразводных дел.

При этом, безусловно, представители Церкви, да и обычные миряне, были очень обеспокоены тем, что семейные узы в эмиграции становятся все менее крепкими, а число разводов все возрастает. Свидетельством такого беспокойства может служить, например, статья под названием «Мысли мирянина», опубликованная в № 9–10 журнала «Церковные ведомости» за 1926 год (автор — князь Дмитрий Голицын-Муравлин). В ней, в частности, говорилось:

«Беженский быт пестрит разводами. Мы о разводах в беженстве постоянно слышим и читаем. Революция продолжается в наших рядах за рубежом. Да, революция. Семейные основы расшатываются и тем затрудняется возрождение Родины. <...> Разрываются старые, дореволюционные узы, а еще более такие, которые установились в беженстве. Нарушение торжественного молитвенного обещания, данного перед алтарем Господним, производится легко, совсем легко, как нечто выходящее в бытовой оборот. Иные словно оправдываются словами: «помилуйте, в переживаемое нами время разве можно требовать...» Вот именно в переживаемое время попирания Креста должно требовать, чтобы жертвы врагов Руси не помогли супостату в его разрушительной работе, направленной против устоев нашего бытия.

Что и говорить, не велика вероятно, нравственная ценность тех браков, которые раздираются. Они создались легкомысленно, по соображениям постыдным или влечениям позорным, очевидно при мысли о такой-то выгоде (исчезнувшей в водовороте событий) или о завладении таким-то телом, ныне преставшем нравиться. <...>

Всепрощающий Спаситель, со словами милости отпустивший женщину, взятую в прелюбодеянии, не произнес ни единого слова снисхождения по поводу развода. <...> Почему? Вдуматься надо. Потому что развод является грехом сугубым по отношению к Церкви, той хулою Духа Святого, которая, по спасительно суровому предупреждению Христа, — не прощается. Нарушается клятва, произнесенная за себя и за другого. Приходят брачующиеся в церковь лишь как бы за визую, для заштемпелования своих низменных побуждений. С такою же правотою мог бы человек испрашивать пастырское благословение по дороге в вертеп непотребный. <...>

При всем сказанном, далек я от мысли осуждать несчастное беженство, которое я так люблю, понимая и разделяя его мучения. Оно изнывает в тяготах, чахнет в незаслуженных лишениях, испытывает оскорбления со всех сторон, раздирается на части разнородными политическими вождями, отрывающими его от правды» [2, 1926, № 9–10, с. 10–11].

Можно заметить здесь несколько главных мыслей: развод — следствие революции и разрухи («не в клозетах, а в головах», — продолжим мы устами

известного литературного персонажа); брак священен в глазах Бога, и нельзя вступать в него легкомысленно, а тем более разрушать подобным же образом; людей, сталкивающихся с такой проблемой, необходимо духовно поддерживать.

Самая первая запись в журналах заседаний говорит о том, что слушался «словесный доклад Высокопреосвященного Митрополита Евлогия о необходимости повышения бракоразводных пошлин в Германии, Австрии и Венгрии ввиду сильного падения местной валюты. Постановили: Установить в пределах Германии, Австрии и Венгрии бракоразводные пошлины в 300 фр. фр.» [1, д. 24, л. 1].

Часто Архиерейский Синод шел просителям навстречу и сокращал или освобождал от бракоразводных пошлин по причине их неплатежеспособности [1, д. 49, л. 3 об. — 4], к примеру: «Уменьшить Старшему лейтенанту Манфановскому бракоразводные пошлины с 400 до 100 фр. фр.» [1, д. 45, л. 3 об.] или: «Уменьшить полковнику Д. Ф. Розалион-Сошальскому бракоразводные пошлины с 500 динар до 250 динар, разрешив ему последние внести в два срока» [1, д. 46, л. 2 об. — 3]. А по поводу просьбы Нины Вячеславовны Кржижановской Синод решил: «Ввиду несостоятельности просительницы, освободить ее от причитающихся с нее пошлин, взыскав лишь установленный сбор» [1, 46, л. 3].

Представляет интерес прошение М. Н. Фокиной, заслушанное 15 (28) апреля 1923 года, «с просьбою освободить ее совершенно от уплаты бракоразводных пошлин в размере 309 динар, требуемых Епископским Советом при Управляющем русскими православными общинами в Королевстве СХС., ввиду совершенной несостоятельности ее и мужа, находящегося ныне на излечении в больнице от перелома ноги, и 2), с ходатайством сделать распоряжение о допросе свидетелей, через местного сербского священника, который сам по просьбе мужа не желает допрашивать их». Было принято следующее решение:

«1. Поручить Епископскому Совету при Управляющем русскими православными общинами в Королевстве СХС освободить по делу о расторжении брака супругов Фокиных от бракоразводных пошлин, если от истца по делу представлено свидетельство о несостоятельности, взыскав лишь установленный канцелярский сбор, или же еще уменьшить бракоразводные пошлины, разрешив внести их в два приема. 2. Ввиду отказа местного сербского священника от допроса свидетелей по просьбе мужа просительницы, поручить Епископскому Совету просить названного священника о допросе указанных свидетелей или же сделать распоряжение ближайшему русскому священнику на сербском приходе допросить этих свидетелей. О чем Управляющему русскими православными общинами в Королевстве СХС послать для зависящих распоряжений указ, взыскав с просительницы установленный сбор по прошению ее» [1, д. 40, л. 3–3 об.].

В журнале № 5 за 1922 год отражено «словесное ходатайство Синодального секретаря Е. И. Махароблидзе о выдаче ему взаимнообразно 2.800 динар на издание бракоразводных правил. Сумма эта будет возвращаться по мере распродаж этих правил». Решено «выдать секретарю Е. И. Махароблидзе взаимнообразно две тысячи восемьсот (2.800 динар) на издание бракоразводных правил на указанных в докладной части условиях. О чем в Казначейскую часть Синодальной Канцелярии дать выписку из сего определения» [1, д. 28, л. 5].

Множество прошений подавалось с просьбой о разрешении вступить во второй брак до истечения наложенной, по расторжении первого брака, пятилетней (семилетней) церковной епитимии, если христианин проявлял засвидетельствованные духовником чувства раскаяния и сокрушения. Так, 28 сентября (11 октября) 1923 года рассматривалось «прошение полковника Михаила Евгеньевича Жибер о сложении с него пятилетней церковной епитимии, наложенной на него по расторжении брака его с женою по злонамеренному оставлению ее им», было принято решение: «По вниманию к удостоверению духовника просителя — М. Жибера, свидетельствующего о выполнении им — Жибером — в течение почти двух лет наложенной на него церковной епитимии, освободить его от дальнейшего прохождения таковой. О чем просителю выдать установленное свидетельство» [1, д. 47, л. 6 об.].

А 31 августа (13 сентября) 1924 года Председательствующий Епископского Совета при управляющем русскими православными общинами Константинопольского округа прот. М. Васильев представил в Синод ходатайство о сложении с Н. И. Петерса церковной епитимии, наложенной на того по расторжении первого брака и о разрешении вступить в новый законный брак. Прилагалась к прошению и справка:

«Определением Таврического Епархиального Начальства от 15 мая 1920 года первый законный церковный брак Николая Ивановича Петерса с женою его Дагнарой Викторовной, урожденной Рубинштейн по причине нарушения им супружеской верности прелюбодеянием, расторгнут с преданием его 7-летней церковной епитимии, а при усердном прохождении сокращением до 2 лет и с предоставлением ему права по выполнении епитимии вступить во второй законный церковный брак».

Было вынесено решение:

«По указанным в прошении Н. И. Петерса мотивам, освободить его от наложенной на него 7-летней церковной епитимии, каковую он проходил свыше четырех лет, и разрешить ему вступить в новый законный церковный брак с лицом беспрепятственным, если к тому не встретится каких-либо других препятствий по книге брачных обысков...» [1, д. 58, л. 4 об. — 5].

2 (15) сентября 1922 года было заслушано «Прошение бракоразведенного Александра Селихова с просьбой о сложении с него пятилетней церковной епитимии, наложенной на него отделением Епископского Совета, от 10/23 января с. г.» и принято решение:

«По указанным в прошении мотивам, разрешить бракоразведенному А. Селихову до истечения срока наложенной на него церковной епитимии вступить в новый брак с лицом беспрепятственным, если к тому не встретится каких-либо других препятствий по книге брачных обысков, но с тем, чтобы он продолжил прохождение церковной епитимии и по вступлении в новый брак. Епитимия может быть снята лишь через два года по наложении ее, о чем Селихову выдать установленное свидетельство» [1, д. 25, л. 2].

На том же заседании слушалось еще два бракоразводных дела. Одно из них — «прошение М. Клименко с заявлением, что муж ее по подложному

документу повенчался в Подгорицей с другой женщиной и с просьбой указать порядок развода», а также «Переписка по возбужденному А. Ф. Кабановым через Архимандрита Сергия о расторжении брака его и объяснительное по сему вопросу донесение названного Архимандрита» [1, д. 25, л. 3]. Следует отметить, что *практически все* подобные прошения бывали удовлетворены, с небольшими вариантами по вопросу уплаты пошлин и наложения/снятия епитимьи. Интересен случай с прошением об ускорении бракоразводного процесса капитана по Адмиралтейству А. Н. Макарова, когда было решено «указать капитану Макарову на неуместный тон его прошения и неразумные угрозы (переход в католичество)» [1, д. 28, л. 2]. Тогда же рассматривалась его просьба об освобождении его от уплаты бракоразводных пошлин, и «так как капитан Макаров был уже освобожден раз от уплаты бракоразводных пошлин в размере 500 динар, ходатайство об освобождении его от уплаты пошлин и по апелляции отклонить» [1, д. 28, л. 3].

Часто заслушивались прошения с ходатайством о сокращении срока с 6 до 4 месяцев по делу о расторжении брака, в связи с безвестным отсутствием одного из супругов, установленного после публикации в газете «Новое время» и журнале «Церковные ведомости». В таких случаях принималось решение сократить установленный после публикации срок для окончания дела с шести месяцев до четырех.

Поскольку за рубежом отсутствовали представители российской государственной власти, которые бы признавались русской церковной эмиграцией в качестве легитимных, вопросы, касающиеся регистрации актов гражданского состояния, решались с трудом. Нижеследующий случай, рассмотренный на заседании 25 июля (7 августа) 1923 года, является иллюстрацией принятия на себя Архиерейским Синодом этих функций, поскольку подобные прецеденты уже происходили. Итак, было заслушано «прошение бракоразведенной Нины Михайловны Белоусовой, урожденной Гловой, с ходатайством о возвращении ей девичьей фамилии», и принято следующее решение:

«Так как Главнокомандующий Русской армией в настоящее время на чужой территории не осуществляет прав государственной власти, а другой Российской компетентной государственной власти, которая могла бы принять на себя разрешение подобных вопросов, в настоящее время для русских беженцев за границей не имеется, *Архиерейский Синод находит возможным по бывшим уже примерам* (курсив наш. — Авт.), ввиду исключительных обстоятельств, вызванных политическим положением России и русских беженцев за границей, разрешить бракоразведенной после первого законного церковного брака Нине Михайловне Белоусовой, урожденной Гловой, впредь именоваться девичьей фамилией «Глова», с тем, чтобы она немедленно по получении Главнокомандующим Русской армией возможности осуществления прав Государственной власти или по установлении другой законной Всероссийской Государственной Властью, признанной всеми, оформила акт перемены фамилии надлежащим законным порядком. О чем просительнице выдать надлежащее свидетельство и выписку из сего определения, взыскав с нее установленный сбор в размере 36 динар» [1, д. 45, л. 3–3 об.].

Можно привести и другой пример вопроса о легитимности брака, связанный с позицией светских властей. Греческое духовенство в Афинах и Пирее совершало браки между русскими без соблюдения установленных предбрачных

норм. Архиерейский Синод предупреждал митрополита Афинского Хризостома о возможных тяжелых последствиях для таких брачующихся, и, не встречая препятствий к совершению греческими священниками браков русских, просил его сделать распоряжение, чтобы греческие священники предварительно проверяли у местных русских беспрепятственность и правоспособность к вступлению в брак [1, д. 50, л. 1–1 об.].

Из журналов заседаний видно, что Архиерейский Синод при рассмотрении бракоразводных дел строго соблюдал процессуальные нормы: к примеру, 23 ноября (6 декабря) 1923 года рассматривалось прошение бракоразведенной Марии Александровны Тукай о высылке ей разрешения вступить во второй законный церковный брак до истечения срока наложенной на нее церковной епитимии и принято решение: «Уведомить просительницу, что для получения просимого разрешения ей надлежит подать прошение на имя Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей, с указанием мотивов сего ходатайства. О чем и сделать надлежащее сношение» [1, д. 49, л. 4]. Однако случалось, что Архиерейский Синод отказывал просителю: на том же заседании слушалось «прошение бракоразведенного д-ра Г. И. Педанова о разрешении ему вступить в новый законный церковный брак до истечения срока наложенной на него семилетней церковной епитимии» и вынесено решение:

«Ввиду поданного бывшей женой доктора Педанова — А. Ф. Педановой, урожденной Морозовой, протеста на нарушение Епископским Советом формальной стороны при ведении бракоразводного процесса, ходатайство названного Педанова отложить до выяснения результатов сего протеста. О чем уведомить просителя» [Там же].

По уставу Русской Церкви браковенчание не совершается в период многодневных постов (Рождественский, Великий, Петров, Успенский), однако в некоторых случаях Синод снисходил к жизненным обстоятельствам своей паствы. Так, в связи с прошением В. С. Нефедовой «о разрешении ей повенчаться с ротмистром Ю. В. Асмоловым в течение Петровского поста, если он не прибудет из Парижа до начала поста» Синод постановил: «...разрешить венчание брака названных лиц в течение петровского поста, если жених не сможет прибыть до наступления его...» [1, д. 55, л. 6–6 об.].

В журналах отражены случаи, когда Синод благословлял брак православных с христианами иных конфессий. К примеру, католик В. В. Маевский испрашивал разрешение на вступление в новый законный церковный брак с З. В. Римской-Корсаковой, православного вероисповедания:

«Разрешить настоятелю Церкви Крымского кадетского корпуса повенчать девицу Зинаиду Владимировну Римскую-Корсакову, православного вероисповедования, с бракоразведенным капитаном Владиславом Владимировичем Маевским, римско-католического вероисповедования, если к сему браку не встретится каких-либо других препятствий по книге брачных обысков...» [1, д. 54, л. 1 об. — 2].

Синоду приходилось иметь дело и с грамотными в церковно-юридическом плане мирянами, умевшими твердо отстаивать свои права. К их числу принадлежит княгиня Н. А. Кропоткина, обратившаяся со следующим заявлением:

«Имею честь заявить следующее: я считаю неправильным определение Синода относительно переноса дела, вопреки закона, в Белград и мотив «по соображениям» «о пользе дела» считаю неосновательным уже по одному тому, что совершенно ясно, что «польза дела» выиграла бы значительно больше, если бы дело слушалось в Париже, в Управлении Зап. Европейского Митрополичьего округа, где находятся все документы по делу и где это дело рассматривалось уже несколько раз по разным мотивам, блестяще мною опровергнутым. В виду сего прошу пересмотреть определение Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 25 апреля — 8 мая 1924 года, и передать дело для рассмотрения в Париж, согласно закону. Справка: Определением Архиерейского Синода от 25 апреля — 8 мая с. г. в изъятие из правил, по соображениям о пользе дела разрешено Епископскому Совету при Управляющем русскими православными общинами в Королевстве СХС по месту жительства истца князя Кропоткина принять в дело производство дело о расторжении брака его с женою Н. А. Кропоткиной». Синод оказался непреклонен: «С сообщением княгине Кропоткиной полного определения Архиерейского Синода от 25 апреля — 8 мая с. г. о разрешении Епископскому Совету при Управляющем русскими православными общинами в Королевстве СХС принять в дело производство бракоразводное дело супругов Кропоткиных, уведомив ее, что означенное определение не подлежит отмене, и что она имеет право истребования из Епархиального Управления русскими православными Церквями в Западной Европе все документы, касающиеся бракоразводного дела и представить их Епископскому Совету в Белграде или просить названный Епископский Совет истребовать таковые документы из названного Епархиального Управления» [1, д. 58, л. 6 об. — 7].

Иногда в обращениях рассказываются целые судьбы людей. В качестве иллюстрации можно привести следующее обращение В. А. Пейхеля:

«В 1915 г. решением Одесской Духовной Консистории состоялся мой развод с женой Александрой Панно... Это было для обоих нас большим несчастьем, так как и самый развод был результатом, может быть, легкомыслия. Затем она вышла замуж, была несчастна в браке, так как ее душа искала меня. Второй муж недавно умер. Она в России сейчас жестоко страдает. Мы нашли друг друга и опять стремимся к лучшей совместной жизни. Вот поэтому прошу христианской к себе милости и разрешить нам венчаться другой раз. Тогда я приложу все меры к тому, чтобы она сюда скорее приехала. Ее теперь фамилия Сухоручкина Александра Павловна» [1, д. 63, л. 8–8 об.].

В решении этого вопроса Синод сослался на ст. 136 Временных Правил делопроизводства о расторжении брачного союза, освященного Церковью, утвержденных постановлением Свят. Патриарха и Священного Синода в соединенном присутствии с Высшим Церковным Советом 7/20 дек. 1918 г. за № 471:

«По обоюдному ходатайству разведенных супругов их брак может быть восстановлен по определению подлежащего Епархиального Совета без вторичного венчания, если ни один из бывших супругов не вступил в новый брак, в противном случае разведенные супруги, по прекращении их нового брака смертью вторых их супругов или разводом, не сопровождающимся для них осуждением

на всегдашнее безбрачие, могут вступить друг с другом в брак не иначе как с соблюдением общих правил, если притом со дня расторжения их брака не наступили какие-либо условия, являющиеся препятствием к заключению их брака: Разъяснить В. Пейхелю, что брак его будет восстановлен по прибытии из России жены его в Сербию чрез повенчание его с нею по чину второбрачных, но для сего должно быть документально доказано, что бывшая жена его действительно овдовела после второго брака, и сам он беспрепятственен к вступлению в брак» [Там же].

Таким образом, бракоразводные дела, отраженные в журналах заседаний Архиерейского Синода РПЦЗ и в журнале «Церковные ведомости», не только дают нам богатый статистический материал, но и показывают социокультурные, финансовые, юридические, исторические аспекты этой важной проблемы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей, г. Сремские Карловцы, Югославия // ГАРФ. Ф. 6343. Раздел 2. Оп. 1. Д. 24, 25, 28, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 58, 63.

2. Церковные ведомости. — Сремски Карловци. — 1922–1930. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.diocesedegeneve.net/> (дата обращения 03.06.2015).

**КОЛЛЕКЦИИ ИМПЕРАТОРСКОГО
ПРАВОСЛАВНОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА
В СОБРАНИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ
ИСТОРИИ РЕЛИГИИ ****

Темой статьи является описание коллекций Императорского Православного палестинского общества в собрании Государственного Музея истории религии АН СССР. Коллекции этого общества были переданы Российским Палестинским обществом (это общество выступило правопреемником Императорского Православного общества) в музей в 30-е—50-е годы XX в. Фотографическая коллекция содержит богатый материал для исследования истории паломничества на христианском Востоке в конце XIX в. Библиотека Императорского православного палестинского общества, также входящая в состав коллекции, представляет для исследователей особый интерес. Она представляет собой многопрофильное информационное пространство, сформировавшееся в последней четверти XIX — начале XX вв., в котором проявилось тесное взаимодействие различных наук: географии, истории, филологии, искусствознания, экономики, церковных дисциплин. В статье ставится вопрос о необходимости введения в научный оборот этих коллекций Императорского Православного Палестинского общества из собрания Государственного музея истории религии.

Ключевые слова: Императорское Палестинское Православное общество, палестиноведение, европейская культура, музееведение.

* Терюкова Екатерина Александровна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета. eaterioukova@yandex.ru.

Чумакова Татьяна Витаутасовна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета. chumakovatv@gmail.com.

Шахнович Марианна Михайловна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета. mmarsh@mail.ru.

** Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ «Библиотека Императорского Православного Палестинского общества» в составе книжного собрания научной библиотеки Государственного музея истории религии» № 14-63-01001.

The topic of the article is to describe the gatherings of the Imperial Orthodox Palestine Society in the collection of the State Museum of the History of Religion. Gatherings of this Society were transferred by the Russian Palestinian Society (which was the legal successor of the Imperial Orthodox Society) to the museum in the 1930–1950-ies. It contains photo assemblage, which is a rich material for the studies in the history of the pilgrimage to the Christian East in the late 19-th century. The Library of the Imperial Orthodox Palestinian Society, which is a part of the gatherings, is of particular interest for the scholars. Exhibiting the close interaction between different fields of knowledge: geography, history, philology, art history, economics, and church discipline, it is a multi-profile informational space formed in the last quarter of the 19 — early 20-ieth centuries. The article argues the necessity of using these collections in research.

Keywords: Imperial Orthodox Palestinian Society, Holy Land Studies, European Culture, Museum Studies.

Православное палестинское общество, возникло в 1882 году, и позже получившее статус «Императорского», после революции было переименовано в Российское Палестинское общество при Академии наук, историческое название «Императорское Православное Палестинское общество» (ИППО) ему было возвращено в 1992 году. За недолгий период своего существования до революции 1917 года, ИППО сумело сформировать обширные коллекции, среди которых выделяются библиотека Императорского Православного Палестинского общества и архив фотодокументов, содержащий множество фотоматериалов. Значительная часть этих коллекций хранится в фондах Государственного музея истории религии.

Музей истории религии был открыт как научно-исследовательский музей Академии Наук СССР в 1932 году и до 2001 года располагался в здании Казанского собора в Санкт-Петербурге (Ленинграде). В основу коллекций МИР были положены экспонаты из собраний Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Государственного Эрмитажа, Библиотеки Академии Наук и Русского музея. В 1946 г. Музею были переданы все коллекции Центрального Антирелигиозного музея (Москва), в дальнейшем фонды музея пополнялись за счет даров, закупок и собирательских экспедиций. В ноябре 1961 г. музей был выведен из системы Академии наук и перешел в ведение Министерства культуры Российской Федерации. С 2001 г. экспозиция и собрание Музея располагаются в новом помещении (Почтамтская ул.,14/5) [4]. В собрании Государственного музея истории религии одной из самых интересных и востребованных в научном и выставочном отношении является коллекция предметов, связанных с такой страницей в истории русского православия как паломничество в Святую Землю во второй половине XIX — начале XX в. Эта коллекция представлена фотографиями, паломническими сувенирами, книгами, произведениями русских художников и графиков. Фотографии и книги выделены в самостоятельные коллекции в рамках фонда «Фототека» и Научной библиотеки Музея. Это объясняется тем фактом, что в прошлом эти коллекции принадлежали Императорскому

Православному Палестинскому обществу и вошли в музейное собрание в уже систематизированном виде. Уникальная коллекция фотографий, сделанных в странах Ближнего Востока в период с 1860-е — 1917 гг., поступила в Музей истории религии в 1939 г. на основании постановления Президиума АН СССР от 17 января. В Акте передачи, составленном 5 июня 1939 г. ученым секретарем Рукописного отдела Института Востоковедения Академии Наук А. М. Мигуновым и заведующим отделом фондов Музея истории религии АН СССР К. Ф. Воронцовым, указывалось, что на основании постановления Президиума АН СССР и распоряжения директора Института Востоковедения АН СССР академика Баранникова, в Музей истории религии в числе абиссинских икон (4 ед.), буддистских икон (648 ед.) и культовых предметов (82 ед.) были переданы материалы бывшего Палестинского общества и папка с фотографиями археологических памятников по христианству в Малой Азии (Малая Азия, Никея, Никомедия, Хиос).

Известно, что сперва Русская Духовная Миссия в Иерусалиме, а потом и основатели Императорского Православного Палестинского Общества уделяли искусству фотографии особое внимание и рассматривали фотографию не только как новейший инструмент научного освоения исторического наследия Святой Земли, но и как способ зафиксировать в развитии ее стремительно меняющийся на рубеже XIX–XX вв. облик, успехи ширящейся русской миссионерской деятельности, процесс строительства новых подворий, храмов, домов для паломников. Фотография так же служила целям популяризации тех мест, которые были связаны с евангельской историей Иисуса Христа. Известно, что фотографией увлекался и руководитель Русской Духовной Миссии с 1865 по 1894 гг. архимандрит Антонин (А. И. Капустин). Массив накопленного фотоматериала был таков, что уже в 1892 г. в Петербурге и в Москве прошла большая выставка, а в 1894 и 1900 годах В. Д. Юшмановым были подготовлены и опубликованы каталоги фотографических собраний ИППО, в которые вошло более 4500 снимков, датируемых 1858–1900 гг. [9]. Сегодня фотокolleкция ИППО в собрании Музея насчитывает около 7000 отпечатков, а также несколько сотен негативов на стекле. Наибольший интерес представляют фотографии выполненные такими русскими фотографами как А. Яныш, о. Тимон, И. Ф. Барщевский, А. И. Якубович, Н. М. Аничков и другие. Особую группу составляют снимки отпечатанные на пользующейся популярностью на Ближнем Востоке в 60–80е гг. XIX в. фотостудии Феликса Бонфиса.

С деятельностью Императорского Православного Палестинского Общества связан и такой уникальный предмет из собрания Музея как рельефная карта Палестины, выполненная Джоржем Армстронгом в 1903 г. Будучи военным инженером и помощником секретаря одной из крупнейших палестиноведческих организаций — Фонда исследования Палестины в Лондоне, он на протяжении многих лет принимал участие в работе по детальному описанию ландшафта этой страны и исходил ее в прямом смысле слова вдоль и поперек. На основании собственноручных измерений за семь лет кропотливой работы ему удалось изготовить не имеющую на начало XX века аналогов карту-макет, выполненную в технике высокого рельефа из папьемаше в масштабе 1 дюйм: 1 миля [11, р. 92]. Карта представляла Западную

Палестину от Баальбека на севере до Кадеш-Барнеа на юге и территории к востоку от Иордана. Рельеф поверхности Палестины был передан на карте с поразительной точностью, на ней были отмечены все горы, возвышенности, равнины и долины. Права на ее тиражирование закрепил за собой Фонд исследования Палестины. Он же налажил ее массовый выпуск для нужд библиотек и воскресных школ. Карта изготавливались из тонированного гипса в деревянной раме двух типов — полностью или частично раскрашенные (без указания географических названий). Это была первая и единственная для своего времени карта Святой Земли, демонстрирующая ее географию со столь высокой степенью точности, что сразу же обеспечило интерес к ней многих зарубежных научных организаций и учреждений. Императорское Православное Палестинское Общество, которое ставило своей целью не только оказание всемерной помощи русским паломникам, но и поддержание научных интересов России в Палестине, а также распространение в народе сведений о Святой Земле, не было исключением.

Не менее ценную, чем фототека, часть музейной коллекции составляет так называемая библиотека Императорского Православного Палестинского Общества. Её судьба во многих аспектах остается не выясненной. До сих пор не удается определить ее первоначальную численность. Согласно данным приведенным С. Е. Клещук, в 1927 г. она насчитывала более 30000 единиц хранения [8, с. 63], по данным исследователей А. Крылова и Н. Сорокиной «ИППО обладало коллекцией редчайших книг и рукописей, которая насчитывала 20 тыс. наименований» [2, с. 25]. Выпущенный в 1907 г. [6] и дополненный в 1913 г. [7] систематический каталог библиотеки Императорского Православного Палестинского Общества не дает исчерпывающего представления о ее первоначальной численности, т. к. библиотека продолжала пополняться и после публикации каталога. О масштабах собрания говорит тот факт, что русская периодика составляла 268 названий — 13 652 тома, а иностранная периодика 119 названий, и составляла 1360 томов.

До 1917 г. библиотека находилась в Петербурге, однако в 1920-е гг. после реорганизации общества книжное собрание стало дробиться и после неоднократных передачи из одного ведомства в другое благодаря усилиям В. Д. Бонч-Бруевича как директора Музея истории религии в Ленинграде частично оказалось в составе фондов Научной библиотеки ГМИР, где и хранится по сей день в количестве немногим более 10000 единиц хранения. Другая часть библиотеки попала в Институт востоковедения, откуда в 1982 г. Академия наук передала 8626 книг со штампом ИППО (в том числе каталоги и инвентарные книги) Московской патриархии. Дальнейшая судьба этих книг неизвестна. Церковь претендовала на все библиотечное собрание еще в пятидесятые годы прошлого века (притом, что библиотека никогда не была собственностью синодальных структур, и по большей части состояла из личных книг основателя ИППО В. Н. Хитрово). Из переписки директора МИР АН СССР В. Д. Бонч-Бруевича с заместителем директора по научной работе М. И. Шахновичем, мы знаем, что на библиотечное собрание претендовал Московский Патриархат, и Бонч-Бруевич отмечал, что Патриархат «хочет захватить эти книги для своей библиотеки в Троице-Сергиевой Лавре.

Конечно, этого претендента, по нашей Конституции, не следует поддерживать. Я, конечно, изъявил полное желание, чтобы эти книги из библиотеки Палестинского общества были доставлены в Музей истории религии, они принадлежат Академии наук, находятся на хранении в Библиотеке Академии наук. На днях я напишу письмо академику А. В. Топчиеву по этому поводу, а также в Иностраннный отдел. Академия наук СССР со своей стороны возбуждает ходатайство по этому поводу перед Президиумом» [1]. Проект Бонч-Бруевича оказался удачным, ведь до 1962 г. Музей истории религии входил в систему академических учреждений, и именно поэтому, после того, как библиотека ИППО была зарегистрирована в Библиотеке Академии наук, филиалами которой являлись все библиотеки академических учреждений, состоялась передача библиотеки МИРу. Согласие на это было получено от Совета Российского палестинского общества при АН СССР, после революции 1917 г. ставшего правопреемником ИППО.

Её особое положение в составе библиотеки ГМИР определяется тем фактом, что это книжное собрание поступило как самостоятельная коллекция, то есть имеет свои шифры, собственную систематизацию, инвентари и каталоги: алфавитный и систематический. Все книги и брошюры имеют характерные переплеты с красными корешками, экслибрисы и наклейки с изображением эмблемы Императорского Православного Палестинского Общества.

Одной из жемчужин этого чрезвычайно разнообразного по тематике книжного собрания является дневник архимандрита Антонина, который не только протяжении многих лет возглавлял Русскую Духовную Миссию в Иерусалиме, но и зарекомендовал себя как собиратель и исследователь, автор многочисленных научных статей и книг по библейской археологии и истории Ближнего Востока. Дневник архимандрита Антонина уже становился предметом изучения и ему посвящено несколько публикаций [8; 9]. Отметим лишь уникальность того экземпляра дневника, который хранится в ГМИР. Известно, что после того как по распоряжению обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева в связи со смертью архимандрита Антонина в 1894 г. рукописный дневник был доставлен в Санкт-Петербург, по указанию секретаря ИППО В. Н. Хитрово были выполнены копии с него. Все копии были оформлены одинаковым образом, т. е. переплетены и снабжены именными указателями, на корешке теснение золотом: «Дневник архимандрита Антонина. 1880 г.», в левом верхнем углу на лицевой стороне переплета находится наклейка с указанием шифра библиотеки ИППО, внутри экслибрис ИППО. Как отмечали в своих работах М. А. Салмина и Н. Н. Лисовой в настоящий момент копиями вариант дневника разрознен и хранится в различных библиотеках, но подавляющее большинство томов находится в ГМИР. Это тома за 1817–1835, 1836–1840, 1841–1845, 1846–1850, 1851–1855, 1856–1860, 1861–1865, 1867, 1874, 1875, 1876, 1877, 1878, 1880, 1882, 1883, 1884, 1885, 1886, 1887, 1888, 1889, 1890, 1891, 1892, 1893–1894 года. Особую значимость данному собранию придет тот факт, что в оригинальном рукописном экземпляре, ныне хранящемся в РГИА, не сохранился том за 1883–1886 г. и восстановить его содержание представляется возможным только по имеющейся в Научной библиотеке ГМИР копии.

Не меньший интерес с точки зрения истории ИППО в дореволюционной России представляют хранящиеся в научной библиотеке ГМИР отчеты о деятельности региональных отделений ИППО за период с 1893 по 1916 гг. В дореволюционной России они действовали в 52 епархиях и преследовали своей главной целью сбор средств на нужды русской миссии в Палестине. Первое из них открылось в 1893 г. в Якутии. Отчёты выпускались на средства региональных отделений и отражали не только динамику роста количества отделений, членства в них и их социальный состав, но и все разнообразие направлений деятельности ИППО и его отделений: от проведения «народных чтений», закупки туманных картинок и устройств для их проецирования, раздачи бесплатных брошюр и листовок с видами Палестины до «увеличения материальных средств Общества через прием единовременных пожертвований» и организации ежегодных сборов средств по квитанционным листкам, сборным листам и в кружки. В коллекции представлены отчеты Ярославского отдела ИППО с 1894 по 1915 гг., Якутского отдела ИППО с 1893 по 1903/1904 гг., Черниговского отдела ИППО с 1896 по 1910 гг., Харьковского отдела ИППО с 1905 по 1915 гг., Тульского отдела ИППО за 1896 г., Тверского отдела ИППО с 1896 по 1904 гг., Тамбовского отдела ИППО с 1902 по 1913 гг., Таврического отдела ИППО с 1900 по 1904 гг., Ставропольского отдела ИППО с 1904 по 1913 гг., Смоленского отдела ИППО с 1897 по 1907 гг., Симбирского отдела ИППО с 1901 по 1906 гг., Самарского отдела ИППО за 1914 и 1915 гг., Рязанского отдела ИППО с 1895 по 1907 гг., Псковского отдела ИППО за 1897/98 и 1904/1905 гг., Полтавского отдела ИППО с 1898 по 1906/1907 гг., Подольского отдела ИППО за 1889/1899 по 1902/1903 гг., Пермского отдела ИППО с 1899/1900 по 1906/1907 гг., Орловского отдела ИППО с 1899/1900 по 1915 гг., Оренбургского отдела ИППО с 1899/1900 по 1910/1911 гг., Олонечского отдела ИППО с 1901/1902 по 1910/1911 гг., Одесского отдела ИППО с 1895/1896 по 1915 гг., Новгородского отдела ИППО с 1898/1899 по 1915 гг., Курского отдела ИППО с 1901/02 по 1916 гг., Костромского отдела ИППО с 1899/1900 по 1914 гг., Киевского отдела ИППО с 1906/1907 по 1914 гг., Кишиневского отдела ИППО с 1897 по 1916 гг., Калужского отдела ИППО с 1894 по 1899/1900 гг., Казанского отдела ИППО за 1904/1905 и 1906/07 гг., Енисейского отдела ИППО с 1901/1902 по 1904/1905 гг., Екатеринославского отдела ИППО с 1897 по 1909/1910 гг., Екатеринбургского отдела ИППО с 1895/1896 по 1910/1911 гг., Донского отдела ИППО с 1897 по 1904/1906 гг., Вятского отела ИППО с 1894 по 1912/1913 гг., Воронежского отдела ИППО с 1898 по 1911/1912 гг., Волынского отдела ИППО с 1894/1895 по 1907/08 гг., Волгоградского отдела ИППО с 1896/1897 по 1915 гг., Владимирского отдела ИППО с 1895/1896 по 1913 гг., Витебского отдела ИППО за 1902/1903 г., Благоещенского отдела ИППО с 1901/1902 по 1904/1905 гг., Астраханского отдела ИППО с 1896/1897 по 1903/1904 гг., Архангельского отдела ИППО с 1898/1899 по 1914 гг.

Коллекции ИППО из собрания Государственного музея истории религии еще ждут своих исследователей, занимающихся изучением интеллектуальной истории и истории религии, а также комплексом вопросов, связанных с историей церковно-государственных отношений в России.

Приложение
Личный архив М. И. Шахновича

Письмо от заместителя директора Музея истории религии АН СССР
М. И. Шахновича В. Д. Бонч-Бруевичу (копия)

12 ноября 1952 № 525-1а-21

Директору Музея истории религии Академии наук СССР д. и. н. В. Д. Бонч-Бруевичу

В мыслях все мы видим гигантскую библиотеку по истории религии, превосходно оборудованную. А в реальности, у нас нет ни одного стеллажа. Помещение для библиотеки не оборудовано, никуда ничего нельзя привозить, ибо ставить некуда. Пожарная охрана еженедельно устраивает С. М. Козенко истерику по поводу того, что он хранит книги в помещениях не приспособленных для этого. Есть акты, которые угрожают по линии пожарной охраны различными штрафами. В случае, если случится пожар, то за это Козенко может поплатиться огромными бедами. То, что мы уже сейчас допустили, заведя иностранную библиотеку в помещении чердака, которое завалили этими книгами, является преступлением, но в 1948 году, когда это ценнейшее собрание хотели уничтожить, мы с Козенко спасли эти книги и взяли их на чердак, а иначе бы их в БАН увезли на перемол, а теперь мы имеем бесконечные претензии со стороны пожарной охраны о том, что их надо убрать. Мы имеем возможность принимать очень много книг и очень много библиотек, но когда будут эти помещения приспособлены для данной цели... Конечно, библиотеку Палестинского общества и т. п. упускать нельзя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Клещук С. Е. Как разорвали библиотеку: из истории современности // Научные и технические библиотеки. Ежемесячный сборник / ГПНТБ России, 1992 — № 8. — С. 62–65.
2. Крылов А., Сорокина Н. Императорское Православное Палестинское Общество и отечественное востоковедение — М.: МГИМО-Университет. 2007.)
3. Лисовой Н. Н., Бутова Р. Б. Архимандрит Антонин и его дневник // Дневник. Год 1881. — М.: Индрик. 2011.
4. Письмо В. Д. Бонч-Бруевича М. И. Шахновичу. Ноябрь 1952. Личный архив проф. М. И. Шахновича.
5. Салмина М. А. Дневник архимандрита Антонина (Капустина) // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 27. — Л.: 1972. — С. 420–430.
6. Систематический каталог библиотеки Императорского Палестинского Православного общества. Т. 1–2 — СПб., типография В. Ф. Киршбаума, 1907.
7. Систематический каталог библиотеки Императорского Палестинского Православного общества. Дополнение к Т. 1–2. — СПб., 1913.
8. Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Музей истории религии Академии Наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). — СПб.: Наука, 2014.
9. Юшманов В. Д. Собрание фотографических снимков, принадлежащих Императорскому Православному палестинскому обществу. — СПб: типография Майкова, 1900.
10. Notes and news // Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. 1894. Интернет ресурс http://en.wikisource.org/wiki/Page:Palestine_Exploration_Fund_-_Quarterly_Statement_for_1894.djvu/116 Дата обращения: 15 июня 2014 г.

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АЛЕКСАНДРО-НЕВСКОГО ОБЩЕСТВА ТРЕЗВОСТИ**

Статья посвящена истории и результатам издательской деятельности Александровского общества трезвости (1898–1914 гг.), вплоть до его преобразования во Всероссийское Александровское братство трезвости, просуществовавшее до 1918 г. Данное общество печатало журналы, книги и брошюры в рамках проводившейся им антиалкогольной просветительской работы. Она была велика по своим масштабам. Поэтому Общество впоследствии организовало собственную типографию. Средства на издание книг поступали из пожертвований и добровольных взносов. Среди его публикаций особенно выделялись периодические издания «Отдых христианина» (1901–1917) и «Трезвая жизнь» (1901–1917), рассматриваемые в статье. Благодаря Александровскому обществу трезвости также открывались бесплатные библиотеки, проводились просветительские беседы, распространялись руководства по открытию обществ трезвости по всей России.

Ключевые слова: Александровское общество трезвости, трезвенность, антиалкогольная деятельность, издательское дело.

E. K. Spiridonova

Publishing Activity of Alexander Nevsky Temperance Society

This article is dedicated to the history and the results of publishing activity of Alexander Nevsky Temperance Society (1898–1914) which has been later turned into the All-Russian Alexander Nevsky Temperance Brotherhood that existed until 1918. Due to its temperance program the Society used to publish a large variety of books, magazines, and brochures. This educational program had the wide scale that is why the Society opened its own printing house soon. It used various kinds of donations for publishing work. The author considers the most famous edited magazines which were «Christian's Rest» («Otdikh Hristianina», 1901–1917) and «Sober Life» («Trezvaya Zhiz'n», 1901–1917). Thanks to Alexander Nevsky Temperance Society's help and influence many public libraries used to open, and a lot of educational talks and temperance manuals to be spread all over Russia.

Keywords: Alexander Nevsky Temperance Society, temperance, antialcoholic activity, publishing activity.

* Спиридонова Екатерина Константиновна — аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт истории, СПб., kateguide@gmail.com.

** Работа выполнена при поддержке гранта СПбГУ 5.38.281.2014.

Александро-Невское общество трезвости при церкви Воскресения Христова, также известной под названием храма «у Варшавки», основано в 1898 г. по инициативе молодого священника о. Александра Васильевича Рождественского (1872–1905). Оно развивалось в рамках Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви. Небесным покровителем организации трезвенников стал св. благоверный князь Александр Невский, в честь которого регулярно проводились молебны.

В 1914 г. это Общество было преобразовано во Всероссийское Александро-Невское братство трезвости с целью координировать работу многочисленных трезвенных обществ на местах в различных регионах России. Братство действовало вплоть до 1918 г., пока его имущество по решению советских властей не было конфисковано.

Александро-Невское общество трезвости главной своей целью имело борьбу с пьянством, и ставило перед собой множество задач, определявших функции. Особую роль играла его нравственно-просветительская деятельность, и мы рассмотрим одно из ее направлений — издательское.

Благодаря о. Александру Рождественскому появился журнал «Отдых Христианина», предназначенный для народа, заведены народные библиотеки, читальни, проводились внебогослужебные беседы со световыми картинками, образовался тесный кружок единомышленников — сотрудников и благотворителей [3, с. 8, 9].

Уже в 1899 г., когда Общество подводило итоги первого года работы, в отчете сообщалось, что среди фабричного населения Петербурга всякая книжка о трезвой жизни и о вреде пьянства находила «радушный прием», а за год трезвенники приобрели примерно 13000 таких книжек и брошюр. Особой любовью пользовались листки под названием «В минуты трезвости», первое издание в количестве 5000 экз. разошлось всего в течение двух месяцев [1, с. 1]. В памятной книжке трезвенника — члена Общества — указывалось, что всякий из них должен брать из библиотеки Воскресенской церкви книги для чтения [11, с. 11], а согласно отчету, они исправно выполняли свои обязанности [1, с. 1]. Причем, каждый вступающий в ряды трезвенников также должен был получить от Общества священный лист трезвости и памятную книжку [11, с. 12]. Она, помимо правил, содержала и напутствия от представителей церкви, а также полезные изречения о трезвости, например:

Горе строящим и умножающим питейные дома. Люди гибнут и телесно и душевно, как мухи в мухоморной жидкости, от умножения питейных домов и винной продажи, а держатели этих домов виновны в их гибели [11, с. 32].

Руководителю Общества, согласно правилам, вменялось — помимо ежегодной отчетности и контроля за трезвенниками и за деятельностью организации в целом — нести обязанности главного редактора всех изданий Общества трезвости [11, с. 6].

Для издательских потребностей Общества, а также прочих нужд при нем действовала особая касса, пополнявшаяся из посильных ежемесячных взносов, из специальных на то пожертвований сторонних лиц и из прибылей от его изданий [11, с. 8]. Все расходы и приходы по печати журнала по программе,

утвержденной Св. Синодом, книг, листов и картин против пьянства, а также книг, брошюр и листов назидательного характера, вписывались в особую шнуровую книгу [11, с. 9].

Главными журналами, издаваемыми Александро-Невским обществом трезвости были «Отдых христианина» (1901–1917), бесплатное приложение к нему под названием «Трезвая жизнь» (1901–1917), а также еженедельный проповеднический журнал «Воскресный благовест» (1903–1917). О первых двух хотелось бы упомянуть особенно.

Ежемесячный журнал художественной беллетристики «Отдых христианина» призван был освящать вопросы церковно-общественных и литературных течений и рассматривать явления религиозно-философской мысли. Он выходил 12-ю книжками в год по 10 печатных листов каждая, а приложение «Трезвая жизнь» выпускалось изначально два раза в месяц книжками примерно такого же объема.

«Отдых христианина» преследовал две цели на момент начала его издания в 1901 г.: укрепить веру читателей в жизнь, научить любви к Богу и ближним и зажечь надежду на лучшее будущее; а также обогатить ум читателя — особенно простолюдина — нужными ему знаниями [6]. Статьи должны были занимать свободный досуг народа, оберегая его от праздности. Журнал предназначался не только для домашнего чтения, но и для чтений и бесед с народом в храмах, школах и народных аудиториях.

К 1912 г. «Отдых христианина» расширил свою программу, стремясь печатать статьи, отвечавшие новым реалиям того бурного времени, когда, по мнению издателей, общественная нравственность оказалась затуманена смутой и нуждалась в наставлениях, указывавших ей путь [5, с. 9–11]. В начале 1901 г. подписная цена журнала составляла 3 рубля с пересылкой, а к 1912 г. ввиду увеличения его объема и расширения программы подписка с пересылкой по России стоила 4 рубля. На фоне остальных ежемесячных журналов она была умеренной: так, в 1901 г. только подписка на «Веру и церковь» составляла 5 руб., подписка на ежемесечник «Миссионерское обозрение» с 1902 г. — 6 руб.

Приложение «Трезвая жизнь» пропагандировало значимость соблюдения трезвости. А. В. Рождественский писал:

Благодетельную для человека трезвость мы и будем проповедовать <...> в статьях «Трезвой жизни», потому что никого нельзя считать совершенно вне этой опасности невоздержания, кроме человека, вооруженного нравственной силой, человека с энергичной душой, твердыми правилами и добродетельной волей [13].

Поскольку вопросы пьянства требовали всестороннего освещения, журнал очень скоро стал одним из самых популярных и самых доступных для приобретения изданий, служивших руководством для борьбы с этим недугом. Организаторы «Трезвой жизни» придерживались практических соображений: из-за распространения алкоголизма «убыток общества получается двойной: оно лишено работника и содержит пьяницу» [13]. По программе в издании помещался ряд статей о существующих обществах трезвости; о выдающихся деятелях на этом поприще; списки так называемой «противо-алкогольной

литературы»; а также рассказы и беседы — «для чтения трезвенникам в храме, в собраниях, народных аудиториях и прочих местах» [13]. Весьма любопытен опубликованный в журнале 1901 г. переведенный с эстонского языка «Катехизис трезвости» — то есть своеобразный сборник вопросов и ответов об опьяняющих напитках. В нем, например, встречаются главы «Действие спиртных напитков и их приготовление», «Действие спиртных напитков на людей», «Алкоголь не содержит питательных веществ», «Обстоятельства, препятствующие развитию дела трезвости». Такой катехизис — яркий пример содержания «Трезвой жизни» [10]. Успех издания был очевиден: уже в марте 1901 г. его новым подписчикам сообщалось, что первая книжка полностью разошлась и печатается вторым изданием [см. 7].

На 1902 г. программа журнала была насыщенной. В анонсе, помещенном в «Отдыхе христианина» рассказывалось, что в нее будут входить рубрики:

- 1) пьянство пред судом слова Божия, св. предания, святых отцов и учителей Церкви и современных пастырей,
- 2) что говорит закон, наука и лучшие люди о вреде пьянства,
- 3) борьба с пьянством в его прошлом и настоящем,
- 4) рассказы и стихотворения,
- 5) разные разности,
- 6) библиография [см. 8].

С 1912 г. в «Трезвой жизни» печатался список всех существовавших в России обществ трезвости, а направленность самого издания приобрела характер методического руководства по организации «трезвенной работы» и формат пособия для преподавателей и учителей народных школ, вводивших уроки трезвости в образовательную программу. Доступность «Трезвой жизни» объяснялась сравнительно низкой ценой — 2 рубля в год вместе с пересылкой по России, а при обществах трезвости журнал, как и другие, хранящиеся в их бесплатных библиотеках, чаще всего выдавался без залога, а в случае его утраты или порчи читателем-трезвенником убытки возмещало само общество. Касательно Александро-Невского общества трезвости об этом говорится в одном из его правил. [12, с. 2]. Популярным трезвенным изданием, выпускавшимся вне стен типографии Общества, был ежесеместричник Доктора Григорьева «Вестник трезвости», выходивший в свет еще с 1894 г. Для сравнения — в 1902 г. подписка на него стоила 1 рубль серебром.

К 1908 г., уже после кончины первого руководителя Александро-Невского общества трезвости А. В. Рождественского, и под управлением его преемника Петра Алексеевича Миртова при Обществе возникло 12 отделений в различных пунктах города и его окрестностях: Литейное, Петербургское, Василеостровское, Путиловское, Некрасовское, Кронштадтское, Царскосельское, Мартышкинское, Ораниенбаумское, Котловское, Новодеревенское, Сестрорецкое [2, с. 13–14]. В рамках масштабной просветительской работы за 10 лет Обществом было издано 265 названий книг и брошюр для народа. Всех изданий выпустили более 2712000 экз. Тогда же для обслуживания нужд все растущего издательства открыта собственная типография. [3, с. 10, 11], а также переплетно-брошюровочная мастерская, в которых, помимо своих работ, выполнялись аккуратно и дешево и частные заказы, типографские и переплетно-брошюровочные работы [2, с. 12].

В отчете за 1910 г. упоминалось, что в течение того года Общество напечатало 562 000 экземпляров отдельных книг и брошюр. Например, «Жизнь алкоголика и трезвенника», «Пьянство и расточительность», «Лимонный сок, как средство против пьянства», «Власть вина», а также «Песнопения Александру Невскому» и, конечно же, как и в прежние года, отдельными книжками печатались «Правила Александро-Невского общества трезвости», обязательные для прочтения всеми его членами. [9, с. 14–17]

При Обществе действовало 7 библиотек с 16846 томами, обслуживавших более чем 160 000 читателей [3, с. 10–11]. В 1909 г. Св. Синод в своем послании к православному духовенству по вопросу о борьбе с народным пьянством поставил Александро-Невское общество трезвости в образец всем подобным церковным братствам и обществам страны [3, с. 10–11].

Очень скоро о деятельности Общества стало известно по всей России — и из одних мест просили прислать книги, брошюры, из других — просили советов и руководств, указаний по организации обществ трезвости [3, с. 10–11]. Одной из таких книг-руководств о порядке образования общества трезвости стала работа Исаакия Петровича Мордвинова (1871–1925) «Общество трезвости, жизнь и работа в нем», вышедшая в 1910 г. [4]. Благодаря подробным примерам уставов и прочих правил и документов, приведенных им в этой книге, можно вполне составить представление о том, как действовали и развивались подобные организации. Первые же размышления о вреде пьянства у И. П. Мордвинова зародились еще задолго до вступления его в качестве сотрудника в Александро-Невское общество трезвости. В его дневнике 1900 г. встречаем рефлексию об этом вопросе:

Громадное большинство алкоголиков стало таковыми благодаря приобретенному или унаследованному бессилию воли, которое в свою очередь является прямым следствием угнетения духа. Почему пили и пьют выдающиеся, передовые люди? вполне сознающие, конечно, ужасающий вред опьянения? В силу угнетения духа. Условия среды, эпохи, общественного строя угнетали их, парализовали их духовные силы, не давали последним действовать в потребном направлении, — и в результате получилось пьянство, позволяющее человеку забыть все невзгоды, обиды, и томительные боли неудовлетворенного бытия [14, л. 16об. — 17].

В дальнейшем И. П. Мордвинов руководствовался подобными размышлениями и при написании статей и редактировании журнала «Трезвая жизнь».

С ростом успеха обсуждаемого нами Общества трезвости при Воскресенской церкви встал вопрос о создании Всероссийского Александро-Невского братства трезвости. Вскоре после ряда юридических и политических сложностей в 1914 г. оно, наконец, официально оформилось, и началась очередная страница в его издательской деятельности, длившейся до момента закрытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Б. а. Годовщина Александро-Невского общества трезвости. — [СПб., 1899.]
2. Воззвание Александро-Невского общества трезвости. — СПб., 1910.

3. К истории Всероссийского Александро-Невского Братства трезвости. Издание выборных Александро-Невского Братства трезвости. — Пг.: Тип. Выс. утв. О-ва распр. религ.-нрав. просв., 1916.

4. Мординов И. П. Общество трезвости, жизнь и работа в нем. — СПб.: Типография Алекс.-Невск. общ. трезвости, 1910.

5. От редакции изданий Александро-Невского общества трезвости. — СПб., 1910.

6. Отдых христианина. — 1901. — № 1.

7. Отдых христианина. — 1901. — № 3.

8. Отдых христианина. — 1901. — № 8.

9. Отчет Александро-Невского общества трезвости. — СПб., 1911.

10. П. С. Катехизис трезвости // Трезвая жизнь. — 1901. — № 1. — С. 31–67.

11. Памятная книжка трезвенника / А. В. Рождественский. — 5-е изд. Александро-Невского Общества трезвости, что при Воскресенской церкви «Общества распространения религиозно-нравств. просвещения в духе Православной Церкви». — СПб.: Нар. Тип. Н. В. Гаевского, 1902.

12. Правила Александро-Невского общества трезвости. — СПб., 1910.

13. Рождественский А. В. Введение. К читателям // Трезвая жизнь. — 1901. — № 1. — С. 3–8.

14. ЦГИА. Ф. 2253. Оп. 1. Д. 1.

УДК 168.522

*Н. В. Худoley**

РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XI–XVIII вв. В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ

Статья раскрывает особенности развития русской литературы XI–XVIII веков в ее неразрывной связи с национальной культурой. Автор, уделяя пристальное внимание ценностному аспекту, выявляет наиболее важные («культурообразующие») ценности русского общества определенного периода и показывает, каким образом духовные ценности культуры общества XI–XVIII веков фиксировались и передавались в литературных текстах. Особое внимание уделяется функциям литературы, являвшейся на протяжении веков носителем и транслятором культурных ценностей древнерусского общества. Делается вывод о том, что актуальные для современного российского общества идеи гражданственности и национального единения, вопросы сохранения национального языка, понятие культурной самобытности находили всестороннее отражение в литературных текстах XI–XVIII веков.

Ключевые слова: русская литература, культура, духовные ценности, общество, традиция, литературный текст, национальный язык.

N. V. Khudoley

*Development of Russian literature of XI–XVIII centuries in the national culture context:
value aspect*

The article describes the specific character of the Russian literature development during the centuries in its immediate connection with the national culture. The author considers the value aspect to find out the most important («culture-saving») values of the Old Russian society during the centuries XI–XVIII, and shows how its spiritual and cultural values were fixed in and transmitted by means of literary texts. Special attention is paid to the functions of literature which had been continuously saving and transmitting cultural values of the Old Russian society. The author comes to the conclusion that the most pressing problems of today's Russian society, such as the ideas of civic spirit and national unity, the notion of cultural identity and keeping the national language safe were thoroughly reflected in the Old Russian literary texts.

Keywords: Russian literature, culture, spiritual values, society, tradition, literary text, national language.

* Худoley Наталья Викторовна — аспирант кафедры делового иностранного языка ИММиО, старший преподаватель кафедры иностранных языков Института международного менеджмента и образования (ИММиО), ФГБОУ ВПО Красноярский государственный аграрный университет. (660049, г. Красноярск, пр. Мира, 90), Институт международного менеджмента и образования; nvk kaf@mail.ru.

В современной ситуации политического и экономического противостояния России и Запада вновь остро стоит проблема национального единения, которую пытаются решить как на высоком правительственном уровне, так и в культуре.

На наш взгляд, вопросы национального единства, осознания своей самобытности и культурной памяти, хранения и передачи культурных ценностей всегда являлись актуальными для русской литературы, начиная с самых ранних этапов ее существования.

В текстах русской литературы, начиная с самых первых, датирующихся XI веком, находят отражение идеи гражданственности, религиозной и культурной самобытности, осознанной необходимости национального единения, которые дадут возможность дальнейшего поступательного развития страны; идея национального единства неразрывно связана с христианством.

Русская литература, начиная с XI века, прошла долгий путь становления и развития, и в конце XVIII века стала частью мирового литературного процесса. В ней находятся истоки гражданственности и идейности русской литературы нового времени, составляющей часть культурного литературного кода современного российского читателя [15, с. 155–164].

Русская литература XI–XVIII веков не только создала ряд текстов величайшей художественной ценности, но передала литературе нового времени, наряду с идейностью, колоссальный художественный опыт, богатство литературного языка и образной системы.

Художественные особенности русской литературы на ранних этапах развития, ее связи с историко-культурным контекстом многосторонне изучались целым рядом отечественных и зарубежных исследователей: В. П. Адриановой-Перетц [1], В. В. Виноградовым [2], Л. А. Дмитриевым [3], И. П. Ереминым [4], Д. С. Лихачевым [7; 8], Ю. М. Лотманом [9], Я. С. Лурье [10], Р. Пиккио [11], Б. А. Рыбаковым [12], О. В. Твороговым [13] и др. В своей работе мы решили заострить внимание именно на ценностном аспекте русской литературы, показать, каким образом духовные ценности культуры общества определенного культурно-исторического периода фиксировались и передавались посредством литературных текстов XI–XVIII веков, поскольку

«литературный текст является одной из форм языка духовной культуры и представляет собой универсальную форму осмысления действительности, в которую заключены социальные, нравственные, эстетические искания многих поколений людей. Литературный текст <...> — это школа человековедения, возможность искать и находить ответы на основополагающие вопросы бытия» [14, с. 278].

История русской культуры, являющейся одной из молодых культур (О. Шпенглер [18, с. 26–30]), начинается одновременно с образованием в X веке первого русского государства — Киевской Руси. Русская культура сложилась на основе славянской культуры, и в процессе становления была подвержена, с одной стороны, норманнскому, а с другой — византийскому влиянию. Влияние византийского элемента на развитие русской культуры было особенно значимым, что проявилось в принятии Русью христианства греческого образца в 988 году. Христианизация Руси и ее обращение к византийской культуре произошли во время наивысшего духовного расцвета самой Византии, сле-

довательно, Русь приобщилась к культуре наивысшего порядка и оказалась в выгодном положении по сравнению с Западной Европой, чья культура только возрождалась после многовекового упадка. Принятие христианства определило дальнейшую линию развития русской культуры, которая изначально приобрела более религиозный, нежели светский, характер.

Интенсивно усваивая культурный опыт Византии, Русь одновременно стремилась к формированию собственной культуры, отражающей новое религиозно-православное мировоззрение. С самого начала своего существования русская культура не просто приобщалась к европейской культуре высочайшего уровня, но и самостоятельно творила новые культурные и исторические ценности. Так, например, Русь не просто переносила на родную почву систему византийских и болгарских литературных жанров, но создавала такие жанры, которых не было в византийской литературе.

Подобно периодизации западноевропейской литературы, русская литература условно делится на периоды, отражающие основные вехи культурно-исторического развития: литература Киевской Руси (XI в. — первая половина XIII в.), литература периода феодальной раздробленности (вторая половина XIII в. — первая половина XV в.), литература периода становления и развития централизованного государства (XVI–XVII вв.), литература XVIII в [5, с. 7–8; 6, с. 22–26].

Появление высокосовершенной для своего времени литературы на Руси тесно связано с процессом формирования раннефеодального государства и постепенно преобразующейся в нацию великорусской народности. Для сохранения единства государства была необходима высокая общественная мораль, поддерживаемая словесным искусством высокого уровня. Соответственно складывалась система публицистических и лиро-эпических жанров, внутри которых возникали произведения, отражающие главные духовные ценности общества этого периода: осознание связи национальной истории с всемирной историей, необходимость исторического и политического единства народа, идея противостояния внешним врагам, прекращение княжеской междоусобицы.

Система жанров была унаследована Русью из Византии, однако русская литература XI–XII веков создала собственные оригинальные образцы в различных ведущих жанрах («Житие», «Слово», «Летопись», «Хроника», «Поучение»), выступая не в качестве подражательницы византийской литературы, но выстраивая индивидуальную, нетрадиционную манеру повествования. Это свидетельствовало не только о высоком мастерстве древнерусских авторов, но также о желании доказать культурную и литературную самостоятельность и самобытность Руси. Исследователями отмечено, что даже древнерусские переводчики византийских текстов приносили в переводы творческий элемент, стараясь дополнить, украсить, «улучшить» стиль и повествовательную манеру автора оригинального текста [5, с. 137]. В XI веке, вместе с появлением литературы, сформировался древнерусский литературный язык,

«новый литературный язык со сложными взаимоотношениями старославянских и восточнославянских языковых элементов как на лексическом и семантическом,

так и на грамматическом уровне. Язык этот <...> раскрывал, благодаря своему генетическому разноязычию, богатые возможности жанрово-стилистических оттенков» [5, с. 137].

Таким образом, в период с XI века до середины XII века культура Киевской Руси выработала идеологические, языковые, стилевые и художественные основы, которые продолжали развиваться в последующие культурные эпохи. В основе идеологии лежало стремление представить Русь как равноправную мировую державу, упрочить ее политическую и религиозную самостоятельность, укрепить княжескую власть путем прекращения феодальных распрей. Среди языковых и художественно-стилевых особенностей можно выделить множественное цитирование Священного Писания и церковных текстов, обращение к фольклорным образам, придававшим произведениям особый лиризм, эмоциональность повествования, достигаемую за счет смешения книжного и разговорного языковых стилей, масштабность и панорамность в изображении событий, эпичность повествования, церемониальность и этикетность, ретроспекцию, соединение этической и эстетической категорий.

В основе художественного метода средневековой русской литературы находились принципы символизма, традиционализма (каноничности), дидактизма, историзма, являвшиеся также общими принципами для средневековых литератур Востока и Запада. Общность этих принципов была обусловлена своеобразным характером мирозерцания средневекового человека, которое складывалось из умозрительных представлений об окружающем мире. Вместе с тем, специфика различных культур определяла своеобразие восточной, западноевропейской и русской литератур. Так, например, принцип дидактизма в литературах Востока и Запада выполнял разные функции: на Западе — орнаментальную (преимущественно в период позднего средневековья), на Востоке — нравоучительную; западноевропейский историзм носил индивидуально-личностный характер: ход истории определялся своеобразием личностных человеческих качеств [16, с. 234–235], в то время как средневековый историзм на Руси был связан с провиденциализмом: все события рассматривались как проявление высшей воли, а история являлась постоянной ареной борьбы добра со злом, в которой человек был поставлен перед нравственным выбором.

Вершиной художественности в начальный период формирования средневековой русской литературы явилось «Слово о Законе и Благодати», написанное, предположительно, киевским митрополитом Иларионом в середине XI века. По мнению ряда исследователей [6;7;8;11], «Слово...» представляло собой размышление о преимуществе христианства («Благодати») над иудаизмом («Законом»), предлагало собственную патриотическую концепцию всемирной истории, прославлявшую Русь и ее просветителя князя Владимира, утверждало право народа на религиозное самоопределение. Иларион сравнивает князя Владимира с императором Константином, выдвигает требование о канонизации русского князя, имевшей в тех условиях не только религиозное, но и политическое значение, подчеркивающее независимость Руси от Византии, ее суверенитет и равноправие среди мировых держав. Тезис о том, что именно благодаря князю Владимиру на Русь снизошла Благодать,

«стал национальным идеологическим завоеванием, он отвечал стремлениям коренного населения положить конец исторически сложившейся зависимости от Византии и предвосхищал <...> пафос православного славянского патриотизма» [11, с. 68].

Примечательно, что в «Слове...» Иларион называет Владимира восточным титулом «каган», что также говорит о желании политически обособиться от западного мира.

Особенностью литературы этого периода явилось создание оригинального жанра княжеского жития, ставившего своей целью укрепить авторитет княжеской власти и окружить ее ореолом святости. Появление оригинальной агиографической литературы было связано с идеей о политической и религиозной самостоятельности Руси. «Жития», окружавшие личность князей святым или мученическим ореолом, служили упрочению основ феодального строя и поддерживали идею божественного происхождения власти. Например, «Сказание о Борисе и Глебе» (конец XI — начало XII вв.) прославляет подвиг князей-мучеников и восхваляет деяния Ярослава Мудрого, добившегося их канонизации. Создавая в «Сказании...» образы святых князей Бориса и Глеба, Киевская церковь формировала новую концепцию власти, которая должна была основываться на подчинении христианским законам. Откровенно церковная, поучительная интонация «Сказания...» указывает на то, что

«<...> политическое могущество и богатство ничего не стоят, если их не поддерживает религиозное чувство» [11, с. 64].

После завоевания Руси Золотой Ордой происходит замирание прежней культуры, Киевская традиция истощается. В XIV веке общей культуры, объединяющей все русские земли, не существует. Культура Руси представлена культурами отдельных мелких княжеств, находящихся в постоянной территориальной борьбе за право «великого княжения» от имени Орды. Единой русской литературы в этот период не существует, она представлена разнородными локальными литературами, возникшими в крупных центрах Руси — Новгороде, Твери, Пскове — и отражавшими местные социально-политические события. Тем не менее, нельзя говорить о полной утрате литературой культурной преемственности в этот период:

«<...> настоящим средством поддержания преемственности древнерусской литературы в переходную эпоху между закатом Киева и возвышением Московии было не столько национальное и культурное «сознание», сколько стиль» [11, с. 125].

Язык литературы, неотъемлемая часть и ценность культуры, сыграл интегрирующую роль в один из самых сложных, кризисных периодов русской истории, поскольку литературные тексты продолжали создаваться на сложившемся в XI–XIII веках церковнославянском языке с сохранением языковых клише и стилистики старой церковнославянской литературы, что придавало им внешнюю однородность.

Культурная традиция славянского православия продолжила свое развитие в условиях укрепления власти Москвы после поворотного события в истории и культуре Руси — славной победы на Куликовом поле. Победа над монголо-

татарскими завоевателями привела к изменению всей идеологии русской литературы. От старой киевской идеологии уцелело понятие православного христианского патриотизма, на которое наложилось провиденциальное сознание греховности, отступления от христианского единения, ставшего причиной чужеземного владычества. Основной духовной ценностью общества выступает понимание необходимости объединения русских земель, чему благоприятствовали единство религии, языка, истории и этническое родство. Ведущими темами в литературе являются патриотизм и любовь к родине, прославление былого могущества и величия князей, боровшихся с феодальной усобицей, укрепление русского государства, создание нравственного идеала личности, способной преодолеть разрыв времени («Слово о погибели Русской земли», «Моление Даниила Заточника», «Повесть о битве на Калке», «Повесть о разорении Рязани Батыем»). Возобновлением киевских литературных традиций явились стиль и художественные приемы в «Задонщине» (80–90 гг. XIV в.), где

«вновь ожили наработанные за века литературные и идеологические ценности, и новой жизненной силой наполнилась традиционная доктрина православного патриотизма славян» [11, с. 148].

«Задонщина» полностью строилась на христианской тематике и отражала религиозно-патриотические унастроения своего времени: залогом освобождения русских земель от иноземного ига служило христианское единение князей под властью московского великого князя. Особый эмоциональный заряд, вкладываемый автором в текст, создавался при помощи литературного стиля того времени, который назывался «плетением словес», и характеризовался торжественностью и вычурностью, богатством языка и ритмичностью прозы.

В XV веке начала формироваться идеология централизованного государства, а Москва являлась городом, возглавившим этот процесс. Культура Руси, ранее казавшаяся прервавшейся, исчерпанной, возвращала свои позиции. Возвышение Москвы и формирование идеологии Московского централизованного государства по времени совпало с утратой Византией статуса культурной и религиозной державы. Византия, являвшаяся главным оппонентом Руси в диалоге о ее религиозной и политической независимости, одновременно была источником идей для русской культуры и литературы. В контексте тех событий Москва становилась продолжательницей византийской культурной традиции, «третьим Римом». Статус «третьего Рима» активно оспаривался, в частности, Новгородом, что отразилось в «Повести о Новгородском белом клобуке» (XV в.) и в «Сказании о конце Новгорода». Деятельность писателей этого периода, использовавших формальные приемы религиозной литературы, отражала новую духовную общественную ценность — официальную идеологию, стремившуюся укрепить политический авторитет власти московских князей, упрочить международный престиж Московского государства и сформировать политическую теорию суверенности «Москва — третий Рим». В этой связи «начинается великая переработка русского летописного наследия, <...> и вся православная история переосмысливается в свете московской миссии. <...> Первая грандиозная задача в рамках планируемой реорганизации православной культуры выполняется с учетом строгих понятийных и стилистических норм. Любая идея подчинена

здесь мифу о московском величии и о миссии самодержца» [11, с. 246–247]. Провозглашение Москвой собственной церковной независимости привело к созданию произведений, содержащих антизападную полемику, доказывающую законность перехода религиозной миссии от Византии к Москве («Слово избрано на латыню», «Притча о Вавилоне граде», «Сказание о князьях Владимирских»), а в литературе на уровне языка отразились тенденции, предвещающие

«стилистическую манеру нового типа, которая закрепит в последующих веках и донесет до порога современности верность собственной местной культурной традиции, а вместе с нею и явное и упорное неприятие западных влияний» [11, с. 152].

В XVI веке окончательно складывается и укрепляется русское централизованное государство, происходит жесткая централизация культуры, сочетавшей в себе религиозные и светские тенденции, стремившейся обеспечить единство нового большого государства. Возникновение новых духовных идеалов жизни, ведущих к закату старой православной славянской цивилизации и средневековой русской литературы, засвидетельствовано в литературных текстах. Литература этого периода становится динамичной, публицистичной, полемичной, является орудием идеологической пропаганды и социально значимым элементом. Посредством литературы излагаются политические программы, ведется идеологическая борьба, а главной ее темой становится защита государственных интересов. Хотя XVI век был в целом неблагоприятным периодом для развития художественной литературы, поскольку элементы художественного вымысла не вписывались в контекст официальной идеологии, однако широкое распространение получила светская публицистика, явившаяся новым видом литературы и обсуждавшая наиболее важные вопросы управления государством. В. В. Кусков отмечал, что публицистика XVI века сыграла важную роль в формировании русского литературного языка и литературы, отразив полемику по самым острым политическим вопросам своего времени, которые были связаны с характером государственного управления, местом и ролью в нем царя, боярства, служилого дворянства и монашества [6, с. 198]. Отражением культурных тенденций явились стиль и язык литературных памятников этого периода. Проникновение в литературу «мирских», просторечных форм языка постепенно ослабляло в ней влияние и роль церковнославянского языка. Стилистические приемы в литературе стали яркими и образными, поскольку были направлены на придание весомости и аргументированности идеям, часто выстраивались по принципу «плетения словес».

Такая тенденция к отказу от устоявшихся традиций в областях языка и стиля очень часто воспринималась как распущенность нравов и культурный упадок. Отсюда проистекало стремление ряда авторов XVI века выступить против тех, кто, по их убеждению, вносил порчу в язык и культуру. Они прибегали к нарочитой утонченности стиля, поиску риторически безупречных фраз, церковнославянской лексики. Отражением такой культурно-языковой полемики может выступать переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным: в письмах Курбского наиболее ярко проявляется стилистика аристократического направления в литературе, в то время как стиль Ивана Грозного отличался простотой и стремлением выразиться содержательно.

В XVII веке духовная культура русского общества утратила внешнее единство и относительную монолитность. Разрыв многовековой культурной традиции, в основе которой лежал религиозный принцип, привел к возникновению различных ценностных ориентаций, иногда прямо антагонистических. Антагонизм заключался в противостоянии, с одной стороны, религиозной и светской культур, с другой, — западноевропейской и русской культур. Церковь, выступавшая против проникновения в русскую культуру западноевропейских культурных тенденций, одновременно препятствовала распространявшемуся влиянию «мирской» русской культуры, видя в ней идеологического конкурента. Вместе с тем, церковная реформа в середине XVII века и последовавший за ней раскол православной Руси нанесли сильнейший удар по единообразию культуры. В результате церковного кризиса в обществе возникла идея «спасения в миру», отразившаяся в литературных текстах «Повесть о Ульянии Осоргиной», «Повесть о Марфе и Марии», а сама реформа привела к еще большей секуляризации литературы.

Первоначальная ориентированность русской литературы на византийскую литературу сменилась в XVII веке ориентированностью на западноевропейскую литературу. В это время на Руси массово появляются переводные тексты западноевропейской литературы, способствовавшие обмирщению культуры, такие как рыцарский роман, принесший новую, привлекательную для читателя концепцию жизни, и прививавший вкус к приключениям и галантной чувствительности. Кроме того, перенимаются стиль, литературные приемы, направления, эстетические вкусы и представления. Одним из проявлений западноевропейского влияния является русское барокко с его новыми темами, жанрами и стилем. Барокко на Руси, в отличие от западноевропейского барокко, носило просветительский характер, было связано с секуляризацией культуры и содействовало освобождению личности. Литература барокко — это литература дворянская, придворно-аристократическая, отражающая интересы и художественный вкус верхних слоев общества. Русское барокко представлено творчеством С. Полоцкого, С. Медведева, К. Истомина.

С другой стороны, возникают произведения демократического характера, что явилось своеобразным прорывом к массовому читателю и попыткой повлиять на специфику социальной жизни. Так, например, тексты демократической сатиры, появившиеся в XVII веке, свидетельствовали об утрате церковью былого авторитета во всех сферах человеческой жизни. Сатира была своеобразным эстетическим противовесом официальной культуры и представляла собой смеховой литературный антимир. Смеховая литература не изобретала новых жанров, но пародировала готовые формы, апробированные в фольклоре и письменности. В качестве образца для пародии выбирались самые обиходные жанры, хорошо известные читателю, — челобитная, судное дело, лечебник, церковная служба: «Повесть о Шемякином суде», «Повесть о Ерше Ершовиче», «Калязинская челобитная», «Азбука о голом и небогатом человеке». В жанре бытовой повести отразились изменения, произошедшие в сознании, морали и быте людей, та борьба «старины» и «новизны» переходной эпохи: «Повесть о Горе и Злосчасти», «Повесть о Савве Грудцыне», «Повесть о Фроле Скобееве».

XVIII век представлял собой новую веху в социально-политической и культурной жизни страны. Правление Петра Великого превратило Русь в Российскую империю, а его реформы способствовали массовому проникновению в ее социально-культурную сферу идей и достижений европейской культуры, которые прививались обществу как духовные ценности высшего порядка. Духовная жизнь России XVIII века обладала невиданной интенсивностью, о чем свидетельствует стремительное развитие литературы и словесности. Русская литература превратилась в важный элемент государственной идеологии и должна была соответствовать новому статусу России как великой державы, а также всячески поддерживать этот статус, прославляя государство и его правителей. «Статусность» государства и правителей освещалась в классицистических текстах. Русский классицизм сложился во второй четверти XVIII века и включал в себя все важнейшие жанры — от оды и эпопеи до комедии и басни. Классицизм зародился в творчестве А. Д. Кантемира, В. К. Тредиаковского, М. В. Ломоносова, достиг своего расцвета в творчестве А. П. Сумарокова, Г. Р. Державина, Д. И. Фонвизина.

Путь, который словесная культура западноевропейских стран проделывала в течение многих веков, русская словесность преодолела за полстолетия, и стремительное достижение европейского уровня культуры русским эстетическим сознанием явственно доказывает стремительность развития национальной жизни. Скорая динамика культурной жизни нашла отражение в языке, который обогатился множеством новых слов иностранного происхождения, в основном, французского и немецкого, а также светскими клише. В начале XVIII века церковь была ограничена в правах, превратившись в один из государственных департаментов. Такое же нововведение коснулось и церковнославянского языка, ранее являвшегося языком книжной культуры, а отныне предназначенного только для церковных изданий. При переходе на новый гражданский шрифт изменявшаяся графика сделала начертание букв проще и понятнее, из алфавита были изъяты «лишние» церковнославянские буквы и значки; числа, писавшиеся буквами, стали обозначаться арабскими цифрами, что сделало печатный текст более экономичным, светским и легким для восприятия.

Россия, обратившись к западноевропейской культурной традиции на заре новой эпохи своей истории, органично наложила ее на национальную культурную традицию. С одной стороны, культура средневековой Руси как бы закончила свое существование после петровских реформ, а новая эпоха означала зарождение и развитие новой культуры. С другой стороны, новая эпоха не отменила глубоко укоренившихся в национальном сознании культурных традиций: многовековая традиция принадлежности словесного творчества к сакральной сфере не могла быть вытеснена в короткое время из национального сознания. Ю. М. Лотман отмечал, что,

«заменяв сакральные тексты, литература унаследовала их культурную функцию» [9, с. 89].

Это определило своеобразие национальной концепции литературы как языка духовной культуры, а также особую роль писателя в культурной жизни России.

В России на протяжении всего XVIII века главная роль в культурном преобразовании общества отводилась писателю. Главной задачей писателя было служить обществу и приносить ему реальную пользу, исправляя частные и общественные пороки посредством литературного слова, являвшегося инструментом прямого социального воздействия. В духовной жизни России XVIII века литература была не столько искусством художественного слова, сколько идеологией, философией, этикой, религией, а текст художественного произведения воспринимался как положительное воздействие на материальную действительность в целях совершенствования и исправления человеческой нравственности и приведения к разумной идеальной норме законов государственного устройства. Анализируя западноевропейскую литературную картину XVII–XVIII веков, Ю. М. Лотман справедливо отметил, что в Европе «быт генерировал текст», в то время как в России

«текст должен был генерировать быт. Этот принцип вообще очень существен для литературы XVIII в., она становится образцом для жизни, по романам и элегиям учатся чувствовать, по трагедиям и одам — мыслить» [9, с. 97].

Специфика взаимоотношений между писателем и читателем определялась тем, что «писатель не следит за культурной ситуацией, а активно создает ее. Он исходит из необходимости создавать не только тексты, но и читателей этих текстов, и культуру, для которой эти тексты будут органичны» [9, с. 107].

Таким образом, изучение русской литературы XI–XVIII веков в контексте национальной культуры позволяет сделать ряд выводов, важных для понимания специфики ее развития и выполняемых ею функций.

1. Пройдя длительный путь развития, уже к концу XVIII века русская литература органично встраивается в западноевропейский литературный процесс, становясь неотъемлемой частью единого мирового культурного и литературного процесса.

2. Возникнув первоначально в русле единой православной византийской культуры, она быстро обрела самобытность в жанровом, стилевом, языковом, идейном планах.

3. В своем развитии она неизбежно отражала социально-политические и культурные тенденции различных эпох, являлась носителем и транслятором культурных ценностей.

4. Главнейшими ценностями культуры, транслируемыми русской литературой на всем протяжении ее развития, явились язык, давший возможность сохранения самобытной национальной культуры в периоды сложнейших общественно-политических и культурных кризисов, идейная связь с христианством и осознанная необходимость национального единения страны.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. — М. — Л., 1947.
2. Виноградов В. В. Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка // Исследования по славянскому языкознанию. — М., 1961.

3. Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. — Л., 1972.

4. Еремин И. П. Лекции по древнерусской литературе. — Л., 1968.

5. История русской литературы X–XVII вв.: Учебное пособие для студентов педагогических институтов по специальности № 2101 «Русский язык и литература» / Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Я. С. Лурье и др. / Под ред. Д. С. Лихачева. — М.: Просвещение, 1979. — 462 с., ил.

6. Кусков В. В. История древнерусской литературы: Учебник для филологических специальностей университетов. — 4-е изд., испр. и доп. — М.: Высшая школа, 1982. — 296 с. с илл. Библиогр.: С. 282–284.

7. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. — Изд. 3-е. — М., 1979.

8. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. — Изд. 2-е. — М., 1970.

9. Лотман Ю. М. Очерки по истории русской культуры XVIII века // Из истории русской культуры. — Т. 4 (XVIII — начало XIX века). — М., 1996.

10. Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV–XV вв. — Л., 1976.

11. Пиккио Риккардо. Древнерусская литература / Пер. с итал. М. Ю. Кругловой, И. В. Михайловой, Е. Ю. Сапрыкиной, А. В. Ямпольской; предисл. А. С. Демина; отв. ред. Д. С. Менделеева. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — 352 с. — (Studia Philologica).

12. Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». — М., 1972.

13. Творогов О. В. Древнерусские хронографы. — Л., 1975.

14. Худoley Н. В. Роль классического литературного текста как языка духовной культуры в социально-культурном пространстве России // Вестник КрасГау — 2013 — № 7 — С. 278–280.

15. Худoley Н. В. Культурный литературный код современного российского читателя // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств — 2014 — № 29/1 (2014 г.) — С. 155–164.

16. Худoley Н. В. Восток и Запад: культура, ментальность, литература (на примере сравнительного анализа художественных текстов средневековья) // Вестник КрасГау — 2014 — № 8 — С. 231–235.

17. Шедевры древнерусской литературы. — М.: ОЛМА Медиа Групп, 2015. — 448 с.

18. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2 // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Издательство политической литературы, 1991.

ФАКУЛЬТАТИВНЫЕ ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Предпринята попытка анализа кризиса традиционных ценностных норм в современной отечественной культуре и философии. Автор приходит к выводу, что основным источником этого кризиса является некритическое перенесение на Российскую почву, некогда (в прошлом) популярной в Европе, постмодернистской идеологии.

Ключевые слова: пост современность, аксеологические императивы, истина, добро, красота, культура, философия, наука, искусство, повседневность.

Y. E. Milyutin

Facultative values of the modern culture

The article is an attempt to analyze the crisis of traditional values standard in the contemporary Russian culture and philosophy. The author concludes that the root cause of such crisis is uncritical transference of the once in the past popular in Europe postmodernist ideology to domestic ground.

Keywords: postmodern, axiological imperatives, truth, goodness, beauty, culture, philosophy, art, science, ordinariness.

В обычном словоупотреблении «факультативный» означает возможный, необязательный, по выбору, на усмотрение. В данном контексте к этим значениям добавляется и то, что может быть без какого-либо ущерба для существа дела устранено как паллиатив, искажающий дискурс, то есть «вынесено за скобки». Именно таково в нынешней «постсовременности» положение традиционных видов ценностных ориентиров, некогда выполнявших функции идеальных императивов, которые указывали границы допустимого и одновременно стимулировали такие формы социо-культурной реальности как: экономика, политика, наука, искусство, философия, религия, мораль и пр. Эта «постсовременность» освобождает нас от всех видов ценностных установок, она отменяет правила и нормативные оппозиции. Она налагает запрет на разграничение

* Милютин Юрий Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, Yu.Milyutin@yandex.ru.

смысла и бессмыслицы, добронравия и жестокосердия, прекрасного и безобразного, истины и заблуждения, превращая их в избыточные остатки прежних культурно-исторических эпох. В лучшем случае, эпоха постсовременности объявляет эти аксиологические феномены амбивалентными или абсолютно релятивными. После того, как были объявлены «смерть Бога», «конец Истории», «смерть автора» и «смерть субъекта», постсовременность торжественно провозгласила «свободу нравов и умов»

Эту ситуацию полифонии действий, поступков, методических приемов довольно точно выражает некогда популярный тезис — афоризм основоположника методологического плюрализма Пауля Фейрабенда: «anything goes», что в свободном переводе означает — «допустимо все», «поступай как знаешь» [7, с. 153]. Основное назначение этого тезиса — соответствие принципу неограниченной пролиферации, то есть перманентному размножению (умножению) конкурирующих научных гипотез и теорий. Здесь сама идея, ее интенция, понятна и справедлива, хотя и выражена в нарочито эпатажной форме. Они означают, что не следует абсолютизировать какое-либо конкретное знание, в том числе и научное, ибо познание есть бесконечный процесс опосредованный определенным социо-культурным контекстом [8, с. 166–178]. Вместе с тем, последовательное развертывание этого тезиса позволяет допустить, что не существует принципиальных различий между абстрактными спекулятивными рассуждениями и научными гипотезами, между обывательскими представлениями, суевериями и научными теориями, между наукой и квазинаукой (например астрологией, алхимией, хиромантией и пр.). С этих позиций совместно все, что, на первый взгляд, представляется несовместимым — наука и ее институты сопоставимы с мифологемами, знахарством, «практической магией», язычеством, «высшими астрологическими курсами» и т. д. Все эти виды деятельности и знания равнооправданы и равнозначны, поскольку они востребованы и могут приносить пользу, при определенных обстоятельствах, могут быть взаимодополняемыми и стимулировать друг друга, наконец. Между тем, из факта их очевидной наличности, следует ли их равнокачественная определенность, тождественность и равнозначная социо-культурная оправданность?!

Мировоззренческий и аксиологический плюрализм — очень соблазнительная идея. Она допускает равенство между намеренно культивируемыми невежеством, аморальной пошлостью и просвещенными взглядами. Она позволяет, например, авторитарные и даже тоталитарные, по сути, политические режимы трактовать как разновидности демократического государственного устройства, позиционируя их социалистическими, национальными, социальными, «суверенными» демократиями. С позиций подобного плюрализма нет принципиальных различий между диктатурой власть предержащих и равенством всех перед законом. Насилие и гуманность, терроризм и толерантность, нагая ложь и объективное изложение событий — все в одинаковой степени оправдано и допустимо.

Разумеется, смысл терминов определяется контекстом, что содержание ценностных ориентиров не может быть раз и навсегда данным, абсолютно неизменным. Однако существует ли достаточное основание для слияния противо-

положностей внутри этих ориентиров — парадигм, возможна ли процедура упразднения самих этих критериальных ценностей? Возможно ли, не нарушая законов логики, поставить знак равенства между истиной и заблуждением, добром и злом, прекрасным и его антиподом, демократией и диктатурой, свободой и угнетением, любовью и ненавистью и т. д., возможно ли, наконец, отменить сами эти понятия, исключить их из арсенала общеупотребительных? Ответ на эти экзистенциально-важные вопросы, на мой взгляд, очевиден. Отрекаясь от данных понятий, мы лишаемся категориальной основы мышления, заменяя его архаическим непонятным эмоционально-чувственным отношением к миру, что едва ли может быть продуктивным. Из факта относительной релятивности понятий, перманентного усложнения определений их содержания, или замены одних понятий другими, добавляющими новые смыслы, или изменения содержания прежних понятий, отнюдь не следует необходимость их дискредитации и отмены.

Можно конечно принять ту идею, что современные рамки оценочных суждений постоянно меняются, что они уже не ограничиваются традиционно жесткими однозначными оппозициями: истина — заблуждение, добро — зло, прекрасное — безобразное. Что в разделяющих их промежутках, содержатся сотни, возможно тысячи, сближающих их оттенков (нюансов). Что они, скорее, варьируются в названных пределах: допустимого — недопустимого, приемлемого — неприемлемого, соответствующего — несоответствующего, возможного — невозможного и пр., качественные параметры которых могут быть весьма подвижными. На основании этого можно допустить, так же, что все оценочные суждения контекстуальны, ситуативны и инструментальны. Отсюда, однако, не следует, что критерий ценности может быть нейтральным или вообще устраним. Напротив, в том или ином виде, он неизбежно присутствует в любом суждении, поскольку оно всегда будет опосредовано теми или иными социо-культурными доминантами: языковыми, национальными, образовательными, статусными, корпоративными (например, научными) и, наконец, индивидуальными предпочтениями и интересами.

Особенно популярны попытки упразднить какие-либо критериальные указатели в сфере морали. Следуя позитивистской установке на то, что «ценности и нормы не являются чем-то объективным, и что выражающие их суждения не могут быть ни истинными, ни ложными» (здесь, по-видимому, допускается, что понятия «истина» и «ложь» не относятся ни к ценностным, ни к нормативным?), объявляют моральные ценности всецело субъективными [2, с. 9]. Не являя разделяя логику картезианского дуализма в отношении материального (реального-объективного) и идеального (духовного-субъективного), эта логика настаивает на принципиальной разделенности, независимости «объективной природы вещей» и субъективной производности «этических понятий», которые всецело — продукт «человеческих установлений». Произвольно интерпретируя разграничение «объективных фактов» и «субъективных норм», эта логика упорно не замечает субъективности первых и объективности вторых. Сообразуясь с этой сциентистской установкой вполне можно обосновать либерально — инструменталистский (утилитарный) концепт морали, один из вариантов которого утверждает, что «мораль — такое же “изобретение”

человечества, как велосипед» [3, с. 149]. Данное оценочное суждение (оно именно ценностное, вопреки утверждениям его сторонников) позволяет предположить, что было такое время в истории культуры, когда «велосипеда — морали» не существовало, и что необходимо наступит такой счастливый период в ее истории, когда этот «моральный велосипед» будет либо упразднен, либо заменен на более эффективный вид транспорта. Означает ли это полную отмену моральных норм или их замену нормами институциональной этики (определяемыми конкретными формами социо — культурной реальности, например, политикой, экономикой, наукой, религией и т. д.) данная установка не разъясняет. Если имеется ввиду первое, мы оказываемся в ситуации тривиальной вседозволенности и, выражаясь на молодежном сленге, «пофигизма», когда «все — все равно», «поступай как хочешь». Латентным основанием подобной позиции, на мой взгляд, является либо легкомысленное невежество, либо интеллектуальная нечестность, допускающая кокетство с непродуктивной вседозволенностью. С этих позиций можно обосновать и оправдать все, что угодно, включая насилие, террор, покушение на жизнь другого. Впрочем, возможен еще один, не вполне очевидный, но допустимый вариант интерпретации данной формулы — метафоры морали, предполагающий, что для избранных, для посвященных, для внутреннего пользования, так сказать, сохраняются традиционные нормы общечеловеческой морали, но для всех остальных, скажем, для общего употребления, достаточной будет мораль сравнимая с таким техническим устройством, как велосипед.

Разумеется, существует институциональная этика, ставящая поведение людей в зависимость от их вовлеченности в тот или иной социо-культурный контекст: экономику, политику, науку, искусство, сферу услуг и т. д., включая все то, что может соответствовать понятию «корпоративной этики». Причем, современная тенденция именно такова, что соотношение между традиционной этикой (этикой добронравия) и институциональной этикой, складывается в пользу второй, оценочные ориентиры которой более подвижны и неопределенны, чем ориентиры первой. И это вполне закономерный процесс. Однако, дифференциация, усложнение структуры социо-культурных форм, даже их допустимая поляризация или, напротив, упрощение, возможное слияние их отдельных форм, едва ли приведут к упразднению этического начала, его замене плюралистической установкой на «свободу нравов и умов». Есть и другое обстоятельство не позволяющее принять последний тезис. Несмотря на многообразие и естественную оригинальность отдельных социо-культурных сообществ, все они имеют нечто фундаментально общее, некий общий генетический источник, позволяющий соотноситься, коммуницировать, кооперироваться друг с другом как на межличностном, так и на межнациональном, поликультурном уровне. Это не только одни и те же условия и формы, необходимые для успешного функционирования какого — либо сообщества, но и тождественные универсальные ценностные скрепы, которые успешно регламентируют разнообразные гендерные, возрастные, статусные, межличностные и пр. отношения, оставаясь при этом относительно простыми, устойчивыми, общими моральными нормами — правилами, которые неплохо работают в разных социо-культурных средах, например, в повседневности.

Идея вседозволенности, свободы без границ, культ игры так же популярны в современных художественной и философской практиках. На принадлежность к искусству, например, может претендовать вульгарный перформанс, когда некий брутальный субъект, именующий себя художником, демонстративно прикрепляет мошонку своих гениталий к брусчатке Красной площади. Та же толерантность без берегов, неограниченная свобода самовыражения отчетливо явлена в том эпатажном высказывании гипотетического (вполне возможно) профессионального философа, что «научный плюрализм и доля здорового цинизма позволяют современным авторам <...> формулировать новый эклектический, а потому максимально свободный подход <...>», добавлю от себя, к любым проблемам. Отсутствие критериальных параметров создает благоприятную почву для имитации, подделок, претендующих на оригинальность, для разного рода спекуляций на любые темы и, главное, освобождает от какой-либо ответственности, обязательств в отношении социо-культурной реальности. Бесконечное продуцирование, не важно чего, не важно какого качества, главное — видимость неукротимой активности, не обремененной ответственностью в целесообразности полученного результата. Многочисленные дилеры и кураторы позаботятся о распространении и презентации его (результата) всеядным потребителем. В поисках денег и популярности политики и журналисты, писатели и художники, известные артисты и спортсмены намеренно выставляют на всеобщее обозрение подробности своей частной жизни — сколько раз они были замужем или женаты, какие у них были добрые или внебрачные связи и пр. Народ, массы с нетерпением ожидают подобной информации и с удовольствием поглощают ее. Массовое сознание ориентировано на потребление готовых изделий, оно не желает прилагать усилия к самостоятельному размышлению, оно не желает приобретать смысл посредством культуры, но жадно ищет развлечений и релаксации: «хлеба и зрелищ» — вот его идеал. Торговцы ходовым товаром всегда к услугам страждущих предложат на выбор: «поле чудес», «ледниковый период», «дом 2», «танцы со звездами» и пр. «попсовые» представления ангажированных лицедеев. Так было, так есть и не хочется продолжать.

Игровое начало пропитывает не только традиционные сферы досуга и развлечений, но и бесцеремонно вторгается, в некогда обособленно строгие среды науки и философии. Некоторые популярные авторы, видимо, забавляясь процессом, безостановочно плодят квази-философские опусы в форме многословных диалогов и монологов на любые темы. Не обремененные каким-либо содержанием, эти сочинения превращаются в словесную игру, в своеобразный «философский треп», за которым ничего не стоит, они — «зияющая пустота», «дырка от бублика», «фига в кармане». Так же привычным делом стало использование в текстах, претендующих на философский дискурс, языка автослесаря, сантехника или электромеханика. Это бесконечные, надоедливые: «модели разборки и сборки», «риск — излучения», «зависание напряжения, его перегрев», «остаточная подключенность» и прочие банальности. Можно, как и в журналистике, квази — научные словесные извержения подкреплять значками — рисунками грустных или веселых рожиц. А вот и «перл»: «Силловые линии нового поля азарта существенно изменили и параметры риск —

излучения и само состояние облученности» (А. Секацкий) [5, с. 32–42]. Как вы думаете, о чем здесь ведется речь? Речь идет об античной культуре и ее кризисных проявлениях. Тот же автор, «ничтоже сумняшися», уподобляет Иисуса, Господи прости, мелкому бесу-искусителю, предлагающему сыграть в рулетку, «не важно на что»: на разную «мелочевку», в виде каких-либо обыденных предпочтений (например, деньги или власть), либо сделать ставку (вновь прошу прощения) на «вашего Господа», дарующего «спасение и жизнь вечную» [6, с. 32–42].

Мне кажется вполне актуальным суждение Алена Бадью о том, что попытка перевести экзистенциальное бытие индивида исключительно «в пространство игровых категорий — чисто реакционный подход, поскольку сводит смысл бытия к получению непосредственного удовольствия, свойственного ребенку» [1, с. 17–22]. Такая позиция безответственна и безнравственна еще и потому, что она зиждется на той упрощенно иллюзорной предпосылке, согласно которой вся жизнь — исключительно состязание — игра, в которой мы что-то выигрываем, либо проигрываем. Это уже далеко не то первоначальное, шиллеровское, наивно — метафорическое, этически нейтральное, высказывание о том, что человек бывает по — настоящему свободен, лишь когда он бескорыстно играет. Предыдущая максима не явно допускает деление общества на властвующих господ и унижаемых рабов, на преуспевающую элиту и пресмыкающихся плетеев, на «бойцов и лузеров», наконец, то — есть победителей и побежденных, выигравших и проигравших, когда первые диктуют правила и нормы жизни вторым.

Тенденция превратить философскую рефлексию в специфическое интеллектуальное развлечение подобное массовым разновидностям игры в виде своеобразных перфомансов или флешмоба — очевидна. Естественно ли это? Не знаю. Понятно лишь то, что с неизменным постоянством мы движемся в арьергарде Западной культуры, без разбора заимствуя ее плоды и идеи в различных областях: будут ли это наука и техника, искусство и философия, повседневность и мода — не важно. Не оригинальность, вторичность, комплиментарность, зависимость отечественной философии от Европейской мысли фиксировали многие исследователи прошлого. Из современных авторов могу сослаться на А. В. Малинова, который отмечает «бесплодное ученичество профессиональной российской философии» [4, с. 58–68]. Когда — то в России было популярным кантианство и гегельянство, потом — марксизм, разумеется в отечественной редакции, затем — позитивизм и экзистенциализм, как относительно нейтральные способы защиты от идеологического давления наличной социальной практики. Теперь мы поклоняемся, как самому последнему достижению философской мысли (европейскому вообще, и французскому в частности) постмодернизму, который благополучно отошел в мир иной, будучи актуальным в Европе лет пятьдесят тому назад. Что нас ждет дальше? Тенденция превратить философскую рефлексию в специфическое интеллектуальное развлечение подобное массовым разновидностям игры в виде своеобразных перфомансов или флешмоба — очевидна. Естественно ли это? Не знаю. Понятно лишь то, что с неизменным постоянством мы движемся в арьергарде Западной культуры, без разбора заимствуя ее плоды

и идеи в различных областях: будут ли это наука и техника, искусство и философия, повседневность и мода — не важно. Не оригинальность, вторичность, компилятивность, зависимость отечественной философии от Европейской мысли фиксировали многие исследователи прошлого. Из современных авторов могу сослаться на А. В. Малинова, который отмечает «бесплодное ученичество профессиональной российской философии» [4, с. 58–68]. Когда — то в России было популярным кантианство и гегельянство, потом — марксизм, разумеется в отечественной редакции, затем — позитивизм и экзистенциализм, как относительно нейтральные способы защиты от идеологического давления национальной социальной практики. Теперь мы поклоняемся, как самому последнему достижению философской мысли (европейскому вообще, и французскому в частности) постмодернизму, который благополучно отошел в мир иной, будучи актуальным в Европе лет пятьдесят тому назад. Что нас ждет дальше?

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Интервью PRM // The Prime Russian Magazine — № 6 (21) — ноябрь — декабрь 2013.
2. Бродский А. И. В поисках действенного этоса. Основание морали в русской этической мысли XIX века. — СПб: Издательство СПбГУ 1999.
3. Там же.
4. Малинов А. В. Пути профессиональной философии в России // Философское образование. — Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений — 1 (4), 2013 — Москва — Санкт — Петербург, 2013.
5. Секацкий А. Об игре и экзистенции // The Prime Russian Magazine — № 6 (21) — ноябрь — декабрь 2013.
6. Там же.
7. Фейрабенд Пол. Против методологического принуждения // Пол Фейрабенд. — Избранные труды по методологии науки. — М., «Прогресс», 1986.
8. Там же.

БУЛГАКОВ В ШВЕЙЦАРИИ: СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ СЕРГЕЯ БУЛГАКОВА В ФРИБУРГЕ

В статье осуществляется анализ современной немецкоязычной рецепции наследия мыслителя Сергея Булгакова, которая была реализована сотрудниками Исследовательского центра Сергея Булгакова на базе Института экуменических исследований теологического факультета Фрибургского университета в Швейцарии. Эксплицированы основные направления деятельности научных сотрудников Исследовательского центра, к которым возможно отнести организационное — проведение коллоквиумов, посвященных творчеству отечественного мыслителя, просветительское — издание немецкоязычных переводов работ Булгакова, подготовка полной библиографии философа на немецком языке и исследовательское — непосредственно философская рефлексия наследия мыслителя. Отдельное внимание авторами статьи было уделено философскому анализу работ директора Исследовательского центра Сергея Булгакова доктора Регулы Маргареты Цвален, а также профессора Барбары Халленслебен.

Ключевые слова: Сергей Булгаков, Регула Цвален, Барбара Халленслебен, Исследовательский центр в Фрибурге, экуменизм, русская философия.

*A. S. Tsygankov, T. Obolevich
Bulgakov in Switzerland: contemporary research
in philosophy of Fr. Sergey Bulgakov in Fribourg*

In the present article we analyse the contemporary German-Speaking reception of the heritage of the Russian philosopher Sergey Bulgakov which has been taken by the members of the Sergij Bulgakov Research Centre at the Institute for Ecumenical Studies at the University of Fribourg in Switzerland. We explicate the main directions of research, such as: the organization of colloquiums dedicated to the creativity of the Russian thinker, the educational line — the editing of the German translations of Bulgakov's works and the elaboration of the complete bibliography in German and the line of investigation — a philosophical reflection on the heritage of Russian thinker. A special attention is paid to the philosophical analysis of the works of the director of the Research Center, doctor Regula Zwahlen as well as of professor Barbara Hallensleben.

Keywords: Segey Bulgakov, Regula Zwahlen, Barbara Hallensleben, Sergij Bulgakov Research Centre in Fribourg, ecumenism, Russian philosophy.

* Тереза Оболевич — Dr. hab., заведующая кафедрой философии религии. Папский университет Иоанна Павла II в Кракове. Александр Цыганков — аспирант кафедры философии Волгоградского государственного социально-педагогического университета.

Философское наследие русского религиозного мыслителя Сергея Булгакова в настоящее время вызывает к себе интерес не только со стороны отечественных исследователей, которые смогли свободно обратиться к анализу мысли философа только после распада Советского Союза, но также их немецкоязычных коллег, занимающихся изысканиями в области русской философской традиции. В качестве примера можно привести Исследовательский центр русской философии и истории идей, расположенный на базе Рурского университета в Бохуме, руководителем которого до недавнего времени являлся профессор Александр Хаардт. Одним из ведущих направлений центра выступает философское осмысление взаимодействия русской и западноевропейской философских традиций в эпоху модерна [16] (см. также [4]). 2014 г. был ознаменован выходом немецкого перевода книги Сергея Булгакова «Философия хозяйства», осуществленного при поддержке ученого совета Фрибургского университета в Швейцарии. Главными редакторами и составителями немецкоязычного перевода выступили швейцарские исследовательницы, сотрудницы Института экуменических исследований теологического факультета Фрибургского университета, профессор Барбара Халленслебен и доктор Регула Цвален (последние работы сотрудниц Исследовательского центра вышли в [12, 15]). Они же являются главными сотрудниками Исследовательского центра Сергея Булгакова, созданного на базе вышеуказанного Института. В рабочий коллектив Центра входит также аспирантка Ксения Бабкова из Минска.

Несмотря на активную деятельность немецкоязычных исследователей, специализирующихся на изучении философского наследия Сергея Булгакова, она не находит должного внимания в среде отечественных философов, занимающихся проблематикой истории русской философии и современной европейской философии. Если фигура Александра Хаардта и его ассистента Николая Плотникова является достаточно известной в российском профессиональном сообществе философов, то научная деятельность, ведущаяся в Исследовательском центре Сергея Булгакова в Швейцарии, пребывает во многом как бы в *terra incognita* для современной российской философии. Подобное положение вещей осложняет реализацию интернационального и интеркультурного философского диалога, представляющего необходимым для выработки непревратных представлений о своих коллегах, что в последнее время является особенно актуальным. Подобный профессиональный диалог даст отечественным исследователям возможность не только обогатить и расширить знание о прошлом русской философии, которое долгие годы было практически полностью закрыто для научного изучения, но и предоставит шанс осмыслить настоящее отечественной философии, сказывающееся в разговоре с настоящим философией западноевропейской.

К исследованию современной немецкоязычной рецепции наследия Сергея Булгакова подталкивает сам русский философ, который считал подобную рецепцию значимой и лично пытался осуществить немецкоязычное издание своей диссертации «Капитализм и земледелие», а также работы «Философия хозяйства». Он также определил возможную целевую немецкоязычную аудиторию произведения «Философия хозяйства» в следующем высказывании: «основными читателями этой книги могут быть богословы, философы, поли-

тэкономы и представители основных направлений социальной науки, и даже кое-кто из образованной публики» [5, с. 308].

Основной целью данной статьи выступает частичное заполнение существующего пробела, который образовался в российской рефлексии над современной немецкоязычной философской рецепцией наследия Сергея Булгакова. Устранение подобного пробела представляется возможным осуществить посредством рассмотрения деятельности Исследовательского центра Сергея Булгакова при Фрибургском университете, анализа философской рецепции творчества Булгакова, реализованной сотрудниками Центра Регулой Цвален и Барбарой Халленслебен, а также выявления «ведущих мотивов», основных призм, обращаясь к которым, современные швейцарские философы осуществляют исследование мысли Булгакова.

Исследовательский центр Сергея Булгакова в Швейцарии

Исследовательский центр Сергея Булгакова на базе Института экуменических исследований теологического факультета Фрибургского университета в Швейцарии начал свою работу в 2011 г. Руководителем центра со дня его основания по настоящее время является Регула Маргарета Цвален¹. Само изучение творчества Булгакова в Швейцарии было инициировано профессором догматики и экуменической теологии теологического факультета Фрибургского университета Барбарой Халленслебен, которая обратилась к работам русского мыслителя ввиду эвристического потенциала его софиологии. К основным векторам исследовательской работы Центра возможно отнести — организационный (проведение коллоквиумов, посвященных философии Сергея Булгакова), просветительский (подготовка переводов русского философа и составление библиографического перечня работ, посвященных его творчеству, которые были выпущены на различных языках), а также исследовательский (философская рецепция булгаковского наследия). В данной части работы осветим подробно первых два обозначенных вектора деятельности Центра, чтобы позднее уделить отдельное внимание философской рефлексии работ сотрудников Центра над творчеством Булгакова. При этом хотелось бы отметить, что подобное выделение различных сфер деятельности является условным, т. к. на практике они, безусловно, выступают в своем диалектическом единстве.

Организационная деятельность Исследовательского центра Сергея Булгакова проявляет себя в первую очередь в форме организации коллоквиумов, посвященных философскому наследию русского мыслителя. Так, с 20 ноября по 1 декабря 2012 г. на базе теологического факультета Фрибургского университета состоялся коллоквиум, посвященный работе Сергея Булгакова «Философия хозяйства», приуроченный к столетнему юбилею выхода книги. Коллоквиум собрал исследователей из трех европейских стран — Германии (Берлин, Тюбинген, Фленсбург), Швейцарии (Цюрих, Фрибург, Санкт-Галлен)

¹ Авторы выражают свою искреннюю признательность госпоже Регуле Цвален за предоставленные материалы и благодарят ее за неоценимую помощь, которую она оказывала при работе над данной статьей, особенно во время визита с. Терезы Оболевич в Фрибург.

и Нидерландов (Неймеген) [17]. Проведение коллоквиума было поддержано Швейцарским национальным фондом, теологическим факультетом Института экуменических исследований Фрибургского университета, а также ректоратом этого университета. Важно отметить, что участники коллоквиума являлись специалистами не столько по русской философии, сколько по частным вопросам, которые Булгаков затронул в своей работе. Такой подход позволил по-новому взглянуть на «Философию хозяйства», проанализировать классическую книгу русского философа с точки зрения современного научного знания и критически оценить ее непреходящее значение.

Особый интерес представляет то, что работа, которая была проделана на коллоквиуме, обрела в последующем свою новую форму и жизнь. Материалы, подготовленные исследователями для заседания коллоквиума, были переработаны и включены в состав сборника, который вышел в свет вместе с немецкоязычным переводом «Философии хозяйства» в 2014 г. в качестве дополнения к нему.

Просветительская деятельность Центра тесно связана с исследовательской, поскольку она требует личного знакомства с философским наследием Сергея Булгакова и его теоретического осмысления. Здесь следует выделить информационное направление — подготовку сведений о мероприятиях, связанных с философией Булгакова — и направление, в рамках которого реализуется проект немецкоязычных переводов работ русского мыслителя. Стоит добавить, что информационное направление осуществляется преимущественно посредством одноименного с Исследовательским центром Интернет-ресурса, на котором пользователи могут в открытом или полуоткрытом доступе ознакомиться с интересующими их сведениями о философии Булгакова [18].

Кроме широко иллюстрированной биографии Сергея Булгакова и членов его семьи, на сайте Центра размещен библиографический обзор периодических научных изданий, посвященных наследию русского мыслителя. В данный обзор вошли работы, появившиеся на английском, датском, испанском, немецком, польском, русском, французском и украинском языках. Отдельный интерес вызывает подборка информации о диссертационных работах, выполненных на базе университетов различных европейских стран, объектом философского осмысления в которых выступило творческое наследие Булгакова [19]. Кроме этого, на сайте Исследовательского центра имеется подробная информация обо всех существующих на данный момент времени переводах булгаковских текстов, как на немецкий, так и на прочие языки, включая восточные [20]. В сферу деятельности центра также входит информирование пользователей о проходящих по всему миру научных мероприятиях и конференциях, посвященных философии Булгакова [21].

Переходя к рассмотрению переводческой деятельности Центра, необходимо отметить ту работу, которая ведется его сотрудниками по подготовке немецкоязычного собрания сочинений Сергея Булгакова. Как уже отмечалось, в 2014 г. в издательстве Ашендорфф (Aschendorff) вышел в свет первый том сочинений философа, в который вошла работа «Философия хозяйства», переведенная Катариной Брекнер и Анитой Шлюхтер. Данный том сопровождается указанным выше сборником статей, в которых труд Булгакова подвергнут критической

философской рецепции. Текст перевода снабжен большим количеством комментариев, составленных Регулой Цвален при содействии сотрудников Центра, введением, подготовленным Натальей Макашевой, а также библиографией Булгакова и именным указателем. Кроме «Философии хозяйства» в первый том сочинений был помещен немецкий перевод статьи философа «Природа в философии Вл. Соловьева».

Говоря более подробно об упомянутом выше сопроводительном сборнике, следует обозначить, что он насчитывает девять статей, в которых осуществляется рецепция различных философских и экономических аспектов, затронутых Булгаковым в произведении «Философия хозяйства». Интерес также представляет то, что каждая статья находится в смысловой перекличке с отдельными главами работы Булгакова, число которых также ровняется девяти. В предисловии к сборнику составители указывают на то, что

«к предоставленным работам выдвигались минимальные структурные требования: статья должна начинаться с цитаты из булгаковской «Философии хозяйства», которая является наиболее характерной для анализируемой главы книги. Комментированное представление содержания главы дополняется критической оценкой, осуществляемой с учетом реалий современности» [13, S. 2].

Целью сопроводительного сборника было предложить читателю ознакомиться с «интердисциплинарной рецепцией работы Булгакова» [13, S. 2], а также показать, насколько плодотворной может быть современная дискуссия с наследием философа. В работе над сборником приняли участия не только философы и теологи, но также представители экономической науки (Ханс Нутцингер, Карен Хорн, Герхард Шварц). Подобный подбор членов авторского коллектива объясняется интересом составителей — Регулы Цвален и Барбары Халленслебен — к тому, «как отреагирует современная немецко-говорящая публика, в первую очередь, ученые, которые профессионально не занимаются проблемами русской культуры, на работу Булгакова» [13, S. 1].

В 2015 г. все в том же издательстве Ашендорфф к выходу в свет готовятся следующие два тома переведенных на немецкий язык сочинений Сергея Булгакова. Содержание первого из них включает сборник «Автобиографические заметки» в переводе Элки Кирстен, а также подробную библиографию философа. Во второй том войдут работы «Два града. Исследования о природе общественных идеалов», переведенные Катариной Брекнер и Регулой Цвален. Всего планируется осуществить издание восемнадцати томов собрания сочинений русского философа; уже ведется работа по переводу «Автобиографических заметок». Все переводы осуществляются с первоначальных изданий сочинений Булгакова, поскольку, как отмечают сотрудники Центра, последующие публикации содержат довольно существенные ошибки и неточности.

Рассмотрев в первом приближении организационную и просветительскую деятельность Исследовательского центра Сергея Булгакова, можно сказать, что она направлена не только на европейских специалистов философов и теологов, занимающихся проблемами русской философии, но во многом также на актуализацию интереса к философскому наследию Сергея Булгакова в немецкоязычном пространстве в целом, что нашло свое выражение в привлече-

нии к рефлексии булгаковского творчества ученых не только из философской и богословской, но также из экономической сферы знания.

Регула Цвален: антропология личности Сергея Булгакова

Теперь непосредственно перейдем к анализу той философской рецепции наследия Сергея Булгакова, которая была реализована сотрудниками Исследовательского центра Фрибургского университета. Подобный анализ следует начать с обращения к философским изысканиям, проделанным на данный момент времени Регулой Маргаретой Цвален, а затем обратиться к анализу работ Барбары Халленслебен. Выбор подобной очередности обусловлен тем, что доктор Цвален является пока единственным немецкоязычным исследователем, защитившим докторскую диссертацию по философии Сергея Булгакова, которая также была выпущена в качестве монографии в 2010 г. издательством ЛИТ (LIT). Кроме того, как уже упоминалось, именно Регула Цвален возглавляет Исследовательский центр Сергея Булгакова и во многом определяет как содержание деятельности Центра, так и ее репрезентацию в публичном пространстве.

В 2009 г. Регула Цвален успешно защитила докторскую диссертацию, тема которой звучала как «Революционный образ Божий. Антропологии человеческого достоинства у Николая Бердяева и Сергея Булгакова». Подобное название обусловлено, по словам автора, спецификой культурного, политического и социального контекста, в котором работали рассматриваемые ею философы. Русский религиозно-философский дискурс возникал

«не в уединенных кабинетах, но в идеологическом противостоянии социал-революционеров атеистов и легитимизируемого церковью царского правительства. В этой атмосфере велись дискуссии и споры о социальной справедливости, либерализме, церковных реформах, символизме, футуризме и новом религиозном сознании. Всюду пахло прорывом и изменениями, а также закатом и катастрофой — революцией». [14, S. 18]

Даже после отхода от марксизма Бердяев с Булгаковым, по мнению доктора Цвален, не порвали с феноменом революции, но как бы перевели его во внутреннее измерение человеческой личности.

«Они придерживались убеждения, согласно которому человек должен изменить самого себя для того, чтобы изменить окружающие его жизненные условия». [14, S. 19]

Исходя из подобных соображений, понятие «революционный образ Божий» используется автором как средство, при помощи которого

«антропологическое, творческое и историко-политическое измерение философского дискурса того времени может быть эксплицировано». [14, S. 18]

Сама «революционность» подразумевает под собой некий разрыв с предшествующим революции состоянием, которое наделяется негативной оценкой. «Революционер» — это тот, кто в его собственном представлении наделяется

положительными чертами и осуществляет деятельность, направленную на достижение должного, истинного положения вещей. Подобным истинным положением вещей, которое должно функционировать в социально-политическом измерении, является реализация человеческих прав — институционального проявления человеческого достоинства. Само же достоинство связывается с ценностями, присущими человеческой личности. Однако каким образом возможно обосновать сами эти ценности? Бердяев с Булгаковым подводят трансцендентальное основание, благодаря которому существуют имманентные человеческие ценности и в особенности сосредотачивают свое внимание

«на обосновании тех ценностей, которые определяют достоинство отдельного человека и равенство всех людей вместе взятых» [14, S. 20].

Таким образом, получается, что революционность русских философов направлена на сознательное отрицание не истинного, ложного положения вещей, заключающегося в том, что человеческой личности отказывают в ее самоценности и свободе, а людям в их равенстве друг перед другом. При этом подобная проблематика актуализируется доктором Цвален при помощи обращения к современности, где

«обоснование человеческого достоинства всегда нормативно. Его признание является следствием социально-политического решения, исторически сложившихся убеждений или результатом, вытекающим из религиозного учения, но никогда как само-основное явление» [14, S. 20].

Именно подобная призма рассмотрения философии Бердяева и Булгакова выбирается исследовательницей из Швейцарии в ее работе. Эта призма накладывает границы, размечает пространство исследования, выступает его ведущей структурой и несет в себе значительный эвристический потенциал. Он позволяет связать различные направления бердяевского и булгаковского творчества, которое характеризуется большой эклектичностью, как указывает на то Евгений Барабанов [6]. Кроме этого, подобная исследовательская призма, задающая в известной мере само рассмотрение философии Бердяева и Булгакова, дает возможность наладить взаимосвязь между разными культурно-историческими эпохами, в первую очередь, между временем жизни философов, чье наследие подвергается анализу, и современностью, в которой проблематика человеческого достоинства, человеческих прав и свободы является не менее актуальной, чем в первой половине XX века. В этой связи представляется показательным даваемое Цвален метафорическое сравнение философских представлений Бердяева и Булгакова в качестве двух сторон одной медали, субстанцию которой

«формирует общий историко-идейный опыт мыслителей и возникающее отсюда убеждение, что «в этом мире» нет ничего более важного и вместе с тем более непрочного, чем человеческое достоинство и свобода» [14, S. 359].

Выявление «революционного» отношения русских философов к проблематике человеческого достоинства и свободы личности становится путеводной нитью исследования. Подобная фокусировка автора на проблематике свободы

личности и ее основания сказывается в формулировке гипотезы исследования, где автор выдвигает предположение, что существующее в философском дискурсе убеждение, согласно которому Бердяев превозносил человеческую личность и ставил ее превыше всех условностей и необходимости, а Булгаков, напротив, рассматривался как антипод подобного рода философской позиции, не отражает истинное положение вещей.

«В учении Булгакова о Софии человеческая личность не тонет/растворится, но, напротив, только в ней и находит свое обоснование» [14, S. 41].

Первая глава работы Регулы Цвален, имеющая название «Параллельные пути Бердяева и Булгакова» (первая глава исследования была полностью переведена на русский язык и выпущена в [3]), дает читателю подробное представление о биографии двух философов. При этом швейцарская исследовательница сосредотачивает свое внимание на описании социальной и политической ангажированности мыслителей, их противоречий, расхождений на дорогах жизни и повторном сближении под ее конец в эмиграции. Последняя составляющая представляется наиболее актуальной, поскольку ранее была практически не разработана в философской литературе [14, S. 41]. Отдельное внимание в главе уделяется участию Бердяева и Булгакова в экуменическом движении, которое переживало в 1929–1930 гг. свой расцвет. Именно благодаря совместному участию в движении экуменистов формируется основание для повторного сближения Бердяева и Булгакова.

«Оба мыслителя, кажется, нашли свою нишу в экуменическом движении во время между Первой и Второй мировыми войнами, в чем их деятельность по антропологическому новообразованию христианской мысли скорее дополняла себя, нежели себе противоборствовала» [3, с. 400].

Подобное обращение к экуменической деятельности русских философов, может быть обусловлено не только соображениями, требующими полноты биографического описания, но также определяется теми границами, которые налагает на объект выбранная призма его рассмотрения. Так, быть активными деятелями экуменического движения, к которому существовало негативное отношение со стороны официальной русской православной иерархии, возможно, было при наличии критического представления о данной иерархии и своей четкой позиции по вопросам исповедания веры и сложившихся представлений о роли личности как таковой. Данное предположение подтверждается при анализе того описания, которое осуществляет Регула Цвален при рассмотрении обвинения в 1935 г. Булгакова в ереси и ответа на данное обвинение как со стороны самого автора учения о Софии, так и со стороны Николая Бердяева. После подробного рассмотрения позиций всех участвующих в деле сторон и в особенности позиции Булгакова и Бердяева, Цвален приходит к выводу о том, что

«отстаивание достоинства человека и его духовной свободы является общим знаменателем (и не самым малым!) для мыслителей, придающим убедительную последовательность их общим стремлениям, открывающим определенную политическую перспективу» [3, с. 413].

Отдельно отношение Булгакова к институту права и ту эволюцию, которую претерпело это отношение, можно найти в переведенной на русский язык статье Регулы Цвален «Право как путь к правде. Размышления о правде и справедливости С. Н. Булгакова» [2]. Анализируя работу русского мыслителя «Очерки учения Православной церкви», автор пишет, что Булгаков придерживался мнения, что

«независимость православных поместных церквей сможет и в будущем наилучшим образом соответствовать духу времени при условии сохранения их духовного единства. Результирующие из этого «чрезмерное различие и пестроту» уже не нужно будет преодолевать централистическим деспотизмом» [2, с. 268].

Обращаясь к достижению одной из поставленных целей работы «Революционный образ Божий. Антропология человеческого достоинства у Николая Бердяева и Сергея Булгакова», а именно

«разбору совместных задач философов, т. е. разбору попытки христианско-философской защиты человеческого достоинства и обоснования человеческого творчества в мире» [14, S. 41],

Регула Цвален осуществляет философский анализ творческого наследия Бердяева и Булгакова в его антропологическом измерении. Этому посвящены главы «Антропология Николая Бердяева» и «Антропология Сергея Булгакова».

Реализуя детальную философскую рецепцию творчества Бердяева и Булгакова, Регула Цвален отдельно разбирает не только различные аспекты учения философов, касающиеся человеческой личности, ее достоинства и свободы, но также уделяет особое внимание стилю, языку обоих авторов, дабы адаптировать их философию для немецкоязычной публики.

Сравнивая антропологическую философию Булгакова и Бердяева, исследовательница приходит к выводу, что они

«опасались того, что под воздействием секуляризации и интенсивного атеизма, господствующего в их время, исчезнет фундамент, на котором базируется достоинство человеческой личности» [14, S. 359].

Выход из подобного положения оба мыслителя видели в создании нового религиозного сознания, которое интегрировало бы в себе все лучшие моменты религиозной и секулярной мысли. Критерием, который должен был использоваться для отбора подобной мысли, выступает достоинство человека, находящее свое основание в «иудео-христианском учении о богообразности человека».

«Благодаря тому, что они сделали главным критерием своей социальной философии человеческое достоинство, Бердяев и Булгаков явились предшественниками того, что стало после Второй мировой войны центром философских интересов и легло в основу международного права» [14, S. 360].

Однако при этом доктор Цвален отмечает, что объединить представления Бердяева и Булгакова о человеческом достоинстве с современной теорией прав человека, которая ищет альтернативную концепцию прав человека по отноше-

нию к религиозной и монокультурной вариациям, представляется довольно проблематичным.

«Бердяев и Булгаков уделяли главное внимание христианскому обоснованию человеческого достоинства» [14, S. 360].

Хотя при этом концепции человеческого достоинства, разработанные русскими мыслителями, также не стоит рассматривать в качестве анахронизма ввиду того, что проблематика возникновения ценностного измерения в человеческой личности остается до сих пор открытой и актуальной.

Таким образом, философия личности Бердяева и Булгакова рассматривается через призму проработки данными философами проблематики человеческого достоинства. Однако подобная проблематика неразрывно взаимосвязана с темой человеческой свободы, которая, в свою очередь, определяет саму возможность человеческого творчества. Проблема творчества и свободы анализируется доктором Цвален через обращение к кантовскому дуализму феномена и ноумена. Для Бердяева проблема так называемых вещей в себе встает перед человеком после грехопадения, именно по его причине мир раскалывается для человека надвое. Феномены для Бердяева являются препятствиями к познанию вещей самих по себе, из чего следует, что они должны быть преодолены. Само подобное преодоление возможно при помощи культуры и искусства, которые в тоже время приближают «этот свет» к его завершению, после чего человек сможет вновь принимать участие в живом творении Бога.

«Человеческое творчество не имеет ценности само по себе, но служит средством для духовной самореализации или установлению экзистенциального единства, богочеловеческой идентичности» [14, S. 362].

При этом в своем творении человек у Бердяева оказывается равным с Богом и наделен неограниченной свободой. Продукты его творчества не являются феноменами в кантовском смысле слова, но, напротив, выступают не вписанными в причинно-следственную взаимосвязь ноуменами. Человек, таким образом, согласно Бердяеву, должен выступить тем революционером, который освободит мир из под объективирующего рассмотрения, выведет из несвободы казуальности.

Для Булгакова мир выступает в качестве благого творения Бога в его единстве феномена и ноумена. В подобном мире не было разрыва на теоретическое и практическое знание. Феномен скрывает собой ноумен, и существует в согласии с планом Творца, для того, чтобы дать возможность реализоваться творческому началу в человеке.

«При помощи человеческого творчества — труда, науки, культуры — делающего феноменальную составляющую вещи транспарентной, феномены перестают быть непроницаемыми, сковывающими свободу, но превращаются в «материал». Они становятся под воздействием свободной деятельности человека «видимой формой» ноумена, Софии» [14, S. 362].

В мире, который преобразуется человеком и посредством этого достигнет своей «софийности», будет жить Бог. Исходя из этого, свобода человека,

проявляющаяся в его творчестве, не является свободой творения *ex nihilo*, преодолевающего феноменальную составляющую вещи, но, напротив, творит в уже сотворенном Богом мире и не отрицает феномены, а использует их в достижении своей цели.

Общим посылом при рассмотрении философского наследия Бердяева и Булгакова, является та призма «революционности», которая несет в себе идею свободы-творчества и человеческого достоинства. Необходимость преодоления существующего порядка вещей постулируется как у одного, так и у другого философа. При этом подобное преодоление связывается с освобождением человеческой личности и с преобразованием мира. Подобная личность наделяется автономией, при определении которой, согласно Цвален, философы исходят из разных философских предпосылок.

«Булгаков обращается к моралистическому понятию личности, сформулированному в философии Просвещения, Бердяев более склоняется к Романтизму» [14, S. 364].

Для Бердяева человеческая автономия выступает средством, при помощи которого возможно элиминировать феноменальную составляющую мира, и стать богочеловеком. Благодаря автономии реализуется революционность, преодолевается не-истинность существующего порядка вещей.

«Не богообразность, но свобода дает человеку в этой концепции его достоинство» [14, S. 365].

«Для Булгакова человеческая автономия есть повод и цель Творения, она не является следствием грехопадения» [14, S. 364].

Как образ Божий, человек может внести свой вклад в

«синергический процесс непрерывного миротворения» [14, S. 364]. «Человеческое достоинство у Булгакова заключается не только в его богообразности, но и в субстанциальном единстве божественной и человеческой природы» [14, S. 365].

Таким образом, при рассмотрении творчества обоих философов выявляется их «революционная» направленность на преобразование, изменение порядка вещей, признаваемого неистинным. Подобной неистинностью маркируется все то, что посягает на человеческое достоинство и свободу, превращает его в средство к достижению цели и видит в нем, следовательно, только феномен.

Барбара Халленслебен: Булгаков как богослов экуменизма

Переходя к рассмотрению рецепции философского наследия Сергея Булгакова в мысли профессора Барбары Халленслебен, необходимо отметить, что, в отличие от Регулы Цвален, эта исследовательница не издала ни одной монографии на данную тему. Однако при этом нельзя не сказать о той исследовательской деятельности по рефлексии над философией Булгакова, которая была проделана сотрудницей Центра и репрезентирована в целом ряде статей,

посвященных богословию русского мыслителя. Следует также оговорить, что свои исследования Барбара Халленслебен начала еще с середины 90-х гг. XX в. Так например, она принимала участие в конференции «Экономика и культура», посвященной творчеству Булгакова, которая состоялась в Москве 11–13 октября 1994 г. Среди наиболее значимых опубликованных работ возможно отметить «Экуменизм как проявление Божественной Троицы у Сергея Булгакова», «Сергей Булгаков — мыслитель и служитель Мудрости Божией», «От греческой русскости к универсальной Церкви», «Космодицея. Зло в апокалипсическом и историко-теологическом горизонте Сергея Булгакова», «Экономика и священная экономика: Сергей Булгаков как предвестник новых экуменических задач», «Философия хозяйства отца Сергея Булгакова».

В одной из своих последних работ, посвященных творчеству Булгакова, Халленслебен определяет те познавательные границы, которые накладываются ею на творчество русского мыслителя. Это формулировка звучит следующим образом:

«Кем был Сергей Булгаков — и кем он может быть для нас сегодня?» [7, S. 132].

Несмотря на то, что подобная «исследовательская программа» была артикулирована в статье, относящейся к 2008 г., ее, на наш взгляд, возможно распространить и на более ранние произведения профессор Халленслебен. Таким образом, получается, что наследие Булгакова рассматривается в тесной взаимосвязи с проблемами современной мысли, которые и будут задавать фокус рассмотрения творчества русского философа.

Одной из ключевых проблем, имеющих важное значение для швейцарской исследовательницы, выступает проблема экуменизма. В свете нее большую роль начинает играть булгаковское учение о Софии как то учение, которое может выступить «мостом» между Востоком и Западом.

«София есть зеркало, в котором Восток и Запад видят себя и одновременно друг друга, что позволяет им лучше научиться познавать и понимать друг друга» [8, S. 62].

В этой связи вспоминаются слова самого русского мыслителя, который говорил о необходимости переосмысления и нового понимания онтологических и космологических аспектов христианства, пораженных формализмом. Так, Булгаков пишет в «Философии хозяйства», что

«в эпоху упадка догматического самосознания, когда религия всего чаще сводится к этике, лишь окрашенной пизитистическими «переживаниями», особенно важно выдвинуть онтологическую и космологическую сторону христианства» [1, с. 1].

Именно подобная «обновленная» почва христианства может служить тем основанием, в котором найдет свое обоснование экуменизм. При этом необходимо согласится с наблюдением профессор Халленслебен, согласно которому

«на Западе предполагают, что софийная традиция имеет «типично восточное» происхождение, тогда как в России софийное мышление воспринимается нередко как рецепция западной мысли, противопоставляющая себя православной вере» [8, S. 56].

Таким образом, развиваемое Булгаковым учение о Софии рассматривается исследовательницей в качестве такого пространства, в пределах которого и на основании которого различные христианские течения смогут как минимум наладить диалог друг с другом.

«Среди представителей православной теологии XX в. Булгаков наиболее хорошо может выступить в роли моста между Западом и Востоком. Он развивал свою теологию в эмиграции в Париже, в плотном контакте с западноевропейской традицией мысли. По своему образованию он был экономистом и философом и плодотворно использовал свои профессиональные навыки в теологическом мышлении и экуменической деятельности» [7, S. 131].

Выбранная исследовательницей призма рассмотрения наследия Сергея Булгакова известным образом определяет те моменты в его философии, на которых осуществляется акцентуация ее внимания. Так для того, чтобы булгаковское учение о Софии смогло использоваться как возможное основание для обоснования течения экуменизма, подобное учение должно быть проанализировано, что предоставит возможность продемонстрировать его «экуменистический» потенциал. Для этого следует осуществить его сравнение с другими философскими концепциями, дабы акцентировать его положительные стороны, т. е. те аспекты, которые наиболее приемлемы в качестве философского основания для экуменизма.

Подобная задача решается Халленслебен в ее поздних публикациях «Сергей Булгаков — мыслитель и служитель Мудрости Божией» и «Экономика и священная экономика: Сергей Булгаков как предвестник новых экуменических задач». В первой из указанных статей сотрудница Исследовательского центра реализует подробный философский анализ учения Булгакова о Софии, а также осуществляет общее историко-философское изыскание по проблематике Софии Мудрости Божией. Булгаковское учение предстает перед читателем в виде различных «аспектов трансформации образа Божьего через Софию» [8, S. 59]. Таким образом, Халленслебен обозначает «Софию и Христа», «Теантропию и основание философии языка», «Сына и Духа святого в откровении Софии», «Софию и Церковь», «Эсхатологическое измерение софиологии» и «Софиологию гендера» [8, S. 59–62]. На основании детального рассмотрения различных аспектов софиологии в их взаимосвязи автор приходит к заключению, согласно которому

«в поисках согласования между свободой и историей Запад и Восток едины. В работах Булгакова обе стороны находят специфическую корректировку и обогащение. Западная традиция теологии и философии подвергается критической корректировке своей субъектоцентричности, которая представляется деструктивной, как в своей индивидуальной, так и в коллективной, национальной форме проявления. Восточное христианство воодушевляется мыслителем на преобразование мира, силу для которого следует черпать из ожидания неизбежного. Также мыслитель воодушевляет восточную церковь на серьезное восприятие истинных целей марксизма, на концентрацию на экономических проблемах современного общества» [8, S. 62].

В последней на сегодняшний день вышедшей публикацией доктора Халленслебен, посвященной творчеству Сергея Булгакова — «Экономика и священная экономика: Сергей Булгаков как предвестник новых экуменических задач» — автор дает философский анализ учения о Софии в сравнении с «механицистское учением о творчестве», «индивидуализмом и субъективизмом», а также с «автономной философией истории». Согласно мнению исследовательницы, «механицистское понимание природы, выходящее из философии Декарта и новоевропейского естественнонаучного знания, привносит в теологию и веру попытку понимания творчества по модели гигантского технического производственного процесса. Материя и образ земли носят, согласно подобному пониманию, следы мастерства Бога, но не черт его существа» [7, S. 138]. Булгаков же, напротив, исходит из творения, в котором Бог ангажирован как своим бытием, так и своей сущностью.

«Единство и различие между сотворенной и несотворенной Софией выражает неотчуждаемую свободу творческого акта» [7, S. 140].

Человек в таком случае выступает Богом в согласии с той возможностью, которой он обладает для того, чтобы стать Им. «Самотворение» человека

«реализуется не только на индивидуальном уровне, но также и в общественном измерении экономики. София-природа мира есть основание для возможности сотворенной свободы» [7, S. 140].

В отличие от индивидуализма и субъективизма, вошедших в теологию после так называемого «антропологического поворота», в которых потеряна возможность доступа к Другому, общения с Другим, София предоставляет

«трансцендентный источник принадлежности субъектов и интересубъективной коммуникации» [7, S. 140].

София выступает тем основанием, стоя на котором возможна «встреча» людей друг с другом. Она делает возможным сам момент встречи, является трансцендентным основанием подобной возможности.

«Такая антропология ставит людей не в дополнительные и внешние отношения друг к другу, но, напротив, в первоначальную, конститутивную коммуникацию в общей для них софийной природе» [7, S. 140].

Сравнивая учение Булгакова о Софии с автономной философией истории, Халленслебен указывает на то, что

«в богочеловеческих отношениях свободы внутренняя общность сотворенной и несотворенной мудрости воплощается как плод истории» [7, S. 141].

Подобный процесс подвергается под воздействием индивидуализма радикализации, в результате которой человек начинает мыслить себя как единственного творца и создателя. Данное явление, согласно Булгакову, есть следствие падшей человеческой природы. В философии Булгакова подобный процесс атомизации истории, как отмечает Халленслебен, противопоставляется такому, в котором человек является таким же творцом, как и Бог и принимает

непосредственное участие в своем собственном творении при помощи «своей свободной деятельности и своей социальной реализации в культуре, политике и экономике» [7, S. 141].

Приведенная выше «исследовательская программа», выражающаяся в вопросе: «Кем был Сергей Булгаков — и кем он может быть для нас сегодня?» содержит, однако, не только возможность анализировать наследие философа, исходя из потребностей современности, но также предлагает осознать, каким был Булгаков и его философия «сами по себе». Однако подобный ракурс рассмотрения, артикулированный в первой части вопроса — кем был Булгаков — неразрывно связан со второй его частью — кем он является для нас сегодня. Исходя из этого философское исследование наследия русского мыслителя ведома имплицитным лейтмотивом проблемы экуменизма, интересующей профессор Халленслебен.

Свое яркое проявление подобная установка находит в статье «От греческой русскости к универсальной Церкви», где подробному анализу подвергается произведение Булгакова «У стен Херсониса», написанное в 1923 г. в г. Ялте. Сотрудница швейцарского Исследовательского центра указывает на то, что данное произведение Булгакова многие считают анти-экуменическим.

«Не отказался ли Булгаков от сближения с Римом? Не склоняется ли данная публикация к православно-католическому разделению и не провозглашает ли она триумф католицизма?» [9, S. 110].

При этом сама исследовательница придерживается другого мнения, согласно которому

«если Булгаков демонстрирует разочарование в конкретном образе католической церкви и решительно дистанцируется от него (...) то это не противоречит открытию «католического», «вселенского» против национально-церковной и конфессиональной замкнутости» [9, S. 110].

Подобное не прямое значение Булгаков, согласно Халленслебен, вкладывает не только в слово «католический», но также и в слово «протестантизм».

««Протестантизм» является для него титулом для неудачного образа той церковной реформы, которая ведет вместо внутреннего обновления церкви к потере церковности, к индивидуализму и расколу» [9, S. 110].

Конечной целью Булгакова, если соглашаться с профессор Халленслебен, выступало «избавление от Херсониса! избавление от Рима! Избавление от Виттенберга! Нет, мы не можем констатировать у Булгакова ни отказ от его цели, ни отказ от его пути» [9, S. 119].

В своей наиболее ранней работе, посвященной Булгакову, «Экуменизм как проявление Божественной троицы у Сергея Булгакова», внимание сотрудницы Исследовательского центра полностью уделено экуменическому аспекту жизни и творчества русского мыслителя. Основной исследовательский фокус публикации сосредоточен на самом «экуменистском типе» личности Булгакова как одного из значимых деятелей экуменического движения в целом. Так, в начале публикации профессор Халленслебен отмечает, что «Булгаков имеет

значение не только по причине его теологических воззрений, но и ввиду душевных сил его личности» [10, S. 147]. Сама деятельная личность Булгакова представляется значимой для современного экуменизма, который страдает не столько от отсутствия идей, сколько от отсутствия их воплощения в жизнь [10, S. 147]. Структура статьи соотносится с необходимостью раскрытия деятельной составляющей личности русского философа, которая проявила себя в экуменическом движении. В первой части работы («Жизнь и работа в экуменической перспективе») исследовательница реализует анализ «Оснований для православного экуменизма», «Влияния на обновление католической теологии» и «Экуменических работ Булгакова». Вторая часть публикации Халленслебен посвящена непосредственно деятельности Сергея Булгакова на поприще экуменического движения и носит название «На первом мировом конгрессе “Faith and Order” в Лозанне 1927 г.». В ней делается подробное рассмотрение деятельности Булгакова во время конгресса, анализируются его выступления, в которых речь идет о соборности и об органическом единстве церкви. В третьей части статьи автор сосредотачивает свое внимание на деятельности философа на посту вице-президента «Сообщества св. Албана и св. Сергея». И, наконец, в четвертой части статьи («Экуменизм как проявление Божественной троицы»), которая созвучна с наименованием самой работы, профессор Халленслебен приходит к следующему заключению:

«становится в очередной раз видно, что экуменическое движение исходит из сердца веры и обязательно принадлежит к христианскому посланию «ко всему миру». Экуменическое сообщество христиан неосуществимо, но при этом оно все-таки связано с нашими мыслями и делами. Если мы спасем то «послание в бутылке» из бушующего моря, оставленное нам Булгаковым, то оно будет по-настоящему понято только в том случае, если будет осмыслено из того духа, в котором оно появилось. Его пророческое послание не должно храниться с пиететом в архиве, но должно разжечь огонь нашей веры и вместе с ним огонь экуменического движения» [10, S. 179–180].

Таким образом, можно сказать, что рецепция философии Сергея Булгакова, проделанная профессором Барбарой Халленслебен, опирается на «исследовательскую программу», сформулированную как «Кем был Сергей Булгаков — и кем он может быть для нас сегодня?». Философия русского мыслителя рассматривается как одно из возможных теоретических оснований для современного экуменического движения. При этом в более ранних работах Халленслебен большое внимание уделено непосредственной экуменической деятельности философа, тогда как в более поздних статьях осуществляется детальный анализ учения о Софии, в том числе в сравнительной перспективе.

Заключение

В заключении хотелось бы сказать, что деятельность Исследовательского центра Сергея Булгакова в Фрибургском университете Швейцарии, представляется, безусловно, актуальной для популяризации творчества русского мыслителя в немецкоязычной культуре, а также для дальнейшего развития

философской рефлексии работ Булгакова. В связи с этим освещение данной деятельности для представителей русскоязычного философского сообщества является значимой и перспективной, т. к. способствует налаживанию русско-немецкого философского диалога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. *Философия хозяйства*. — М.: Наука, 1990. — 412 с.
2. Регула М. Цвален. *Право как путь к правде. Размышления о правде и справедливости С. Н. Булгакова* // «Правда». Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. — М.: Ключ-С, 2010. — С. 258–270.
3. Регула М. Цвален. *Спутники по разным путям: Николай Бердяев и Сергей Булгаков* // Исследования по истории русской мысли 2008–2009. — М.: Издательский дом «Регнум», 2012. — С. 334–425.
4. Цыганков А., Оболевич Т. *Современные немецкие мыслители о творчестве С. Л. Франка: «правила игры» философской рецепции* // Соловьевские исследования. 2015. (в печати).
5. Янцен В. *О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я. Х. Б. Мора (Пауля Зибека) начала XX в. Приложение. С. Н. Булгаков. Проект немецкого издания «Философии хозяйства» (1912)* // Исследования по истории русской мысли, 2004–2005. — С. 283–349.
6. Barabanov, Evgenij V. *Der Erste philosophische Brief von P. J. Caadaev und die Wege der russischen religiösen Philosophie* // Müller, Eberhard, Klehr, Franz Josef (Hrsg.): *Russische religiöse Philosophie: das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz*. — Stuttgart, 1992. — S. 103–120.
7. Hallensleben B. *Ökonomie und Heilsökonomie. Sergij Bulgakov als Vordenker neuer ökumenischer Aufgaben*, in: Michael Schneider (Hg.), *Wachsam in Liebe. Eine Festgabe zum 75. Geburtstag Seiner Seligkeit Patriarch Gregorios III*. — Frankfurt a.M., 2008. — S. 131–145.
8. Hallensleben B. *Sergej Bulgakov — Denker und Diener der göttlichen Weisheit (pdf)* // Novalis September/Oktober (2003) — S. 56–62.
9. Hallensleben B. *Vom griechischen Russentum zur Universalen Kirche: Sergij N. Bulgakov* // Pinggéra, Karl (ed.) *Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900* — Marburg: 2005 — S. 109–120.
10. Hallensleben B. *Ökumene als Pfingstgeschehen bei Sergij N. Bulgakov*, in: Baumer, Iso / Vergauwen, Guido (ed.), *Ökumene. Das eine Ziel — die vielen Wege*. (Freiburg i. Ue.: 1995), 147–180.
11. Hallensleben B. *Kosmodizee. Das Böse im apokalyptisch-geschichtstheologischen Horizont bei Sergij N. Bulgakov* // Zelinsky, Bodo (ed.), *Das Böse in der russischen Kultur* — Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2008 — S 13–29.
12. Hallensleben B. *La Philosophie de l'économie du père serge boulgakov* // *Le Messager orthodoxe vient de paraître* — 2015 — № 158 — p. 31–43.
13. *Sergij Bulgakovs Philosophie der Wirtschaft im interdisziplinären Gespräch. Begleitband zu: Sergij Bulgakov, Werke, Band 1: Philosophie der Wirtschaft*. Herausgegeben von Barbara Hallensleben und Regula M. Zwahlen. — Münster Westfalen, 2014. — S. 106.
14. Zwahlen R. *Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjajev und Sergej N. Bulgakov (= SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Bd. 5)*. — Münster: LIT, 2010. — S. 397.

15. Zwahlen R. Thomas Carlyle, source d'inspiration pour l'oeuvre de Serge Boulgakov // Le Messenger orthodoxe vient de paraître — 2015 — № 158 — p. 55–68.

16. <http://www.forschungszentrum-kdp.rub.de/philosophy/neuzeit/index.html.de>. (дата обращения — 10.04.2015)

17. http://fns.unifr.ch/sergijbulgakov/assets/files/A5_Philosophie%20der%20Wirtschaft_WEB.pdf. (дата обращения — 11.04.2015)

18. <http://fns.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/life>. (дата обращения — 28.04.2015)

19. <http://fns.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/research/diss>. (дата обращения — 12.04.2015)

20. <http://fns.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/research/diss>. (дата обращения — 12.04.2015)

21. <http://fns.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/research/diss>. (дата обращения — 12.04.2015)

**ПОГРАНИЧНОСТЬ
КАК КРИЗИС В ЭКЗИСТЕНЦИИ
Н. А. БЕРДЯЕВА И ЕГО СОВРЕМЕННОКОВ****

В 1915 году в статье «Душа народа» Н. А. Бердяев зафиксировал пограничное мироощущение, которое характеризует пространственные и временные соотношения. Это мироощущение свойственно многим его великим современникам, включая ровесника, В. Э. Мейерхольда, и предшественника, А. П. Чехова. Философ выстраивал границу между собой и миром в его широком, космическом, и узком, обыденном качествах. Он видел границы между социально-экономическими условиями жизни и духовной культурой, между пользой и истиной. Для Бердяева тоска — это эмоциональное переживание кризиса. Представления Бердяева о тоске воплощаются через набор слов-метафор, слов-знаков, которыми он сопровождает характеристику тоски: это такие слова, как «бездна», «конфликт», «одиночество» и, наконец, «граница», сопровождаемые многократным упоминанием «трансцендентного». Усадьба для русских аристократов и интеллигентов — это метафора и мотив, пространство быта и время гармонии, это жизненная многозначность и смертельная нереализованность. Пограничность была основой экзистенции Бердяева, она воспринималась с остротой кризиса.

Ключевые слова: Пограничность, кризис, экзистенция, усадьба, тоска, одиночество, Н. А. Бердяев, В. Э. Мейерхольд, А. П. Чехов, русская культура.

T. S. Zlotnikova

Frontier attitude as a crisis in existence of Berdyaev and his contemporaries

1915 the article «the Soul of the people» N. A. Berdyaev was recorded by an frontier attitude which characterizes the spatial and temporal relationship. This attitude is common to many of his great contemporaries, including age, V. E. Meyerhold, and its predecessor, A. P. Chekhov. The philosopher has built a border between ourselves and the world in his wide, space, and narrow, mundane qualities. He saw the boundaries between socio-economic conditions of life and spiritual culture, between usefulness and truth. For Berdyaev angst is the emotional experience of the crisis. View Berdyaev about longing embodied through a

* Злотникова Татьяна Семеновна — доктор искусствоведения, профессор, заслуженный деятель науки РФ, академик РАЕН, ФГБОУ ВПО «Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского», zlotnts@rambler.ru.

** Выполнено по гранту РГНФ 15-03-00655.

set of metaphors and signs, with which he accompanies the characteristics of angst. There are words like «abyss», «conflict», «loneliness» and finally, «border», followed by repeated reference to «transcendental». Estate for Russian aristocrats and intellectuals — it's a metaphor and motive, the space of everyday life and time of harmony, polysemy is a life and death could not be implemented. The frontier was the basis of existence of Berdyaev, it was seen with the severity of the crisis.

Keywords: Frontier, crisis, the existential, estate, angst, loneliness, N. A. Berdyaev, V. E. Meyerhold, A. P. Chekhov, Russian culture.

Поколение, к которому принадлежал Н. А. Бердяев, появилось на свет при перевале XIX века в его вторую половины и, далее, при входе века в его последнюю четверть; в период цветущей молодости и/или зрелости оно оказалось на переломе столетий, прошло через несколько границ, каждая из которых становилась переломом. Они жили в предощущении неизвестности, в понимании кризиса и были жертвами своих интуитивных прозрений и интеллектуальных, художественных, психологических озарений. Писатели, художники, актеры, философы, цвет русской культуры пограничной эпохи, которая пронзила их и воплотилась не только в произведениях, но в судьбах.

Пограничность в створе XIX–XX веков становилась основой мировосприятия и обыденного поведения. По замечанию Н. А. Бердяева, «Целое столетие русская интеллигенция жила отрицанием и подрывала основы существования России», однако, как тут же требовал философ, «Мы должны будем усвоить себе некоторые западные добродетели, оставаясь русскими» [4, с. 7].

Время сгущалось, прессовало человеческую жизнь, некоторые из поколения умирали, не прожив полувека, от болезней, другие проходили через драматические испытания и завершали жизненный путь либо насильственно уничтоженные, либо лишенные Родины. Разница в возрасте не настолько велика, чтобы причислить этих людей к двум самостоятельным поколениям. Многих великих можно было бы включить в указанные рамки: самый старший — В. Соловьев (1853), самые младшие А. Белый (1880) и А. Блок (1881). Они — на границе того периода, внутри которого плотным строем, хотя нет, скорее, не строем, а слоем — ровесники М. Врубель и В. Розанов (1856), рождавшиеся с разницей в 2-3-4 года В. Комиссаржевская (1864), Д. Мережковский (1866), М. Горький (1868), А. Бенуа (1870), С. Рахманинов (1873).

Если по традиционной классификации поколением было принято считать людей, разделенных временем рождения примерно в 30 лет (это и есть период от Соловьева до Белого и Блока), то в ускорявшееся и уплотнявшееся время поколением стали считать тех, кого разделяет вдвое меньший промежуток времени, 15 лет: в эти, скажем так, внутренние рамки, укладываются годы рождения интересующей нас «троицы»: А. Чехов (1860) — Н. Бердяев и В. Мейерхольд (оба — 1874).

Все люди, включенные в названные два возрастных круга, — в той или иной мере — неприкаянные, не маргиналы, но жившие на границе времени и пространства. В том числе — пространства государств, причем один из немногих — именно Бердяев.

Фигура он во всех отношениях пограничная, таковой он себя ощущал и на этом настаивал. «Я не могу помнить первого моего крика, вызванного

встречей с чуждым мне миром. Но я твердо знаю, что я изначально чувствовал себя попавшим в чуждый мне мир, одинаково чувствовал это и в первый день моей жизни, и в нынешний ее день. Я всегда был лишь прохожим», — писал он, формулируя столь органичную для экзистенциальной философии метафору «постороннего», а также подчеркивая пограничность самой своей личности («В моем “я” есть многое не от меня») [3, с. 11, 38].

По сути дела, он обозначил в своих философических мемуарах две проблемы: чуждость миру и чуждость ближнему, семейному кругу, — задавшись вопросом о том, не является ли вселенское одиночество защитой от связей или от одиночества в ближнем круге? Так он выстраивал границу между собой и миром в его широком, космическом, и узком, обыденном качествах. Но так он выстраивал и границу в самом себе, что прямо отразило не столько даже философское (отстраненное), но бытийное (лично прочувствованное) миропонимание экзистенциалиста. И не случайно слово «экзистенциальный» то и дело возникало в его текстах как вполне привычное и естественное.

Граница между разными пространствами (Восток-Запад, провинция-столица) и разными временными отрезками (прошлое-настоящее, прошлое-будущее, наконец, время жизни — безвременье пустоты) проходила и ощущалась, как бы это ни высокопарно звучало, в душе Бердяева и его современников, в том числе ровесников.

Пограничность была основой экзистенции Бердяева и иже с ним; пограничность существовала в эманации кризиса; можно сказать и иначе — воспринималась с остротой кризиса. «Россия не призвана к благополучию, к телесному и духовному благоустройству», — словно бы выносил стране и ее народу приговор Бердяев [1, с. 31]. Поскольку **текст написан в 1915 году**, очевидно, что пограничное мироощущение характеризует пространственные и временные соотношения. Да и в целом Россия не создана для благополучия, только для раздвоя и ужаса. В этом аспекте пограничности мироощущения Бердяеву, но не ему одному, видится принципиальное отличие России от Запада (привычная западно-восточная дихотомия все чаще подменяется дихотомией западно-русской). Традиционно противопоставляя не просто Запад и Восток, не просто Россию и Европу (порядок слов в обоих случаях был именно таков, перемена мест также входила в культурфилософскую традицию), Бердяев упоминает противоположность России и Германии как иждивенчески настроенной или самостоятельно действующей стран: «Германец чувствует, что его не спасет Германия, он сам должен спасти Германию. Русский же думает, что не он спасет Россию, а Россия его спасает» [2, с. 68]. А в пограничный (применительно к эпохе) период становилось понятно, что граница пролегает в ментальном поле — она рассекает и национальное самосознание, и традиции, и бытовые привычки, и психоэмоциональную сферу.

Пограничность мироощущения всеохватна. Бердяев видит границы между социально-экономическими условиями жизни и духовной культурой, между пользой и истиной. Упоминая понятие «духовная аристократия», Бердяев бросает парадоксальную реплику о качестве как признаке людей: «Качество — аристократично» [5, с. 277]. Можно предположить, что иерархия ценностей —

это и есть пограничность, когда границей разделены качество как таковое и его отсутствие, когда особым качеством является духовная свобода.

Таким образом, граница, наличие которой и признание значимости которой есть экзистенциально значимая идея, проходит уже через человека, разделяя его, по сути, разрубая на части — прежнюю и новую, возможно, добрую и злую, чужую и свою («В России за XIX и XX вв. много раз видели претензии появления нового человека, почти каждое десятилетие <...> Это обыкновенно происходило через психологическую реакцию. Но в сущности нового человека не появлялось» [5, с. 323]).

Существует немало свидетельств того, что философия для Бердяева была не сферой научной деятельности, а, скорее, времяпрепровождением, родом занятий, которому просто не довелось найти другого названия. Поэтому кризис мироощущения, кризис как состояние души находил у Бердяева отражение и воплощение в весьма необычной, особенно для России, мыследеятельности и терминологии, что говорит о ее экзистенциальной специфике: «...самым большим моим грехом, вероятно, было то, что я не хотел просветленно нести тяготу этой обиденности, то есть “мира”, и не достиг в этом мудрости. Но философия моя была, как теперь говорят, экзистенциальна, она выражала борения моего духа...» [3, с. 31]. Не оставляя мысли о кризисе, Бердяев связывал его, либо — позволял связывать на основании его суждений и ассоциаций — с экзистенциальностью. Предвосхитив многие рассуждения исследования, родившиеся в России через несколько десятилетий после написания его текста, он с простотой давно сложившегося утверждения сообщал: «Проблему времени я считаю основной проблемой философии, особенно философии экзистенциальной» [3, с. 36].

Бердяев, интеллектуал, эстет, написал однажды наивную и странно-высокомерную фразу: «Мои родители принадлежали к “светскому” обществу, а не просто к дворянскому обществу. В доме у нас говорили главным образом по-французски. Родители мои имели большие аристократические связи» [3, с. 12]. Бердяев являет изумительное противоречие, ярко прочерченную границу — между декларацией вселенского одиночества и стремлением подчеркнуть социальные корни и сословные предпочтения! Русский парадокс: экзистенциалист-аристократ, который в равной степени не просто осознает, но демонстрирует свои качества и взгляды. Высокомерие, а не смирение — вот свойство экзистенциалиста с самосознанием аристократа, живущего в эпоху господства люмпенского миропонимания.

Атмосфера переходной эпохи создает вообще достаточно распространенный тип личности, для которого характерны «... резкость, нервность, склонность к крайним решениям, обостренным до предела <...> В Мейерхольде смолоду проступает некая странность, некая неприспособленность к сложившимся житейским нормам...» [10, с. 21] Можно быть уверенными в том, что черты, отмеченные К. Рудницким у В. Мейерхольда, когда он был молодым артистом, во многом соответствуют свойствам и других «детей рубежа».

Вздрагивающий от шагов времени, этот «неврастеник», подобно другим своим великим современникам, до болезненности непосредственно чувствовал движение вечности, дыхание мироздания. Он видел вполне конкретные

творческие проблемы, вполне конкретные произведения искусства словно бы «на фоне вечности». Недаром среди всеобщих восторгов по поводу реалистической точности «Вишневого сада» Мейерхольд убеждал Чехова в том, что его «пьеса абстрактна, как симфония Чайковского». Ход его — даже не мысли, но эмоционального восприятия — соответствовал совершенно новому типу взаимоотношений человека и, в частности, творца с миром во всем его объеме и во всей его смертельной опасности для отдельного человека. Недаром слово *Ужас* Мейерхольд пишет с заглавной буквы: это уже не состояние, это явление. О танцах, неуместных на фоне разорения в «Вишневом саде» Чехова (по сути — на грани гибели, «бездны на краю»), он пишет: «В этом акте что-то метерлинковское, страшное» [8, с. 85]. Отметим важный резонанс самосознания Мейерхольда, инспирированный прочтением Чехова, с самопознанием Бердяева: для этих современников-ровесников ужас был не только трансцендентным (находящимся за гранью жизни), но и собственно воплощением границы между обыденностью и бытием, был связан с такими значимыми для русской экзистенции понятиями, как «тоска» и «печаль»: «Тоска и ужас имеют родство, — писал Бердяев. — <...> Очень сильное переживание ужаса может даже излечить от тоски. Когда же ужас переходит в тоску, острая болезнь переходит в хроническую <...> Тургенев — художник печали по преимуществу. Достоевский — художник ужаса. Ужас связан с вечностью. Печаль лирична. Ужас драматичен» [3, с. 46].

Одиночество становится темой художественного творчества практически всех современников Бердяева и — едва ли не роком художественной судьбы прожившего еще 40 лет в новом веке В. Мейерхольда. Прямолинейность знака, а не глубина символа может увидеться в том, что именно он играл в знаменитой постановке Художественного театра Иоганнеса, героя пьесы Г. Гауптмана «Одинокие». И именно по поводу этой роли А. П. Чехов слал Мейерхольду в 1899 году свои рассуждения о нервности современного человека: «Дайте одинокого человека, нервность же покажите постольку, поскольку она указана самим текстом. Не трактуйте эту нервность как частное явление, вспомните, что в настоящее время почти каждый культурный человек, даже самый здоровый, нигде не испытывает такого раздражения, как у себя дома, в родной семье, ибо разлад между настоящим и прошлым чувствуется прежде всего в семье» [13, с. 379]. В момент исполнения этой роли Мейерхольд жаловался Чехову же на отвратительное физическое самочувствие в сочетании с ужасным настроением, чуть ли не ставил себе диагноз: «Вероятно, у меня тяжелый характер. А может быть, неврастения» [9, с. 438]. Непривычная манера сценического поведения Мейерхольда вызывала раздраженную реакцию театральных рецензентов, которые советовали ему отказать «от излишней суетливости», упрекали в том, что тот сделал из персонажа «совершенного неврастеника»; кто-то утверждал, что персонаж должен быть «в высокой степени раздражителен», а кто-то упрекал за то, что тот «мечется в раздражении».

Мейерхольд отчетливо видел не только актуальный, но и глобальный контекст чеховских «одиноких». Недаром он сравнивал «чеховского человека» с вечным спутником переходных эпох, Гамлетом. И потому естественно, что наиболее чуткие режиссеры, писатели, критики видели в Мейерхольде,

игравшем Треплева, все характерные признаки человека переходной эпохи: «резкость и истеричность» (К. Станиславский), мягкость, трогательность и черты несомненного декадента (Вл. Немирович-Данченко), нервность, трогательность в сочетании с молодостью (Т. Щепкина-Куперник); но сетовали на бранчливые интонации, кричащие ноты (кн. А. Урусов), на отсутствие задушевности и мягкости, на резкость персонажа, раздраженного неудачами, изгнанного непризнанностью (Н. Эфрос).

Очевидно, в отличие от чеховского «одинокого» декадента Треплева, Мейерхольд, который прежде всего жаждал тогда хоть какого-то конца, лишь бы скорее... — чуть позднее начал все же выходить из своего кризиса. Произнося ключевое слово, он уже не ставит рядом с ним ужас, не говорит о безмерности пустоты, а совершенно по-юношески восклицает: «Хочется кипеть, бурлить, чтобы создавать, не только разрушать, создавая», продолжая мысль, которая с неотступностью все к тому же кризису тяготеет: «Теперь кризис. Самый опасный момент» [8, с. 77].

Состояние кризиса часто фиксируется в пограничной экзистенции в связи с проблемой красоты. По Бердяеву, разрушалась гармония, по Мейерхольду, если не гибнет, то разочаровывает красота.

Ровно на рубеже столетий «дитя рубежа», В. Мейерхольд, мучительно обнаруживает нежизнеспособность красоты, даже уже рожденной в виде художественного произведения. Хороша «Снегурочка» А. Н. Островского в Художественном театре — «столько красок, что, кажется, их хватило бы на десять пьес»; но «публика равнодушна и к красоте пьесы, и к тонкому юмору ее» [8, с. 80, 81].

Прямым следствием кризиса, мучительной экзистенции, становится то, что Мейерхольд, молодой актер и начинающий режиссер, фиксирует страдания, характерные именно для экзистенциального миропонимания, но называет ситуацию более конкретно, чем это делал Бердяев: речь идет о самоубийстве.

«Я страдаю и думаю о самоубийстве», — признается В. Мейерхольд, сообщая, что жизнь ему представляется «продолжительным, мучительным кризисом какой-то страшной затяжной болезни». В этом кризисе никакое будущее его не страшит; «лишь бы скорее конец, какой-нибудь конец» [8, с. 83]. Мейерхольду в момент этого признания 27 лет. В таком же, как Мейерхольд, возрасте, только не в частном письме, как он, но в фельетоне, написанном, правда, от первого лица, каковым тогда еще был Антоша Чехонте, издает вопль в своем «фельетоне» («Московский Гамлет») А. Чехов: «Да, я мог бы! Мог бы! Но я гнилая тряпка, дрянь, кислятина, я московский Гамлет. Тащите меня на Ваганьково!...». Раздраженное самобичевание, упадок сил, безысходное страдание, лишенное при этом конкретных причин и виновников, составляет особую атмосферу.

В экзистенции пограничности был интегрирован важнейший для поколения Бердяева **мотив усадьбы**, а ожидание скорого и страшного конца — жизни в усадьбе и гармонии мироздания — сопровождало быт и воспоминания. **Усадьба для русских аристократов и интеллигентов — это метафора и мотив, пространство быта и время гармонии, это жизненная многозначность и смертельная нереализованность.** Усадьба в пограничной экзистенции

воспринимается как укрытие (спасение) от кризиса, как часть судьбы и даже компенсация мучительных «пробелов» судьбы.

За несколько лет до конца XX века вернувшийся в Россию писатель-диссидент (впрочем, как помним, А. И. Солженицын готов был поселиться в собственном, впервые в этой стране выстроенном доме) задавался вопросом о том, «как нам обустроить Россию». Как видим, проблема удобного обитаемого пространства, собственного не только в плане духовного освоения, но и в плане имущественного владения, — стала вполне актуальна не только для обитателей пресловутой Рублевки. Совсем как для современников Бердяева, чаще терявших пространство и душу усадеб, реже пытавшихся создать его (чеховская версия).

Традиция — историко-культурная, этимологическая — предъявляет усадьбу в странном, не всегда определенном качестве. Казалось бы, невероятно: в словаре Вл. И. Даля и понятие «усадьба», и смежное, подчас воспринимаемое синонимически понятие «имение» вообще отсутствуют, очевидно, не являясь сколько бы то ни было значимым культурным, экономическим, психологическим явлением. В словаре под редакцией Д. Н. Ушакова оба слова уже есть, им отведено самостоятельное место, но есть явные смысловые совпадения. «Усадьба» толкуется в двух вариантах: как «отдельное поселение, дом на селе», в частности «преимущественно господский, помещичий» и как «земля под усадьбой» [12, ст. 984]; «имение» же трактуется как «земельное владение» и как «имущество» [12, ст. 119], впрочем, заметим, что второй вариант толкования вовсе далек от представлений об усадьбе как месте обитания. В одном из последних советских энциклопедических словарей также есть оба слова, хотя «имение» определяется через «усадьбу», к трактовке усадьбы же прибавляется упоминание об архитектурной природе явления, а также упоминается деление на помещичью усадьбу, расположенную — как надо понимать по умолчанию — в сельской местности, и усадьбу городскую. Есть и чудесное упоминание новой реальности: «У. наз. также производств. и жилой центр колхоза, совхоза» [11, с. 1383]

Вот эта самая, как бы неведомая Далию и низведенная к концу XX века до состояния «жилого центра», для Бердяева и его современников, в частности, Чехова усадьба — *знак* в большей степени, чем *местопребывание*.

Сошлемся на восприятие «усадебной проблемы» как проблемы пограничности старшим современником Н. Бердяева и предвестником многих ощущений А. Чеховым, который, что показательно, принадлежал совсем иному социальному слою и потому относился ко многому особенно болезненно: утрата предвиделась еще до обретения. Строительство, обустройство усадьбы, решение экономических (!) задач ... В чеховских письмах они занимали немалое место, причем в разные годы, упоминаемые по самым разным поводам, что дает возможность предположить крайнюю важность и постоянную значимость этих проблем для самого Чехова.

Хроника возникновения и осмысления этих проблем, связанных с поиском (и, по ходу, принятием решения о покупке), приобретением и обустройством усадьбы, при всей ироничности тона полна озабоченности и совершенно не художественных наблюдений.

Усадьба становится пограничным явлением и, парадоксально, событием в жизни Чехова, а потом и в его творчестве. С начала 1890-х годов она присутствует в его мыслях, планах, действиях, в силу чего — в письмах. Упомянув прелести рассматриваемых в качестве объекта покупки или гостевого посещения усадеб («парк дивный с такими аллеями, каких я никогда не видел, река, пруд, церковь» — А. С. Суворину, 18 мая 1891; «превосходная липовая аллея» — Л. С. Мизиновой, 29 марта 1892; «Тепло, ясно и шумно. Гуляем в саду и в поле, услаждая себя простором» — Н. М. Линтваревой, 6 апреля 1892), Чехов куда больше внимания уделял экономической стороне усадебной жизни. Пограничный характер имело само отношение к усадьбе, где поэзии и прелести — чуть, хлопот и потерь — масса: «я слышу, как трещат мои кости, и, закрывши глаза, ясно вижу, как мое имение продается с аукциона» (В. А. Тихонову, 22 февр. 1892); «Покупать имение скучно. Это раздражающая пошлость» (А. С. Суворину, 28 февр. 1892); «Парники засадили и засеяли сами, без наемников; весной деревья будем сажать тоже само, и огород тоже» (А. С. Суворину, 31 марта 1892); «Урожай основательный, и Мелихово, когда продадим хлеб, даст нам больше тысячи рублей. Огород блестящ. Огурцов целые горы, а капуста удивительная...» (А. С. Суворину, 1 августа 1892).

Прагматическое понимание выражалось четко и грустно: «Просторная жизнь, не замкнутая в четыре стены, требует и просторного кармана...» (А. С. Суворину, 11 марта 1892). Хотя итоги приобретения усадьбы были пугающими, экономия все же ощущалась и поневоле радовала: «Я залез в долги (9 тысяч!!), погода аспидская, нет проезда ни на колесах, ни на полозьях, но в Москву не тянет, и никуда не хочется из дому <...> Я плачу проценты и повинности, но все это обходится вдвое дешевле, чем квартира в Москве...» (И. Л. Леонтьеву (Щеглову), 24 октября 1892)

Таким образом, в отличие от аристократов Бердяевых с их разными, по разным семейным линиям, усадьбами, которые утрачивались и развивались, но были естественной средой обитания, Чехов покупал имение как человек, обремененный семьей, лишенный уютной квартиры в Москве, «вкусивший» путешествия. То, что другие делали от богатства, по традиции своего сословия, Чехов сделал из экономии; в период, предшествовавший написанию усадебной драмы «Вишневый сад» Чехов гостил в имении К. С. Станиславского Любимовка, где приглядывал прототипы и наслаждался так и не полученным в собственном хозяйстве налаженным бытом «с горничными, кухарками, прачками, лакеями с другой прислугой» [6, с. 22]. Это была другая экзистенция.

От обратного, в противовес тягостным обыденным заботам, внук крепостного и сын бакалейщика, Чехов переходил «границу» представлений об усадьбе и пытался актуализировать ее поэтичность.

Усадьба была так хороша для обитания особых существ (в свое время — Чехов, позднее, по памяти, — Бунин идеально совпали в восприятии таких существ). Это, во-первых, «хорошие девушки и женщины» (Бунин) или же «души красивых женщин» (Чехов). Во-вторых, старые, дышащие на ладан лакеи-крепостники, «всего когда-то отдававшие на своем веку»; и, в-третьих, птицы: то водяной бугай с его криком, напоминающим «удар по пустой бочке» или «рев запертой в сарае коровы», то совы, то филин, чей плач доносился

до усадьбы, когда он, «задевая крыльями солому, срывался с крыши и низко падал куда-то в темноту...». Правда, усадьбы эти были «заброшены», «запущены», «Все ветхо, гнило, но зато поэтично...» (А. Н. Плещееву, 28 июня 1888).

Но усадьба так и не становилась местом жизни, она была лишь местом ожидания окончания жизни, то есть — границей. В пожаре соседней усадьбы Чехов видел «предостережение». Хотя его обитель не только не пострадала, но в ней даже не проснулись во время ночного бедствия, Чехов испытывает тревожные чувства, описанные вполне мелодраматически: «Наши дом и сад были ярко залиты огнем, в церкви звонили...» (П, т. 5, с. 38). За 10 лет до написания «Вишневого сада» его преследует страх продажи имения с аукциона, по поводу чего «по ночам... кричат совы» (П, т. 5, с. 45). Когда же — чуть ли не мечтает писатель — «имение будет продано с аукциона», можно будет купить «в Нежине дом с садом» и «жить там до глубокой старости...» (П, т. 5, с. 30).

Бердяев, в свою очередь, констатировал в «Самопознании» факты, говорившие о том, что рай должен быть утрачен: «Родовое имение моего отца было продано, когда я был еще ребенком, и был куплен в Киеве дом с садом. Отец мой всегда имел тенденцию к разорению. Всю жизнь он не мог утешиться, что имение продано, и тосковал по нем» [3, с. 17]. Противопоставляя своей, невеселой семье благополучную семью тетки, он, прежде всего, упоминал принадлежавшее той великолепное имение. Благополучие и имение — две стороны одной медали, возможно символ гармонии самой жизни.

Мечта об усадьбе (примерно такая же, как то разворачивавшаяся, то угасавшая у Чехова — обратим внимание на то, что с усадьбой связано представление о ее особой ауре, составляемой неважно каким, но — садом), тоска по усадьбе для Бердяева была, по-видимому, рефлексией кризисного состояния, а вовсе не отражением конкретных имущественных предпочтений: «Пейзаж моей души иногда представляется мне безводной пустыней с голыми скалами, иногда же дремучим лесом. Я всегда очень любил сады, любил зелень. Но во мне самом нет сада» [3, с. 34].

В восприятии и памяти Бердяева усадьба связана с утратой. У Чехова, причем не только в «Вишневом саду», но в жизни строилась цепочка: мечта — страх потери — обретение — страх потери — временное пребывание (жизнь) — страх потери — потеря — обретение уверенности в том, что так и должно было быть... Отсюда конечная точка — тоска.

Тоска — понятие куда более определенное, чем мечта, ожидание или, тем более радость, именно это понятие сопутствует представлению об усадьбе и является психологической рефлексией **усадьбы как границы между мирами, чуждым и собственным**. Трагичность мотива тоски прочитывается у самого Бердяева и характерна для его современников, в частности, Мейерхольда. Но прежде — о Бердяеве, который записал: «Всю жизнь меня сопровождала тоска. <...> Нужно делать различие между тоской и страхом и скукой» [3, с. 45]. Нам приходилось специально писать о скуке как ментально значимом состоянии русского человека и о мотиве скуки в русской художественной культуре [7]. В данном же случае важно подчеркнуть, что у Бердяева вполне органично возникает вопрос границы между тоской, с одной стороны, и другими состояниями (скука, ужас, ощущение пустоты) — с другой. Граница носит

экзистенциальный характер. В понимании Бердяева особое качество тоски, понятие которой уже есть актуализация представлений о пограничности, а представление о которой можно противопоставить сартровской «тошноте», заключается в том, что она «направлена к высшему миру и сопровождается чувством ничтожества, пустоты, глениности этого мира» [3, с. 45]. Самое же важное, что необходимо подчеркнуть в представлении Бердяева о тоске, — это набор слов-метафор, слов-знаков, которыми он сопровождает характеристику тоски: это такие слова, как «бездна», «конфликт», «одиночество» и, наконец, «граница», сопровождаемые многократным упоминанием «трансцендентного».

Отдельно и специально подчеркнем бердяевские рассуждения о тоске и скуке, столь явно резонирующие (естественно, без прямых ссылок и аналогий в то время) с настроениями и рассуждениями, с одной стороны, Чехова, с другой стороны, Мейерхольда. Итак, у Бердяева видим упоминание тоски в самом широком спектре смыслов, включая тоску «по трансцендентному»; упоминание «безнадежности», «страха», который надо отличать от «ужаса» (который драматичен), упоминание «печали» (которая лирична), а также границы между прошлым и будущим. Ощущение пограничности бытия и опасение в отношении перехода через установившиеся духовные границы — вот модальность «самопознания»: «мне казалось, что я вынесу тоску, очень мне свойственную, вынесу и ужас, но от печали, если поддамся ей, я совершенно растаю и исчезну» [3, с. 45].

Тоска и кризис не разделены границей, тоска, по Бердяеву, это эмоциональное переживание кризиса. Таким образом, кризис — понятие более широкое и объемлющее разные жизненные сферы и состояния, в отличие от тоски с ее сосредоточением в человеке и «расположением» в экзистенции пограничного пространства. Представления о гармонии разрушают жизнь, «твердость и устойчивость» миропорядка подвергаются не только сомнению, но опровержению, рядом с «тоской» и «кризисом» появляются «катастрофы», причем именно так — во множественном числе. «Мне свойственно катастрофическое чувство жизни», — как о само собой разумеющемся сообщает Бердяев [3, с. 203]. Катастрофическое чувство жизни было свойственно его великим современникам, которые в литературе и живописи, в музыке и театре эту пограничность и воплотили. Сам же Бердяев ровно 100 лет назад это ощутил и зафиксировал.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Душа народа // Бердяев Н. А. Судьба России. — М.: Советский писатель, 1990. — 347 с.
2. Бердяев Н. А. О власти пространств над русской душой // Бердяев Н. А. Судьба России. — М.: Советский писатель, 1990. — 347 с.
3. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). — М.: Междунар. отношения, 1990. — 336 с.
4. Бердяев Н. А. Судьба России. — М.: Советский писатель, 1990. — 347 с.
5. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н. А. Судьба России. — М.: Советский писатель, 1990.

6. Бродская Г. Ю. Алексеев-Станиславский, Чехов и другие. Вишневоградская эпопея. В 2-х т. Т. II. 1902–1950-е. — М.: «Аграф», 2000. — 592 с.

7. Злотникова Т. С. Скука в парадигме провинциального бытия // Регионоведение. 1997, № 2; Злотникова Т. С. Время Ч. (Культурный опыт А. П. Чехова. А. П. Чехов в культурном опыте 1887–2007 гг.). — М.-Ярославль: ЯГПУ, 2007.

8. Мейерхольд В. Э. Статьи. Письма. Речи. Беседы: Часть первая. 1891–1917. — М.: Издательство «Искусство», 1968.

9. Письма Мейерхольда к А. П. Чехову. 21 января 1900 // Литературное наследство. Том 68. Чехов. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1960.

10. Рудницкий К. Л. Режиссер Мейерхольд. — М.: Издательство «Наука», 1969.

11. Советский энциклопедический словарь / Гл. ред. А. М. Прохоров. — М.: «Советская энциклопедия», 1985.

12. Толковый словарь русского языка / Под ред. проф. Д. Н. Ушакова. Т. IV. — М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1940.

13. Чехов А. П. Собр. соч.: В 12 т. — Т. 12. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.

Рецепция французской культуры в России

УДК 1 (091)

А. А. Златопольская*

ВОСПРИЯТИЕ ИДЕЙ Ж.-Ж. РУССО В СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ В СВЕТЕ ТРАДИЦИЙ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА**

В статье исследуется восприятие идей Руссо с конца XIX века по настоящее время и традиции этого восприятия. Показывается, что наряду с преемственностью традиций в восприятии социально-политических и философско-религиозных идей Руссо имеют место идейные разрывы. В частности, если в дореволюционной России изучались как религиозно-философские, так и социально-политические воззрения «женевского гражданина» и были представлены различные точки зрения от консервативных и монархических до либеральных и революционно-демократических, то в советской России постепенно утверждается традиция рассмотрения идей Руссо только марксистской точки зрения, продолжается революционно-демократическая традиция. В постсоветский период и религиозные, и социально-политические воззрения «женевского гражданина» находятся на периферии общественного сознания.

Ключевые слова: Жан-Жак Руссо, французское Просвещение, общественная мысль России, общественный договор, суверенитет народа, общая воля, воля всех.

Alla Zlatopolskaya

*Perception of Jean-Jacques Rousseau's ideas in Soviet and post-Soviet Russia
and traditions of Russian social thought of late nineteenth — early twentieth centuries*

The article considers the reception of Rousseau's ideas since late nineteenth century to the present day and the traditions of this reception. Our analysis shows that continuity in the perception of Rousseau's social, political, philosophical and religious ideas was paralleled by ideological ruptures. Whereas in pre-revolutionary Russia religious and philosophical views of the 'citizen of Geneva' were studied along with his social and political ideas, interpretations ranging from conservative and monarchical to liberal and revolutionary-democratic, Soviet Russia gradually established the tradition of examining Rousseau's thought exclusively from the marxist perspective. In the post-Soviet period, both Rousseau's religious and socio-political views have been brought to the periphery of social thought.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, French Enlightenment, Russian social thought, social contract, sovereignty of people, general will, will of all.

* Златопольская Алла Августовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Российской национальной библиотеки, azlatopolskaia@mail.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00827 «Ж.-Ж.Руссо в российской философии и общественной мысли: история и современность».

Идеи Жан-Жак Руссо оказали огромное влияние на русскую общественную мысль. Не является исключением и советский период. Более того, многие традиции восприятия идей женевого гражданина в русской мысли конца XI — начала XX века продолжают и развиваются в советский и постсоветской России.

С 80-х годов XIX века в России начинается углубленное научное историко-философское изучение идей Руссо.

Центральным пунктом социально-политической доктрины Руссо является идея суверенитета народа. Однако концепция народного суверенитета Ж.-Ж. Руссо противоречива. С одной стороны Руссо отталкивается от интересов личности, требует ее освобождения. А с другой, для Руссо добродетель гражданина может возникнуть только при подавлении естественных склонностей, поэтому он требует выполнения следующего условия: «Полное отчуждение каждого из членов ассоциации со всеми его правами в пользу всей общины». [54, с. 161]

Руссо различает «общую волю», выражающую действительные интересы народа, и «волю всех», выступающую лишь суммой частных волеизъявлений и характеризующую только какие-либо настроения толпы. В основе законов лежит общая воля народа. В результате попыток дать критерий различения общей воли и воли всех Руссо приходит к мысли о необходимости для народа законодателя, который сверхъестественным образом видит действительно общую волю народа. И хотя Руссо оговаривает, что принимает законы, в конечном счете, народ-суверен, безусловно, фигура законодателя противоречит концепции народного суверенитета.

У истоков специального историко-философского изучения концепции и идей Руссо стоит В. И. Герье. В своей статье «Понятие о народе у Руссо», напечатанной в журнале «Русская мысль» в 1882 году [16] он рассматривает это понятие как фокус для исследования концепции Руссо в ее целостности и противоречиях.

Для Герье центральным понятием руссоистской концепции народного суверенитета является понятие «общей воли».

Однако «общая воля», по Герье, понятие противоречивое. Основное противоречие в понятии общей воли, это противоречие между этатизмом и анархизмом [16, с. 350–353]. Народная воля, по Руссо, как отмечает Герье, — это воля низших слоев населения, попытка ее воплощения в жизнь в годы французской революции привела к разрушительным последствиям.

Для Герье воплощением народной воли является монарх.

Подробно рассматривает проблему народной воли в своих работах другой представитель консервативной мысли — Л. А. Тихомиров. По его мнению, то, что называется общей волей народа, является только волей всех, выражает настроения толпы, которая не может иметь устойчивого, а тем более квалифицированного мнения. Тихомиров критикует парламентаризм, народное представительство и партийную систему, отсылая читателя к «Общественному договору» Руссо:

Руссо, конечно, фантазировал, толкуя о народной воле, которая будто бы едина, всегда хочет только добра и некогда не заблуждается. Но не нужно забывать, что он говорил вовсе не о той народной воле, о какой трактуют наши депутаты,

избиратели и журналисты. Руссо сам вырос в республике и в такие ловушки не попадался. Он заботливо оговаривается, что «часто есть разница между *волею всех* (Volonté de tous) и *общей волей* (Volonté générale)». Волю всех, на которой воздвигнут наш либеральный демократизм, Руссо искренно презирал. <...>

Так же решительно, так же настойчиво Руссо доказывает, что народная воля не выражается никаким *представительством* [61, с. 21–23].

В то же время он согласен с Руссо, говоря о неделимости суверенитета, о самодержавии верховной власти [60, с. 26].

Изучение идей «женевского гражданина» ведется, опираясь на достижения зарубежных, прежде всего, французских ученых. Но российские исследователи отнюдь не ученики. Они внесли, начиная с 80-х годов XIX века и до 1917 года, когда многие традиции изучения Руссо в России были прерваны, серьезный вклад в исследование руссоизма. Можно только назвать А. С. Алексеева, который впервые опубликовал первый набросок «Общественного договора» Руссо в оригинале в приложении к своим «Этюдам о Руссо»[1]. Французский ученый Э. Дрейфюс-Бризак сделал это только в 1896 году. Известный французский социолог Жорж Гурвич, занимавшийся изучением Руссо и во Франции, начал изучение политической теории женевского гражданина еще в России. Изучались не только социально-политические, но и философские (В. А. Кожевников, Н. Котляревский) [26, 27, 28, 29, 30], религиозные (С. Котляревский, А. Г. Вульфийус) [31, 13] взгляды Руссо, Руссо как писатель (М. Н. Розанов) [49, 50], педагогические идеи Руссо (Н. Бахтин) [5, 6, 7].

Необходимо отметить, что Руссо и его воззрения — не только предмет научного, академического изучения. Жан-Жак Руссо — одна из ключевых фигур в общественном сознании конца XIX и особенно начала XX века. Произведения Руссо выпускаются для массового читателя, издаются популярные работы о нем, его биографии [63, 64, 14, 56]. Пик интереса к идеям и личности Руссо в общественном сознании совпадает с 200-летием со дня его рождения, очень широко отмечавшемся в русской печати. В библиографии, посвященной юбилейным публикациям, учтено 46 названий, но она не является полной [см. 43].

Свидетельством духовной атмосферы того времени и места в этой атмосфере идей «женевского гражданина» является и гимназическая работа «Значение наук и искусств в диссертации Руссо “О влиянии наук на нравы”» человека совсем другого поколения, будущего философа и историка античной философии А. Ф. Лосева:

Среди всех вопросов, разрешение которых в настоящее время стало потребностью почти каждого мыслящего человека, весьма важное значение принадлежит вопросу о ценности некоторых наших духовных способностей, в частности, о ценности разума, а следовательно и всех его произведений... Эти вопросы в наши дни получают особенное значение. Мы, русские, переживаем ту эпоху, которая должна служить гранью между старой жизнью и жизнью новой, эпоху, которая гораздо больше, чем всякая другая, отличается неопределенностью, блужданием по новым, непроторенным путям и жаждою всего нового при полном, или почти таком отрицании прежних идеалов [34, с. 91].

Последователь и биограф Л. Н. Толстого П. И. Бирюков писал в своем предисловии к первому после почти векового перерыва переводу «Исповедания веры савойского викария»:

Исповедание веры савойского викария освежает душу человека, изголодавшуюся в поисках за истиной; оно открывает ему свет истины, ведущей его к Богу, к координированию нашей воли с Его, к подчинению нашего разума, очищенному влечением к Высшему началу, сердцу. [10, с. 4].

Наряду с обсуждением антропологической и религиозной проблематики воззрений Руссо, в конце XIX — начале XX века подчеркивается его демократизм и революционность. Достаточно посмотреть заглавия статей о Руссо «Руссо и демократический идеал жизни», «Руссо — демократ», «Апостол свободы и социальной справедливости» [48, 62, 22]. Подчеркивается современность Руссо [21]. Как предшественник материалистического понимания истории рассматривается Руссо Г. В. Плехановым [45]. Романтический образ Руссо, сложность и противоречивость его натуры подчеркивается, прежде всего, мыслителями, которые придерживались консервативных взглядов (В. В. Розанов, М. Меньшиков) [47, 38], в то время как для демократических публицистов в большей степени характерен позитивистский подход, простое изложение фактов биографии Руссо и подчеркивание демократических сторон его учения. Однако радикальные идеи Руссо излагаются и в романтическом (а отчасти и в ницшеанском) ключе. Под псевдонимом «Altalena» Владимир Жаботинский писал в статье в форме диалога, названной очень броско «Поджигатель»:

И в самом деле, смотрите: из всех писателей, подготовивших революцию, он был самый популярный и таковым остался, но в результате революции его идеи совершенно не отразились. Францию, а за ней всю Европу перестроил Монтескье, а не Руссо. Но зажег революцию Руссо. Чем? Почему?

— Он был хороший писатель, лучше всех других в ту эпоху, — сказал я, чтобы не промолчать.

— Много вы понимаете, — опять срезал меня пылкий собеседник. — Хороший стилист — да, но хороший писатель? Когда подрастете, попробуйте прочитать «Новую Элоизу». Заснете на пятом письме. «Эмиль» скучен и изобилует прямо глупыми страницами. «Общественный договор» теперь местами невозможно читать без улыбки, без неловкости за автора <...>

Тут я взмолился:

— Что вы такое говорите? <...> Начали с того, что он сделал историю, а теперь выходит, что его книги — одно пустое место...

— Но на котором когда-то горел большой огонь, юноша <...>

Идеологические вожди бывают двоякого рода. Одни дают содержание движения, дают ту идею, которую должна будет воплотить в жизнь предстоящая социальная катастрофа <...> Но этого мало. Нужна еще сама революция. Новые идеи лежат, как мертвый горячий материал: нужен поджигатель. Это — второй тип идеологического вождя. Секрет его влияния — не в уме, не в знаниях, не в ясном глазомере, а только в настроении, в темпераменте, во внутреннем огне. Вся повышенная температура эпохи концентрируется в его душе; он горит на глазах современников и заражает их. Тогда они слепнут и уже не замечают его ошибок, его

противоречий, его легкомыслия, невежества, даже шарлатанства: они чувствуют только его огонь, божественный огонь <...>. Понимаете? Согласны?

Нижеподписавшийся промолчал и от ответа воздержался [23, с. 392–394].

Возможно, Жаботинский написал этот небольшой этюд под влиянием высказывания мадам де Сталь о Руссо « Il n'a rien découvert, mais il a tout enflammé » [65, p. 285].

В XX веке представители русского либерализма, такие как Н. И. Кареев, П. И. Новгородцев, М. М. Ковалевский, Г. Д. Гурвич, критикуя руссоистскую концепцию общей воли, стремятся соединить понятие о суверенитете народа и представление о правах личности, либерализм и демократизм (в отличие от русских либералов XIX века, не признающих договора ассоциации). Таким образом, нередко происходит возврат к русской традиции XVIII — первой четверти XIX века, когда идеи Руссо сближаются с концепцией Монтескье.

В частности признает большое значение руссоистского учения о суверенитете народа П. И. Новгородцев [см. 40, с. 505]

В тоже время он показывает ограниченность концепции народного суверенитета в интерпретации Руссо. Понятие неотчуждаемых прав личности противоречит понятию «общей воли», а неотчуждаемые права личности противоречат абсолютному народоправству, общественное мнение есть только путь к образованию справедливого закона, общая воля может воплотиться только в маленьких патриархальных государствах. По сути дела Новгородцев скептически относится к идее непогрешимой общей воли. Уже идеологи французской революции сочетают принципы Руссо и принципы Монтескье.

Как полагает Новгородцев,

Мысль о непогрешимом единстве общей воли должна быть оставлена, как вовсе неосуществимая. Она должна уступить место идеалу свободного образования и выражения отдельных волей, взаимодействие которых служит лучшей порукой их стремления к истине. Центр тяжести переносится таким образом с общественной гармонии на личную свободу [41, с. 517–518].

Проводит сравнение теории Монтескье и Руссо в своих «Основах конституционного права» В. М. Гессен [17]. Вывод В. М. Гессена близок к выводу П. И. Новгородцева: «Из элементов учения Монтескье и Руссо революционная эпоха создает современную теорию народного представительства» [17, с. 100].

Особенный интерес проблема общей воли и воли всех вызывает в связи с революционными событиями 1917 года, когда мыслители видят на практике неоднозначные последствия реализации воли народа.

Статья Н. А. Бердяева не случайно названная «Об истинной и ложной народной воле» является спором с Руссо. Для Бердяева народная воля является только волей всех, общая воля народа не может быть выражена самим народом, не может быть выражена и Учредительным собранием. Как и представители консервативной мысли, Бердяев резко критикует парламентаризм и формальную демократию:

В отвлеченном демократизме и конституционализме есть какая-то неправда<...> Принцип формальной демократии потому уже не может быть самым высшим принципом общественной жизни, что демократия может быть разной,

может быть высокой и низкой, может быть вдохновлена правдой и одержима ложью. А это значит, что демократия нуждается в воспитании и духовном облагораживании, в подчинении высшим ценностям [8, с. 266–267].

Однако в отличие от такого представителя консервативной мысли, как Тихомиров, Бердяев не приемлет проводившийся Руссо сам принцип самодержавия [8, с. 267].

Не случайно Бердяев говорит не об общей воле, а о высокой народной воле [8, с. 272].

Не сводит общую волю к большинству голосов и Г. Д. Гурвич. Он не считает, что общая воля заменяет естественное право, что она подавляет личность. Чтобы доказать это, Гурвич вводит разграничение инстинктивного естественного права и разумного естественного права. При этом он опирается на первоначальный вариант «Общественного договора» Руссо, опубликованный А. С. Алексеевым.

Оказывается, Руссо различает два понятия естественного права: «droit naturel raisonné» — разумное естественное право и «droit naturel proprement dit» — естественное право инстинктивное, основанное на естественном побуждении. Разумное естественное право приобретает обязательную силу, приложимость к людям только через посредство социального договора [19, с. 31]

Таким образом, по Гурвичу, коренное противоречие во взглядах Руссо между естественными правами человека и его правами в обществе, между естественным человеком, который подчиняется только себе и общественным человеком, который подчиняется общей воле, оказывается мнимым.

Общая воля тесно связана не только и не столько с разумом, а с совестью «conscience». Здесь Руссо, по Гурвичу, является предшественником Канта и Фихте, так как он открыл самостоятельное этическое начало. [19, с. 47–48].

Совесть является синтезом внутреннего чувства и разума. Общая воля есть совесть «conscience», направленная на общежитие. В связи с этим общая воля связана с волей большинства, но эта связь далеко не всегда имеет место. И здесь Гурвич, как и Бердяев, близок к воззрениям русских консерваторов Герье и Тихомирова.

Полемизируя с Гурвичем, Новгородцев отмечает,

Значит ли это, что учение Руссо не исключает, а напротив, утверждает неотчуждаемые права личности? Этого второго своего вывода автору не удалось доказать по этой простой причине, что его и нельзя доказать... Конечно, это не абсолютизм произвола, а абсолютизм права, но все же абсолютизм. Это — абсолютизм правового государства, поглощающего неотчуждаемые права и воздвигающего над ними власть безусловной и отвлеченной правовой нормы. [42, с. 562–563].

* * *

В первые годы после Октябрьской революции сосуществовало несколько направлений в интерпретации облика и идей Руссо.

Продолжается романтическая традиция (и здесь прямо воспевается Руссо-нищешанец), но она вытесняется классовым подходом.

В то же время подчеркивается всемирный характер учения Руссо. Подчеркивается (и здесь используются определенные стороны учения Руссо), что любой народ может обрести свободу. Здесь, безусловно, явный отзвук идей мировой революции и идей всечеловеческой свободы, равенства и братства. И. Л. Попов-Ленский, профессор истории Института Маркса и Энгельса, пишет в своей статье, так и названной «Жан-Жак Руссо — космополит»:

Современники не чувствовали Жан-Жака националиста, но тем сильнее они проникались духом Руссо-космополита. <...>Космополитизм был симптомом века, кончившегося революцией; он меньше всего представлял собою логическую систему идей, будучи своеобразным психологическим настроением человеческой личности, громко заявившей о своих правах человека и гражданина. Она хотела творить историю по своему образу и подобию, и для этого ей нужна была свобода; для своего нравственного оправдания она добивалась одинакового, геометрически равного счастья для всех земнородных; отсюда понятны ее стремления к равенству и братству<...> До таких высот духа не поднялся вслед до Руссо ни один из философов, если не считать Канта и Фихте, но ученики Руссо революционеры-космополиты попытались претворить эти высокие предназначения в жизнь. Кто осудит их за то, что идеал им казался гораздо ближе, чем то бывает в действительности? Чистая вера не подлежит логическому суду категорий. [46, с. 157].

В советское время канонизируется образ Руссо-демократа, предшественника якобинизма. Статьи о Руссо должны быть написаны с позиций марксизма. Создается некий синтез позитивистского изложения жизни Руссо с демократическо-якобинской окраской и классового подхода. Романтизм, подчеркивание сложности и противоречивости личности Руссо зачастую отнюдь не приветствуется, хотя и имеет место. В частности, статья Л. Войтоловского, написанная с марксистских позиций, но рисующая романтический образ Руссо, и в то же время отдающая дань своеобразному ницшеанству, не вышла в свет (она планировалась к публикации в «Известиях»). Рукопись этой статьи хранится в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ) [12]. В своей статье, рисуя образ «жневского гражданина», Войтоловский пишет:

Точно также под его «любовью к природному и натуральному» надо понимать все ту же веру в свою сверхчеловеческую гениальность; а эта гордая вера в свое собственное сверхмогущество знаменует собою первое появление «белокурой бестии» Ницше на берегах Женевского озера. Оттого-то «природа» и носит у Руссо такой неясный и хаотический характер: то психологический (человек должен прислушиваться к голосу своего сердца и оставаться самим собою), то церковно-религиозный (в человеке отсутствует небесная величественная простота, запечатленная в нем его создателем), и только изредка естественнонаучный. Обогащая «природу» Руссо стремился к обожествлению своего гения <...> Внутренний мир Руссо, воодушевляемый порывами, толчками восторженного чувства, экстазами, — постоянно рвался наружу. [12, л. 7].

И здесь же на фирменном бланке отзыв редактора «Известий» И. И. Скворцова-Степанова, старого большевика, переводчика «Капитала» Маркса:

Автор совершенно эмансипировался от классового подхода к истории и от исторического материализма вообще [12, л. 1].

В результате статья не появилась, и была отправлена в архив.

Хотя отзвуки романтического восприятия личности Руссо было отчасти характерны и в дальнейшем, например для А. М. Горького, назвавшего Руссо блаженным Августином XVIII столетия [18, с. 4].

Но прежде всего в Советском Союзе исследовались политические идеи Руссо, его теория суверенитета народа, соотношение общей воли и воли всех.

В трактовке соотношения общей воли и воли всех российскими марксистами до Октября можно выделить два весьма различных и даже противоположных подхода. Так, например, В. И. Засулич пишет, что «Руссо брал выражение “общая воля” в его точном, буквальном смысле воли *всех* (или большинства)» [25, с. 93–94].

Другой точки зрения придерживается С. А. Суворов, российский социал-демократ и марксист. С. А. Суворов в рецензии на издания «Общественного договора» полагает, что различие между «общей волей» и «волей всех» характерно для руссоистского государства мелкой буржуазии, с победой пролетариата это различие ликвидируется. [59, с. 6–7].

Непонимание противоречивости принципа народного суверенитета, идеализация народной воли приводит к тому, что неявно опираясь на этот принцип (даже не обращаясь к идеям Руссо прямо) марксистские теоретики в сущности воспроизводят руссоистское противоречие между этатизмом и анархизмом. Это видно в ленинской дилемме «диктатура пролетариата — отрицание государства», а высказывание Ленина «решительно никакого принципиального противоречия между советским (*т. е.* социалистическим) демократизмом и применением диктаторской власти отдельных лиц *нет*» [33, с. 199] заставляет вспомнить представление о законодателе в «Общественном договоре», законодателе, который выражает общую волю народа и в тоже время стоит над народом. О связи идей Ленина и Руссо писал в эмиграции известный русский правовед Н. Н. Алексеев [2, с. 39].

Этому способствовало и то, что одной из идейных основ советской власти был радикальный руссоизм в его якобинской интерпретации. «Общественный договор Руссо в 1938 году печатался массовым тиражом, без указания переводчика, как своего рода сакральный текст [52] (хотя печатался дореволюционный перевод Неманова) [51, см. об этом 15].

В двадцатые годы продолжается исследование проблемы, выдвинутой Руссо, проблемы общественного договора, суверенитета народа и связанным с этим вопроса о соотношении общей воли и воли всех. Статья исследователя якобинского этапа Великой Французской революции Я. В. Старосельского «Руссо и якобинская диктатура» является одной из работ сформировавших интерпретацию идей Руссо в Советской России.

Я. В. Старосельский, с одной стороны, подчеркивает демократизм Руссо, для него Руссо является представителем интересов трудящихся, крестьянских масс, мелкой буржуазии, Говоря о демократизме Руссо исследователь продолжает традицию, характерную для второй половины XIX — начала XX века. С другой стороны, Я. В. Старосельский развивает марксистскую интерпретацию руссоистской теории народного суверенитета и общей воли, подчеркивая ее классовый характер. И здесь он продолжает марксистскую традицию, однако,

не традицию, идущую от Веры Засулич. Он спорит с ее интерпретацией идей Руссо.

Говоря о соотношении воли всех и общей воли в теории Руссо, Старосельский, модернизируя эту теорию, видит в теории Руссо, в его рассуждении о законодателе прообраз учения о партии:

Во-первых, учение Руссо, это «наиболее демократическое учение XVIII в.» вовсе не означает только наиболее формально-демократического учения; напротив «истинная демократия» Руссо во многом прямо противоположна формальной демократии. И, во-вторых, политическое учение Руссо вовсе не исключает сильной власти и партийного руководства политикой класса; оно, наоборот, их предполагает <...>

Из изложенного уже ясно, что «обсуждения народа» для того, чтобы выявить общую волю, нуждаются в партийном руководстве. В самом деле, если «народ сам по себе хотя и всегда хочет блага, но не всегда его сам видит», то «нужно заставить его видеть вещи такими, каковы они на самом деле, — а иногда такими, какими они должны ему казаться, — надо показать ему добрый путь, который он ищет, обезопасить его от соблазна частных воль... уравновесить притягательную силу близких и осязаемых выгод опасностью отдаленных и скрытых зол <...> Вот откуда происходит необходимость законодателя». [58, с. 40, 41]

Для Старосельского диктатура пролетариата, говоря терминологией Руссо, правление аристократическое и партия составляет аристократию. Демократия, а не аристократия возможна только в бесклассовом обществе, и здесь Старосельский использует традицию, идущую от С. А. Суворова, хотя, очевидно, не знаком с его небольшой рецензией. Для Старосельского главное в учении Руссо — это учение о диктатуре, его статья фактически представляет собой гимн диктатуре и неограниченному, не связанному правовыми рамками насилию. Здесь исследователь опирается на В. И. Ленина и цитирует его, однако он полностью игнорирует ленинское учение об отмирании государства.

В 30-е годы Руссо был канонизирован как революционный демократ, сторонник народовластия [9, 44]. На размышления о противоречиях теории народного суверенитета был наложен негласный запрет. Не исследуется учение Руссо о законодателе. В то же время Руссо рассматривается в духе Старосельского как предшественник якобинцев и сторонник диктатуры, один из провозвестников диктатуры пролетариата.

Однако последствия сталинского изоляционизма начинают сказываться на качестве научных исследований. Резко сокращается количество ссылок на иностранных авторов, исследователи, занимающиеся идеями Руссо, зачастую плохо владеют иностранными языками. Сама действительность не способствовала выяснению противоречий концепции народного суверенитета. К этой теме возможно стало вернуться только в 70-е годы.

В СССР религиозная цензура заменяется цензурой атеистической, публикация «Исповедания веры савойского викария» (переиздание дореволюционного перевода П. Первова) [55] появляется только в 1981 году [53].

Хотя все же академические исследования ведутся. В частности, в 1932 году публикуется статья К. Н. Державина, посвященная исследованию помет Вольтера на «Исповедании веры савойского викария» [20].

В 60–80 годы возрождается интерес к личности и учению Руссо во всей их многогранности. Прежде всего необходимо назвать работы Ю. М. Лотмана, В. С. Алексеева-Попова, И. Верцмана [35, 36, 3, 11]. Были изданы основные социально-политические произведения «женевского гражданина» [54].

Авторы статей часто по-прежнему связывают учение Руссо и якобинскую диктатуру. Однако акценты расставляются по-другому.

Так В. С. Алексеев-Попов говорит об опасностях неограниченной диктатуры, о «проницательности» автора «Общественного договора», предупреждавшего об обоюдоостром характере этого грозного оружия [3, с. 552]. Он подчеркивает не насильственную компоненту диктатуры у Руссо, а ее просветительный, воспитательный характер [3, с. 551].

В 70-е годы в советской марксистской традиции учение Руссо связывается с марксистско-ленинским учением об отмирании государства, в частности такой точки зрения придерживается В. В. Лазарев [32, с. 261–262].

Противоречия учения Руссо о народном суверенитете впервые после долгого перерыва исследуются в статье Э. Ю. Соловьева «Теория общественного договора и кантовское моральное обоснование права». По Э. Ю. Соловьеву, «Воля народа ставится Руссо выше всякой законности и неожиданно начинает описываться в тех самых выражениях, которые Гоббс использовал для характеристики монархического произвола...» [57, с. 199].

Если для Старосельского выход за пределы правового поля и диктатура у Руссо является проявлением высшей формы демократии, то Э. Ю. Соловьев, также находясь в рамках марксистской парадигмы, однако, учитывая уроки XX века, полагает, что здесь Руссо отнюдь не демократичен, считает, что не может быть демократии без соблюдения правовых норм и прав личности.

В посткоммунистической России продолжается изучение творчества «женевского гражданина», многие работы посвящены Руссо как писателю, его влиянию на литературный процесс, рассматриваются противоречия в воззрениях Руссо как политического мыслителя и социолога. Однако в целом демократические идеи Руссо, в отличие от традиции конца XIX — начала XX века, находятся на далекой периферии общественного сознания. Часто Руссо рассматривается как предшественник тоталитаризма [4, с. 162–172; 37, с. 14]. Характерно, что уже никого не интересуют всемирные идеи свободы равенства и братства, не интересны всечеловеческие идеи Руссо. Руссо начинает рассматриваться как националист.

Таким он предстает в статье В. М. Живова [24]. Живов говорит о Руссо как об отце европейского национализма [24, с. 118]. И здесь вспоминаются удивительно точные слова Попова-Ленского:

Современники не чувствовали Жан-Жака националиста, но тем сильнее они проникались духом Руссо — космополита <...> Жан-Жак националист пришел позже... когда догорели огни революционного идеализма и на жертвенниках, воздвигнутых разуму, дотлевал остывающий пепел разочарования [46, с. 157].

Хотя в самое последнее время возрождается интерес к социально-политическим идеям Руссо в их демократической трактовке.

В частности, известный специалист по истории философии и общественной мысли Н. В. Мотрошилова отмечает:

Можно согласиться с тем, что за годы и века после Руссо значимость учета мнений и прав различных меньшинств возрастала. Но нельзя сбрасывать со счетов и то, что история, в том числе сугубо современная показала: подавление прав *большинства* и «умение» властей предрержащих игнорировать — как будто все шире объективируемые — мнения огромных масс людей остается большой социально-исторической проблемой. Об этом редко прочитаешь в псевдолиберальных западных и отечественных сочинениях; в них также не принято достаточно четко выводить на свет божий глубокие противоречия и трудности современной демократии. А вскрывать все это необходимо, хотя сначала надо — вслед за Руссо — признать защиту демократических ценностей альфой и омегой социально-политического мышления, которое затребовано историей [39, с. 171–172].

Думается, нужно прислушаться к этим словам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев А. С. Этюды о Ж. Ж. Руссо. Т. 1–2. — М., А. Л. Васильев, 1887
2. Алексеев Н. Н. Государственный строй // Право Советской России. Сборник статей, составленных профессорами русского юридического факультета в Праге Н. Н. Алексеевым, С. В. Завадским, А. В. Маклецовым, Н. С. Тимашевым. — Вып. 1. — Прага, 1925. — С. 29–120.
3. Алексеев-Попов В. С. О социальных и политических идеях Жан-Жака Руссо. // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М., 1969. С. 487–554.
4. Алюшин А. Л. Тоталитарное государство в модели и в реальности. От Руссо к сталинизму // Тоталитаризм как исторический феномен. — М., 1989. — С. 162–172.
5. Бахтин Н. Н. Руссо и его «Эмиль» // Педагогическое обозрение. 1912. — № 6. — С. 63–64.
6. Бахтин Н. Н. Руссо и его педагогические воззрения // Русская школа. 1912. — № 9. С. 75–89; — № 10. С. 134–150; — № 11. С. 119–133; — № 12. С. 86–121.
7. Бахтин Н. Н. Руссо и его педагогические воззрения. — СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1913.
8. Бердяев Н. А. Об истинной и ложной народной воле // Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции. Опыты 1917–1918 гг. — СПб., 1999. — С. 264–274.
9. Бернадинер Б. М. Социально-политическая философия Жан-Жака Руссо. — [Воронеж], 1940
10. Бирюков П. И. Предисловие редакции / П. Б. // Руссо Ж.-Ж. Исповедание веры савойского викария. — М., 1903. — С. 3–6.
11. Верцман И. Жан-Жак Руссо / 2-е изд. перераб. и доп. — М.: Худож. лит., 1976
12. Войтоловский Л. Литературные беседы о Жан-Жаке Руссо: К 150-летию со дня смерти (1778 — июль 1928) // РГАЛИ. Ф. 1305. Оп. 1. Д. 14. Л. 2–9.
13. Вульфийс А. Г. Религиозные идеи и терпимость Ж. Ж. Руссо. 1. Религиозное мирозерцание Руссо // Журнал Министерства народного просвещения. 1910. — Ч. XXX, ноябрь. — Отд. 2. С. 98–145; декабрь. Отд. 2. С. 225–289.
14. Гансберг Ф. Человек, будь человекен. Слова Жан Жака Руссо 1712–1912 г. / Выбрал из произведений великого воспитателя [«Эмиль» и «Новая Элоиза» и снабдил

предисл.] Ф. Гансберг / Пер. М. А. Энгельгардта. — СПб.: Школа и жизнь, 1912. (Беспл. прил. к № 25 газ. «Школа и жизнь» за 1912 г., посвященному памяти Жан Жака Руссо).

15. Герман Л. Памятник революционно-политической мысли XVIII века // Книга и пролетарская революция. 1938. — № 10–11. — С. 94–100. // Рец. на: Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре, или принципах политического права. — М.: Соцэкгиз, 1938. — 124 с.

16. Герье В. И. Понятие о народе у Руссо // Русская мысль. 1882. — № 5. — С. 104–157; № 6. С. 195 — 225. Цит по: Герье В. И. Понятие о народе у Руссо // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. Идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей. — СПб., 2005. — С. 281–362

17. Гессен В. М. Основы конституционного права. Изд.2-е. — Пг.,1918. — С. 88–101

18. Горький М. Предисловие // Шатобриан Р. Ренэ. Констан Б. Адольф. — М., 1932. — С. 3–14.

19. Гурвич Г. Д. Руссо и Декларация прав. Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо. — Пг., Тип. Б. М. Вольфа, 1918.

20. Державин К. Н. Вольтер — читатель «Эмиля» Руссо // Известия АН СССР. VII серия. Отделение общ. наук. — Л., 1932. — № 4. — С. 317–339.

21. Дивильковский А. Наш 200-летний современник: (Ж. Ж. Руссо) // Современный мир. 1912. — № 9. — С. 234–245.

22. Евгеньев-Максимов В. Апостол свободы и социальной справедливости // Жизнь для всех. 1912. — № 8. — Стб. 1199–1211; —№ 9. — Стб.1393–1401

23. Жаботинский В. Поджигатель: (Разговор о Жан-Жаке) / Altalena // Одесские новости. 1912. 15 июня. — № 9738. Перепечатано: Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. — С. 390–394.

24. Живов В. Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности // Новое литературное обозрение. — 2008. — № 91. — С. 114–140.

25. Засулич В. И. Жан Жак Руссо: Опыт характеристики его общественных идей / В. Засулич [М.]: Новая Москва, 1923.

26. Кожевников В. А. Подготовка и общее культурно-историческое значение философии чувства // Кожевников В. А. Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и критическая философия. — Ч. I. — М., 1897. — С. 9–42.

27. Котляревский Н. А. Руссо // Котляревский Н. А. История романтического настроения в Европе XIX в.: Романтическое настроение во Франции: Чтения Н. Котляревского. В 2 ч. — М., 1893. — Ч. I. [Гл] II. — С. 11–25.

28. Котляревский Н. А. Руссо // Котляревский Н. Мировая скорбь в конце прошлого и в начале нашего века. — СПб., 1898. — С. 1–42.

29. Котляревский Н. А. Сентиментальная проповедь // Котляревский Н. Мировая скорбь в конце XVIII и в начале XIX века. Ее основные этические и социальные мотивы и их отражение в художественном творчестве / 2-е испр. изд. — СПб., 1910. — С. 1–50.

30. Котляревский Н. А. Сентиментальная проповедь // Котляревский Н. Мировая скорбь в конце XVIII и в начале XIX века. Ее основные этические и социальные мотивы и их отражение в художественном творчестве / 3-е испр. изд. — СПб., 1914. — С. 1–50.

31. Котляревский С. Гражданская религия у Руссо // Вопросы философии и психологии. 1910. — Кн. 102. — С. 180–197

32. Лазарев В. В. Руссо // История диалектики XIV–XVIII вв. — М., 1974. — С. 245–264

33. Ленин В. И. Очередные задачи Советской власти // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 36. — М., 1974. — С. 167–208.

34. Лосев А. Ф. Значение наук и искусств в диссертации Руссо «О влиянии наук на нравы» // Человек, 1995 — № 1. — С. 91–104.

35. Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII века // Из истории международных связей русской литературы. — Л., 1967. — С. 208–281.
36. Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII—начала XIX века // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М., 1969. — С. 555–604.
37. Медушевский А. Н. Демократия и тирания в новое и новейшее время // Вопросы философии. — 1993. — № 10. — С. 3–23.
38. Меньшиков М. Письма к ближним: (Оторванный атом. Евангелие детства) // Новое время. 1912. 15 июля. — № 13055. Перепечатано: Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. С. 407–414.
39. Мотрошилова Н. В. Предисловие главного редактора Ежегодника // Историко-философский ежегодник 2012. / Ин-т философии РАН. М., 2013. — С. 168–172. (К 300-летию со дня рождения Ж.-Ж. Руссо).
40. Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. Идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей. — СПб., 2005. — С. 479–513.
41. Новгородцев П. И. Об общественном идеале // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. Идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей. — СПб., 2005. — С. 514–518.
42. Новгородцев П. И. [Рецензия] // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. Идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей. — СПб., 2005. — С. 562–563.
43. Окуньков Б. Н. Литература о Руссо по поводу 200-летнего юбилея // Известия Одесского библиографического общества. 1912. — Т. 1. — Вып. 9. — С. 377–378
44. Петров Е. Н. Политические идеи Руссо и французская революция 1789–1794 гг. // Учен. зап. Ленинград. ун-та. — Л., 1940. Серия ист. наук. — Вып. 6. — № 52. — С. 71–100.
45. Плеханов Г. В. Жан-Жак Руссо и его учение о происхождении неравенства между людьми // Современник. 1912. — Кн. 9. — С. 237–270.
46. Попов-Ленский И. Л. Жан Жак Руссо — космополит: (Из истории идейного движения в XVIII веке) / Иннокентий Попов // Из далекого и близкого прошлого: Сб. этюдов из всеобщей истории в честь 50-летия научной жизни Н. И. Кареева. — Пг. — М., 1923. — С. 156–166.
47. Розанов В. Руссо // Новое время. 1912. 10 июля. — № 13048. Перепечатано: Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. — С. 399–406.
48. Розанов М. Н. Ж.-Ж. Руссо и демократический идеал жизни // Русское богатство. 1912. — № 10. — С. 47–55.
49. Розанов М. Н. Руссо // Розанов М. Н. Французская литература эпохи «Просвещения»: Записки слушательниц по лекциям М. Н. Розанова, читанных на В [ысших] Ж [енских] К [урсах]. — М., 1910. [Ч. 2]. — С. 95–163.
50. Розанов М. Н. Руссо и литературное движение конца XVIII в. и начала XIX в. Очерки по истории руссоизма на Западе и в России. — Т. I. — М., 1910. — 559 с.
51. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Начала политического права / Пер. Л. Неманова под ред. Д. Е. Жуковского. — СПб.: Изд-во Д. Е. Жуковского, 1907.
52. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права / Пер. с франц. [Л. Неманова]. — М.: Соцэкгиз, 1938.
53. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2 т. / Под ред. Г. Н. Джибладзе. — Т. 1. — М.: Педагогика, 1981.
54. Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Подг. В. С. Алексеев-Попов, Ю. М. Лотман, Н. А. Полторацкий и А. Д. Хаютин; коммент. В. С. Алексеева-Попова и Л. В. Борщевского. — М.: Наука, 1969.
55. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании / Пер. с франц. П. Первова, изд. 2-е. — М., К. И. Тихомиров, 1911.

56. Руссо об естественном состоянии / [Сост. и предисл. Арк. Пресса]. СПб.: Издание П. П. Сойкина, 1904. (Общедоступная философия в изложении Аркадия Пресса).
57. Соловьев Э. Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. — М., 1974. — С. 186–235.
58. Старосельский Я. В. Руссо и якобинская диктатура // Революция права. 1928. — № 2. Март — апрель. — С. 21–56.
59. Суворов С. [Рецензия на переводы «Общественного договора»] // Новая книга. 1907. — № 11. — С. 6–7.
60. Тихомиров Л. А. Единоличная власть как принцип государственного строения. — М.: Университетская типография, 1897.
61. Тихомиров Л. Социальные миражи современности // Тихомиров Л. Демократия либеральная и социальная. — М., 1896. — С. 9–102.
62. Щепкин Е. Н. Руссо — демократ // Южная мысль. 1912. 15 июня. — № 130.
63. Южаков С. Н. Детство и молодость Жан-Жака Руссо. Отрывок из биографии // Мир Божий. 1894. — № 1. — С. 76–104.
64. Южаков С. Н. Жан Жак Руссо. Его жизнь и литературная деятельность. — СПб.: тип. т-ва «Общественная польза», 1894.
65. Staël-Holstein Anne Louise Germaine de. De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales // Staël-Holstein Anne Louise Germaine de. Oeuvres complètes de Madame la baronne de Staël-Holstein. — Т. 1. — Paris, 1838. — P. 196–334.

МОТИВ СЕРДЦА В ТВОРЧЕСТВЕ Ж.-Ж РУССО И ЛЬВА ТОЛСТОГО

В статье рассматривается мотив сердца, соотносящийся с проблемой восприятия Львом Толстым наследия Руссо. Герои Руссо и Толстого — существа чувствующие, их чувства таятся в сердце. Их сердца чувствуют верно и точно. Что касается разума, то героям Руссо трудно отказать в высоком интеллекте и в желании им руководствоваться. Разум и чувство связаны как союзники, но именно чувство делает выбор. Связанность ума, сердца и чувственности для Руссо и для Толстого — залог нравственной стойкости их героев. Юлия д'Этанж вступает в брак по принуждению отца. Она считает, что ее разлучили с возлюбленным несправедные человеческие законы, то она может их нарушить. Она предлагает возлюбленному путь адюльтера. Но давая обет верности будущему супругу, она постигает истину: верность дает покой сердцу и возможность обрести душевное равновесие и счастье. Анну Каренину приводит к адюльтеру страсть, героиня теряет душевное равновесие, неверность не приносит ей счастья, а сердцу покоя. Адюльтер закончился трагедией.

Ключевые слова: сердце, разум, чувство, счастье, любовь, адюльтер.

A. N. Polosina

Motif of a heart in works of J.-J. Rousseau and Leo Tolstoy

The article examines the motif of a heart relating to a problem of perception of Rousseau's legacy by Leo Tolstoy. The heroes of Rousseau and Tolstoy are feeling persons, and their feelings are kept in the heart. Their hearts feel right and accurately. As for the mind, we cannot help noting superior intellect and the will to be guided by it of Rousseau's heroes. The mind and the feeling are tied like allies, but that is the feeling that makes the choice. The connectedness of mind, heart and sensitivity for Rousseau and Tolstoy is a guarantee of a moral fortitude of their heroes. Julie d'Étange espouses under her father's compulsion. She thinks that if she is separated from her beloved by unjust human laws, she may break them. She suggests to her beloved a way of adultery. But taking a vow of fidelity to her future spouse, she comprehends the truth: the fidelity offers piece to the heart and a possibility to find mental equilibrium and happiness. Anna Karenina is brought to adultery by passion, the heroine loses her mental equilibrium, the infidelity does not offer her happiness, neither piece to her heart. Adultery ended with a tragedy.

Keywords: heart, mind, sense, luck, love, adultery.

По мнению Апполона Григорьева, «Руссо, великий красноречивый софист, добросовестнейший и пламеннейший из софистов, обманывающий сам себя, силою своего огненного таланта и увлекающего красноречия, самой жизнью, полную мук из-за нелепой мысли и преследований за нелепую мысль, пустил в ход на всех парусах теорию абсолютной правоты страстей в своей «Юлии», теорию, отрешенную от условий воспитания, в своем «Эмиле» и общественную утопию в своем «Общественном договоре». Он гоним всеми — католиками, кальвинистами, философами, осыпая клеветой и бранью де Фонтенелей, нещадными сарказмами Вольтера. Его слово переходит в кровавое дело его практических учеников Сен-Жюста и Робеспьера и разливается по читающим массам. Как дело оно грандиозно-сурово гибнет; как добыча читающих масс оно опошляется до крайних пределов пошлости» [1. с. 75].

В произведениях Руссо Толстого привлекало все. Между ними существовала объективная сущностная близость мировоззрения, родство философских идей и принципов, общность религиозных взглядов, тождество основных положений нравственного учения, сходство и идейно-тематическая созвучность проблем, тем, мотивов. Верность общему духу идей Руссо осталась на всю жизнь. Руссо так увлек молодого Толстого, что он «перечитывал его по несколько раз» [14, т. 23, с. 496], а «Новую Элоизу» знал наизусть. Влияния на него французского философа он никогда не отрицал и в 1901 г. признался французскому слависту, профессору Полю Буайе: «Я прочел всего Руссо, <...> все двадцать томов, включая “Музыкальный словарь”. Я не только восхищался им; я боготворил его. <...> Многие из написанного им я храню в сердце, мне кажется, что это написал я сам» [3, с. 268].

Однажды Толстой сказал литератору П. А. Сергеенко: «Я так боготворил Руссо, что одно время *хотел* вставить его портрет в медальон и носить на груди *вместе с иконкой*» [12, с. 545].

В докладе рассматривается мотив сердца, соотносящийся с проблемой восприятия Л. Н. Толстым наследия Ж.-Ж. Руссо, и особенности его функционирования в их произведениях.

Имя Руссо встречается во многих произведениях, дневниках и письмах Толстого. Он принимал активное участие в издании и переводе на русский язык отрывка из «Эмиля» «Исповедание веры савойского викария» на русский язык; много раз цитировал его в сборниках афоризмов «Мысли мудрых людей на каждый день», «Круг чтения» и «Путь жизни».

«У Руссо были две страсти: к женщинам и природе, лучше дикой» [2, с. 8]. Действительно, он любил женщин, но видел в них низшее по сравнению с мужчинами существо. Женщины же его любили, однако в их глазах он был женоненавистник. Знатные женщины «долгое время покровительствовали ему в благодарность за ту нежность, с какой он всегда говорил о них» [6, с. 65].

Руссо считал, что «оба пола обладают одинаковыми способностями», но не в равной мере; развивать в женщине мужские свойства, пренебрегая присущими ей качествами, — значит действовать явно ей во вред». В каждой из пяти книг «Эмиля» Руссо дает подробную возрастную характеристику Эмиля. Так же подробно он характеризует и Софи. У нее превосходные задатки: сердце — самое

чувствительное, ум — пронизательный, характер — легкий, внешний облик — обыкновенный, но приятный» [10, т. 1, с. 15].

В «Эмиле» он намеренно оговаривает принципиальное различие между женщиной и мужчиной. «Совершенная женщина и совершенный мужчина столь же мало схожи по своему нравственному облику, как и по своей внешности, и это не наносит ни малейшего ущерба их совершенству» [9, т. 1, с. 547]. По его мнению, женщина не должна «очаровывать тех ничтожных любезников, кои бесчестят свой собственный пол, и тот пол, которому подражают. Ни природа, ни разум не внушают женщине любовь к этим мужчинам, столь с нею схожим; с другой стороны, женщина не должна рассчитывать покорить сердце мужчины, перенимая его манеры» [9, т. 1, с. 556].

В «Исповеди» французский писатель так пишет о физической любви:

«Порою моя разгоревшаяся кровь требует женщин, но взволнованное сердце еще больше требует любви. Женщины, купленные за деньги, потеряли бы для меня всякое очарование; сомневаюсь даже, чтоб я мог пользоваться ими. И так бывает со всеми доступными мне удовольствиями: раз они не достались мне даром, я нахожу их бессмысленными» [9, т. 3, с. 37].

Вышеприведенное суждение Руссо о физической любви тождественно точке зрения Толстого, который до женитьбы часто влюблялся платонически в светских женщин, которые даже не подозревали об этом. Так, 1852 г. молодой Толстой увлекся образованной красивой и миниатюрной княгиней Луизой Ивановной Волконской, рожденной Трузсон, женой его троюродного брата князя А. А. Волконского. О ней он пишет в кавказском дневнике: «Лучшие воспоминания мои относятся к милой Волконской» [14, т. 46, с. 92]. Кроме того, что Толстой изобразил ее в «Истории вчерашнего дня». Она была для него «женщина, потому что она имеет те милые качества, которые их заставляют любить, или, лучше, ее любить, потому что я ее люблю; но не потому, чтобы она могла принадлежать мужчине [sic]» (14, т. 1, 281). Она же — прототип маленькой княгини в романе «Война и мир». Узнав себя в первых главах романа, напечатанных в № 1–2 «Русского Вестника» (1865), Л. И. Волконская обратилась к Толстому с вопросом, кто послужил прототипом князя Андрея. Толстой был очень рад случаю, который заставил ее вспомнить о нем, и ответил ей, что «Андрей Болконский никто, как и всякое лицо романиста, а не писателя личностей или мемуаров. Я бы стыдился печататься, ежели бы весь мой труд состоял в том, чтобы списать портрет, разузнать, запомнить» [14, т. 61, с. 80]. В его рабочем кабинете в Ясной Поляне до сих пор висит ее дагерротип.

В тридцать лет Толстой тяготился одиночеством, «томился жаждой семейной жизни» [4, с. 268], был очень заинтересован женщинами, и почти одновременно влюбился в семь светских девиц, в том числе в Екатерину Федоровну Тютчеву, которая «начинает спокойно [ему] нравиться» [14, т. 47, с. 517]; в Прасковью Сергеевну Щербатову-Уварову, которая в свете даже считалась его невестой [4, с. 770]. Она выведена в образе Кити Щербатской [14, т. 47, с. 517]. «Славнейшей барышне», «красивой, умной, честной» [14, т. 47, с. 488] Александре Владимировне Львовой в 1859 г. был почти готов сделать предложение. Тогда же он увлекся «самой милой, <...> самой тонкой

художественной и <...> нравственной» [14, т. 47, с. 75] княгиней Александрой Алексеевной Оболенской [7, с. 65], которая, по его собственному признанию больше всего его прельщала. Но, увы, кн. А. А. Оболенская была уже замужем. Прибавим к вышеприведенному списку двоюродную тетку Толстого некрасивую фрейлину гр. А. А. Толстую, которой в 1857 г. он был всерьез увлечен, почти влюблен, восхищался ею: «прелесть Александрин, отрада, утешение» [14, т. 47, с. 160]. Он называл ее «лучшей женщиной во всем мире» [14, т. 60, 288], «милой покровительницей души» [14, т. 60, с. 284] и считал ее воплощением самоотверженности и любви. Он же был ей дорог не как знаменитый писатель, а как друг.

Одновременно в 1858–1859 гг. за Толстым «вся Москва страшно ухаживала, <...> он был знатен и уже известен, как писатель» [13, с. 404]. Кроме этого, он

«очень был интересен, даже его дурнота имела что-то привлекательное в себе. В глазах было много жизни, энергии. <...> Он всегда говорил громко, ясно, с увлечением даже о пустяковых вещах, и с его появлением все озарялось. Вся скука мигом исчезала, лишь только она покажется» [13, с. 404].

В дневнике писателя за 25 января 1858 г. имеется такая запись: «Вечер музыкальный прелесть! Вебер прелесть. Тютчева, Свербеева, Щербатова, Чичерина, [Мария Алексеевна] Алсуфьева, Ребиндер [сестра Олсуфьевой], я во всех был влюблен» [14, т. 48, с. 5]. Иногда, после музыки Толстой оставался

«еще беседовать с умными барышнями, хотя они были не в его вкусе, так как он тогда особенно отличал женщин добрых, простых, красивых, а главное здоровых. Ум женщины не представлялся ему достоинством, скорее наоборот» [13, с. 405]. Умными считались О. А. Киреева и А. Н. Чичерина. Они постоянно приглашали Толстого на музыкальные вечера Н. Рубинштейна в дом Юсуповой» [13, с. 405].

В 1756 г. Руссо так пишет о своем состоянии:

«Как могло случиться, что, обладая столь пылкими чувствами и сердцем, исполненным любви, я хоть раз в жизни не зажгусь ее пламенем к определенному предмету? Пожираемый потребностью любить и не получив ни разу возможности удовлетворить ее в полной мере, я видел себя в преддверии старости и смерти, хотя еще не жил» [9, т. 3, с. 371].

То есть, невозможность осуществления заложенных в его сердце желаний, заставляет его искать их свершения в вымышленном мире воспоминаний и видений. Это самообъяснение <...> подтверждает одну из главных идей «Исповеди»: «чувствительное сердце — залог трагического несоответствия возможного и свершенного» (5, с. 10). Чувствительность Руссо заметил еще философ Юм:

««Он только чувствовал в течение всей своей жизни, и в этом отношении его чувствительность превышала все, что я видел. Но она дает ему более острое чувство боли, чем удовольствие. Он напоминает человека, с которого содрали не только платье, но и содрали кожу и поставили, в таком положении сражаться с бурными и грубыми стихиями» Эта сердечная оценка Руссо наиболее близка к истине» [8, с. 633].

В «Исповеди» Руссо охотнее прощает заблуждения ума, нежели заблуждения чувственности. Он призывает читателя быть снисходительнее к г-же де Варанс потому, что ее нецеломудренное поведение объяснялось не жаждой наслаждений, но «заблуждениями одного лишь рассудка» [9, с. 232].

«Герои Руссо щедро наделены автором способностью наслаждаться самыми простыми радостями, превращая их в настоящие праздники чувствительности. При этом значительная доля чувственности (сфера ощущений) есть в этой чувствительности (сердечной сфере). <...> Чрезвычайно важный афоризм Руссо «Чувствительность — роковой подарок неба» отвечает и на вопрос о роли чувственности в жизни его героев» [6, с. 51].

В XVIII в. один из главных вопросов этики и психологии — это вопрос о преобладании в человеке разума или чувства.

«Чувства и страсти теснят позиции разума, как абсолютного критерия истины, и отношения между чувствами и разумом все чаще трактуются не как конфликтные, но как взаимодополняющие. <...> Чувство не отрицает разума, но поверяет его» [5, с. 51].

В «Исповеди» Руссо признается:

«Непостижимым для меня самого образом два свойства, почти несовместимые, сливаются во мне: очень пылкий темперамент, живые, порывистые страсти — и медлительный процесс зарождения мыслей: они возникают у меня с большим затруднением и всегда слишком поздно. Можно подумать, что мое сердце и мой ум не принадлежат одной и той же личности. Чувство быстрее молнии переполняет мою душу, но вместо того чтобы озарить, оно сжигает и ослепляет меня. Я все чувствую — и ничего не вижу. Выйдя из равновесия, я тупею; мне необходимо хладнокровие, чтобы мыслить. Но вот что удивительно: у меня довольно верное чутье, проницательность, даже тонкость, — лишь бы меня не торопили; я создаю отличные экспромты на досуге, но ни разу не сделал и не сказал ничего путного вовремя» [9, т. 3, с. 104].

В «Новой Элоизе» милорд Бомстон говорит: «Недостаточно знать страсти человеческие, если не можешь разбираться в предметах страстей, а эту вторую половину изысканий производить можно лишь в спокойствии и в размышлениях» [9, т. 2, с. 453]. В «Исповеди» Руссо — чувство предстает как высшая нравственная категория, как высший судья. В «Исповедании веры савойского викария» — чувство — доказательство бытия Бога. В «Рассуждении о происхождении неравенства» — универсальность чувства — залог равенства людей. В «Исповеди» чувство — знаток высшей нравственной правды. Именно к сердцу он обращается за поиском ответа на вопрос: почему он впал в заблуждение и поступил со своими детьми так, что сердечные сожаления не раз доказали ему, что он ошибся, однако рассудок не только не упрекал его, но наоборот. Что предпочесть, «Сердце или рассудок? По мнению Л. Б. Баткина, «Не нам брать на себя роль судей во внутреннем споре Жан-Жака» [2, с. 31].

Андре Моруа считает, что

«Руссо был правдив не в своих признаниях, а в добросовестном изложении фактов, к которым относился с таким пренебрежением. Тот, кто рассказывает о своей жизни и пишет автопортрет, почти никогда не подозревает, что, сам того не желая, он всегда оказывается в аналогичных ситуациях. Стендаль рядом с Анжелой Пастагруа — то же, что Стендаль у ног Мелани Луасон, Руссо в любовном треугольнике с Сен-Ламбером и мадам д'Удето напоминает Руссо в жизни втроем с мадам де Варанс и Клодом Ане» [6, с. 60].

Французский писатель считает, что Руссо поражается тому, что, «обладая такими пламенными чувствами и сердцем, переполненным любовью, он никогда не пылал страстью к какой-либо определенной женщине» [6, с. 60–61].

«Герои Руссо, — существа чувствующие, и чувства их таятся в сердце. Их сердца чувствуют верно и точно. Именно в их сердцах живут две равные силы — любовь друг к другу и к добродетели. Что касается разума, то героям Руссо трудно отказать в очень высоком интеллекте и в желании этим интеллектом руководствоваться. Разум и чувство связаны как союзники, но именно чувство делает выбор» [5, с. 53]. Взаимодействие разума и сердца у Руссо зависит от особенностей личности и ее опыта.

В «Новой Элоизе» «Руссо делает сердца своих влюбленных полем для необычайно сложных психологических и социальных конфликтов, связанных с любовью. И один из самых употребляемых эпитетов к слову любовь — жестокая» [5, с. 57]. Страдание неотделимо от любви, оно — условие любви. Страдание кроется в глобальном ощущении неосуществимости идеала. У Руссо жестокий возлюбленный Сен-Пре — бессердечный соблазнитель.

В «Анне Карениной» «личный тон Толстого колеблется между чисто человеческим чувствованием в стихийную жизнь сердца и суровым, сверхчеловеческим приговором: «Мне отмщение, и аз воздам». Любовь подвергается психологическому разложению; отмечается все таинственное, мистическое, неразложимое, все то, на чем держалась «банальная» для Толстого история Лизы и Лаврецкого» [15, с. 56]. Отсюда один шаг до «Крейцеровой сонаты», где не осталось ничего человеческого, ничего возвышенного и до повести «Дьявол», в которой с необычайной силой изображены страсти («дьявольское сладострастие»), не подвластные воле человека. Герой повести Иртенев по личным качествам типичный толстовский герой: искренний, честный, не терпящий никаких компромиссов и сделок с совестью, что и обусловило остроту конфликта, завершившегося самоубийством, во втором варианте окончания — убийством героини.

Связанность ума, сердца и чувственности для Руссо и для Толстого — залог нравственной стойкости их героев. Юлия д'Этанж вступает в брак по принуждению, по воле отца, а так как она считает, что ее разлучили с возлюбленным несправедливыми человеческими законами, она может их нарушить. Она предлагает возлюбленному путь адюльтера. Вступив в храм и давая обет верности будущему супругу, она постигает истину: верность дает покой сердцу и возможность обрести душевное равновесие и счастье. Анну Каренину приводит к адюльтеру страсть, героиня теряет душевное равновесие, неверность не приносит ей счастья, а сердцу покоя. Адюльтер закончился трагедией.

Руссо позиционировал себя как человека, знающего свое сердце и людей, созданного иначе, чем кто-либо из виденных им; он был уверен, что «не похож

ни на кого на свете [9, т. 2, с. 9]. Это действительно так, «уже в раннем детстве Жан-Жак всех удивлял своим даром сочувствия, а лучшие черты своего характера он объясняет врожденной добротой и тем, что получил «получил разумное и здоровое воспитание» [9, т. 2, с. 59], и «не стал ни свидетелем, ни жертвой каких-либо злобных чувств» [9, т. 3, с. 17].

Н. Г. Чернышевский называл Руссо гениальным, и говорил о его нежной любви к людям [11, с. 627]. Но были и другие мнения. Так Бертран Рассел пишет, что «биография Руссо была изложена им самим в “Исповеди” чрезвычайно подробно, но без рабской заботы об истине. Он наслаждался, представляя себя великим грешником, и иногда страдал преувеличением в этом отношении. Но имеется изобилие посторонних свидетельств, что он был лишен всех обыкновенных добродетелей. Это не беспокоило его, поскольку он полагал, что имел теплое сердце, которое, однако, никогда не было для него помехой в его низких поступках против его лучших друзей» [8, с. 627].

Как показал Б. М. Эйхенбаум, общая черта сентиментальной поэтики — это отсутствие сатиры и иронии. Руссо замечает по поводу одного своего сатирического стихотворения:

«Это небольшое стихотворение, говоря по правде, плохо написанное, но не лишенное остроумия и свидетельствовавшее о сатирическом таланте, — единственная сатира, вышедшая из-под моего пера. У меня слишком незлобивое сердце, для того чтоб пускать в ход подобный талант» [9, т. 3, с. 147].

Романтическая ирония осталась Толстому чуждой. Как раз в период усиленного чтения «Исповеди» Руссо в процессе работы над рассказом «Набег» он пишет в дневнике 1–3 декабря 1852 г.:

«Писал целый день описание войны. Все сатирическое не нравится мне, а так как все было в сатирическом духе, то все нужно переделывать. <...> Какое-то внутреннее чувство сильно говорит против сатиры. Мне даже неприятно описывать дурные стороны целого класса людей, не только» [14, т. 46, с. 151]. Это подтверждает сходство метода Толстого с сентиментальной школой Руссо.

Каковы бы ни были оценки Руссо как мыслителя, по мнению Бертрана Рассела, «мы должны признать его огромное значение как социальной силы. Это значение проистекает главным образом из его призыва к сердцу и к тому, что в его время было названо “чувствительностью”. Он является отцом движения романтизма, вдохновителем систем мышления, которые выводят не относящиеся к человеку факты из человеческих эмоций, и изобретателем политической философии псевдodemократической диктатуры, противопоставляемой традиционным абсолютным монархиям. Уже начиная с Руссо те, кто рассматривали себя как реформаторов, разделились на две группы: тех, кто стал последователем Руссо, и тех, кто стал последователем Локка. Иногда они сотрудничали, и многие не видели несовместимости их взглядов. Но постепенно эта несовместимость стала совершенно очевидной» [8, с. 627].

О чувствительности Руссо Андре Моруа пишет так: «Уже с самого детства он так живо и глубоко интересовался женщинами, что это придало поэтичность его произведениям. Он всецело во власти нежных чувств. Нет ничего изящнее

описания — в четвертой книги «Исповеди — его прогулки с мадемуазель де Графенрид и мадемуазель Галлей и того чистого наслаждения, какое она ему доставила. <...> Не менее очаровательна — во второй книге — и идиллия писателя с мадам Базиль. <...> Сент-Бев с полным основанием восхищается прелестным описанием первой встречи писателя с мадам де Варанс и приветствует появление во французской литературе новых страниц, раскрывающих перед читательницами Версаля <...> незнакомый мир — мир полной свежести и солнца, <...> сочетание чувствительности и естественности, <...> чтобы освободить нас от фальшивой метафизики сердца и спиритуализма условности» [6, с. 60–61, 62].

Вслед за Руссо и его последователем Стерном, следы «чувствительного» рассказчика трогательных историй видны в повести «Детство» Толстого, хотя бы в обращении к читателям при первой публикации в журнале «Современник» за 1852 г.: «Чтобы быть принятым в число моих избранных читателей, я требую очень немногого: чтобы вы были чувствительны, т. е. могли бы иногда пожалеть от души и даже пролить несколько слез о воспоминаемом лице, которого вы полюбили от сердца, порадоваться на него и не стыдились бы этого, чтобы вы любили свои воспоминания, чтобы вы были человек религиозный, чтобы вы, читая мою повесть, искали таких мест, которые задевают вас за сердце, а не таких, которые заставляют вас смеяться» [14, т. 1, с. 208].

В толстовской художественно-философской системе имеется замысел образа, который можно условно назвать руссоистским, созданным как бы по Руссо. В незаконченной повести «Мать» некоторые штрихи облика главной героини присущи самому Толстому: «Я знал ее — не скажу свободомыслие — она никогда не выставляла его, — но смелость и здравомыслие. Полнота чувства, заполнявшего все ее сердце, не давала места суевериям. Знал я ее отвращение ко всякому лицемерию и фарисейству. <...> Она была человек сердца, а по уму совершенный скептик» [14, т. 29, с. 251].

Здесь небезытересно отметить, что в произведениях Толстого reminiscences Руссо связаны не напрямую, но ассоциативно, репликами, намеками, аллюзиями. Так, в образе Петра Никифоровича имеются такие автобиографические подробности, особенно, слова, что он «был человеком того же склада ума», что Руссо, могут относиться к самому Толстому. «Мы говорили о нем (о Петре Никифоровиче. — А. П.), о его взглядах на жизнь, которые я знал и разделял в то время. Он был — не сказать поклонник Руссо, хотя знал и любил его, но был человеком того же склада ума. Это был человек такой, какими мы представляем себе древних мудрецов. При этом с кротостью и смирением бессознательного христианства. Он был уверен, что он терпеть не может христианского учения, а между тем вся его жизнь была самоотвержением. Ему, очевидно, было скучно жить, если он не мог чем-нибудь жертвовать для кого-нибудь и жертвовать так, чтобы ему было трудно и больно. Только тогда он был доволен. При этом он был невинен, как ребенок, и нежен, как женщина» [14, 29, с. 252–253]. До Толстого в литературе уже существовали *прецеденты*, когда автор лепит образ своего героя с Руссо. Это, например, немного видоизмененный Рене в «Замогильных записках» Шатобриана и Жюльен Сорель в романе Стендаля «Красное и черное».

Вместо заключения, скажем, что Руссо действительно знал «свое сердце и знал людей». И он, на самом деле, «не похож ни на кого на свете». «Если я не лучше других, то, по крайней мере, не такой, как они» [9, т. 3, с. 9], пишет он в «Исповеди». Это его высказывание — ключ к его неповторимому автобиографизму, правдивому рассказу о своем сердце, об истории своей души. Толстой восстановил прерванную традицию автобиографизма, он дал этому направлению новое развитие и тем открыл литературу XIX века.

Толстой же, как художник и как мыслитель и основатель своего религиозного учения, постигает особенность психической жизни, как одновременность противоположных переживаний. Но в том, что касается художественного психологизма, то он считал, что «человек без религии», т. е. без какого-либо отношения к миру, так же невозможен, как человек без сердца. Он может не знать, что у него есть религия, как может человек не знать того, что у него есть сердце; но как без религии, так и без сердца человек не может существовать» [14, т. 39, с. 326].

ЛИТЕРАТУРА

1. Григорьев, Апполон. Воспоминания. — М.: Наука, 1988.
2. Баткин Л. Б. Личность и страсти Жан-Жака Руссо. — М.: РГГУ, 2012.
3. Буайе Поль. Три дня в Ясной Поляне // Толстой в воспоминаниях современников: В 2 т. — М.: Художественная литература, 1978.
4. Гусев Н. Н. Лев Николаевич Толстой: Материалы к биографии с 1855 по 1869 год. — М., Гос. изд-во Художеств. лит-ра, 1957.
5. Лукьянец И. В. Французский роман второй половины XVIII века (автор, герой, сюжет). — Санкт-Петербург: Университет культуры, 1999.
6. Моруа Андре. Литературные портреты. Жан-Жак Руссо. — М., «Прогресс», 1970. С. 7.
7. Полнер Тихон. Лев Толстой и его жена: История одной любви. — Екатеринбург: У-Фактория, 2000.
8. Рассел Бертран. История Западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней / Науч. ред. издания проф. В. В. Целищев. — М.: Академический проект, 2000.
9. Руссо Ж.-Ж. Руссо Жан-Жак. Избранные сочинения: В 3 т. — М.: Гос. изд-во художеств. лит-ры, 1961.
10. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. / Под ред. Г. Н. Джибладзе, сост. А. Н. Джурицкий. — М.: Педагогика, 1981.
11. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М., Наука. С. 599.
12. Сергеев П. А. Как живет и работает Л. Н. Толстой // Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников: В 2 т. — М.: Художественная литература, 1960.
13. Сыгина Е. И. Воспоминания // Лит. нас-во. II: Л. Н. Толстой — М.: Изд-во АН СССР, 1939. Т. 37–38.
14. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. («Юбилейное»): В 90 т. — М., Гос. изд-во художеств. лит-ры, 1928–1958.
15. Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой: Исследования, статьи. — Санкт-Петербург: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009.

ВОЛЬТЕР-ИСТОРИК В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX–XX ВВ.: СТЕРЕОТИПЫ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

В статье рассматривается развитие взглядов на исторические труды Вольтера в отечественной мысли. Выделяются основные особенности дореволюционного и советского этапов, их сходства и различия, анализируется характер их исходных установок восприятия и трактовок. Особое внимание уделяется периоду конца XIX — начала XX веков, когда Вольтер начинает восприниматься, прежде всего, как историк культуры, а его историко-культурный подход осмысливается в качестве особой исторической методологии. Также выделяется проблема эвристической ценности вольтеровского вклада в развитие исторической науки.

Ключевые слова: Вольтер, историография, методология истории, история культуры, всеобщая история.

A. Y. Solomein

*Voltaire as a historian in Russian historiography in 19–20 centuries:
stereotypes, problems and prospects*

The article examines the evolution of views on the historical works of Voltaire in Russia. The main features of the pre-revolutionary and Soviet stages are highlighted, as well as their similarities and differences, the nature of their initial settings perception and interpretations are analyzed. Particular attention is paid to the period of the late 19th and early 20th centuries, when Voltaire begins to be seen as a cultural historian first of all, and his historical-cultural approach is conceptualized as a special historical methodology. Another topic highlighted in the article is the problem of heuristic value of Voltaire's contribution to the development of historical science.

Keywords: Voltaire, historiography, methodology of history, history of culture, world history.

При рассмотрении оценок отечественной историографией наследия Вольтера-историка, в первую очередь, бросается в глаза устойчивость подхода к его творчеству в области исторической науки и, соответственно,

* Соломеин Аркадий Юрьевич — кандидат исторических наук, заведующий музеем Северо-Западного государственного медицинского университета им. И. И. Мечникова.

к вкладу в ее развитие. Еще в XIX столетии сложился классический набор характеристик, который обычно включает в себя — неизменное акцентирование новаторства Вольтера, рациональное объяснение движущих сил истории, детерминизм, рациональная критика источника, попытка создания всемирной истории за счет широкого включения неевропейского материала, отказ от событийно-политической истории в пользу истории «человеческого разума» (*l'esprit humain*), подразумевающей, во-первых, вычленение базовой составляющей исторических процессов, как она понималась просветителями, и, во-вторых, активного введения исторического материала социокультурного плана (с 30–40-х гг. XIX века начинает применяться определение истории культуры, цивилизации); и, наконец, под влиянием критики метафизики в рамках гегельянства, начинают указывать на антиисторическую основу и собственно вольтеровского видения истории, и всей традиции философской истории Просвещения.

Данный перечень историографических характеристик мы встречаем еще у Ж.-А. Кондорсе в его очерке «Жизнь Вольтера». Говоря о вкладе патриарха французского Просвещения в историческую науку Кондорсе указывает и на новаторство: «ему принадлежит честь произведения настоящего переворота в манере писать историю» [11, с. 85], — и на рациональную критику источника и рациональное объяснение движущих сил истории:

Он первый ввел в историю настоящую критику, он первый показал, что естественная вероятность событий должна соизмеряться с вероятностью свидетельства и что философская история должна не только отбрасывать необыкновенные факты, но тщательно взвешивать поводы верить тем, которые удаляются от обыкновенного хода природы [11, с. 144].

Также отмечается отказ от европоцентристского подхода в подборе фактического материала:

Он выбрал эпоху, простирающуюся от Карла Великого до нашего времени; но, не останавливаясь на одних только европейских народах, дал сокращенную картину состояния других частей земного шара, их переворотов, мнений, в них преобладающих, что значительно прибавляет к интересу и поучению [11, с. 83].

Отказ от событийно-политической истории в пользу социо-культурной:

Долго жаловался Вольтер на то, что, в особенности у новейших народов, история страны заключается только в истории ее королей или вождей; что она говорит только о войнах, трактатах или гражданских смутах; что история нравов, искусств, наук, законов, общественной администрации, почти всегда забывается. <...> Вольтер составил план истории, в которой можно найти все, что для людей наиболее важно знать, т. е. следствия, которые произвели на спокойствие и счастье народов предрассудки, просвещение, добродетели или пороки, обычаи и искусства различных веков [11, с. 82–83].

И, наконец, Кондорсе указывает на то, что позже стали расценивать как свидетельство метафизичности философской истории Просвещения, ее антиисторическую основу:

В его сочинениях она сделалась не рассказом событий и картиной народных переворотов, но описанием человеческой природы, начертанной на основании фактов и по философским результатам опыта всех времен и всех народов [11, с. 144].

Таким образом, в лице Ж.-А. Кондорсе уходящая эпоха Просвещения подвела итоги собственного развития в области исторической науки, характеризуя одного из самых ярких своих представителей. Вместе с тем, этот ставший каноническим анализ далеко не сразу воспринимается отечественной мыслью. Так в первой половине XIX века мы практически не встречаем основательного теоретического осмысления исторических трудов Вольтера. В основном перед нами работы не столько аналитические, сколько оценочные. Вот примеры одних из первых публикаций, в которых затрагивается Вольтер в качестве автора исторических трудов:

Вольтер, приятный, но неверный историк. Он написал: *Essay sur l'Histoire Generale* (опыт Всеобщей истории) которой с историей века Людовиков XIV и XV составляет 10 томов в 8. В сей галерее расписанной легкою и беглою кистью, представляются одни только главнейшие происшествия; но цвет красок не закрывает многих не исправностей самого рисунка. Опороченная вера Христиан, добродетель гонимая и везде торжествующий порок, на каждой странице выказывают ложного Фаталиста (случайника); ошибки, неверности и слог, удаленный от всей исторической важности, обнаруживают небрежного слабого деесписателя, и забавного творца Кандида. Сей недостаток вкрался даже и в его: *Annales de l'Empire*, *Летопись Римской империи*. Она наполнена посторонними происшествиями, между тем как нет большого числа нужных дел. История Карла XII хорошо составлена и лучше других написана; но в ней неизъяснены побудительные причины действующих лиц и герой часто представляется сумасбродным [4, с. 129–130].

Подобному критическому отзыву противостоит апологетика следующего рода:

Школьник, выучивший Французскую Историю, расположенную по вопросам и ответам, отставной каноник, в жизни свою ничего не читавший, кроме Городской поварахи, добренькая старушка, просветившая свой ум беспрестанным чтением прологов — кричат тоном учительским: «Вольтер есть Историк самый несправедливый, самый неверный».

С другой стороны, кажется, ученая Европа согласилась, что Робертсоновская история Карла V принадлежит к числу самых лучших произведений истекшего столетия. Одно введение доставило бы славу бессмертную своему Автору. Выпишем же от слова до слова из второго тома место, достойное внимания. Вот оно: «Я не один раз не ссылался на Вольтера, совсем не потому, чтобы презирал творения сего необыкновенного человека, которого смелый, все объемлющий ум упражнялся во всех родах Словесности. В большей части он показался мне превосходным; везде приятно занимает, везде наставляет Читателя; жаль только, что мало оказывает уважения к религии.

Он был путеводителем в ученых моих изысканиях; показывал мне не только события, на которых нужно было останавливаться, но даже на следствиях, которые выводить надлежало. Если бы он упоминал названия сочинений, содержащих в себе сказания о подробностях происшествий, тогда труд мой уменьшился бы большею половиною, а многие из читателей, полагающие Вольтера в числе Авторов приятных и занимательных, увидели бы в нем Историка ученого, глубокомысленного».

Теперь спрашиваем во всей этой тучи саранчи, озлившейся против Вольтеровой тени, есть ли хотя бы один человек, который мог бы уничтожить свидетельство знаменитого Историка, описавшего деяния Карла V?

Должно заметить, что он был священник и доктор богословия: если не соглашался со всеми мнениями Вольтера, по крайней мере не думал, чтобы частная причина могла заставить не уважать чрезвычайных дарований великого мужа.

Не хотим г-на Шатобриана ставить на равне с Робертсоном, однако ж здесь его свидетельство не может быть подозрительным. Он говорит ясно и вразумительно в своей книге: *Дух Христианства*: «После Боссюэта, Вольтер есть первый французский историк» [15, с. 194–196].

Особо отметим то обстоятельство, что данная заметка составлена на материале французской прессы. Иными словами, оценочные суждения, замечания частного рода, более метафоричные, нежели конкретные, часто не подтвержденные примерами, ссылки на авторитеты — вот первоначальный уровень отзывов о Вольтере-историке. Наиболее содержательными в этот период оказываются работы, содержащие критику вольтеровской истории Петра Великого, да и вообще его знаний и отражения русской истории в целом [10; 16; 23].

Только к середине XIX века историографические отзывы о Вольтере приобретают характер основательного, академического разбора. При этом первые подобные отзывы относятся либо к рецензиям на зарубежные труды [20], либо являются переводами этих трудов [2; 5; 25]. Но что характерно, как зарубежные авторы, так и отечественные, идущие в русле своих европейских предшественников, в течение большей части XIX столетия так и не выходят за рамки, очерченные еще сочинением Ж.-А. Кондорсэ «Жизнь Вольтера».

Только в конце XIX в. наступает новый этап осмысления исторического творчества Вольтера — осмысления, остающегося наиболее глубоким, пожалуй, и по сей день. Рубеж XIX — XX вв. ознаменовался всплеском интереса к проблемам историографии и методологии истории, вызванным нарождающимся кризисом традиционной исторической науки и классического историзма, который был, в свою очередь, обусловлен накоплением деструктивных элементов в европейской культуре вообще. Соответственно фигура Вольтера начинает более внимательно рассматриваться с историко-методологических позиций.

В работах Н. И. Кареева [7; 8; 9] и Г. Г. Шпета [26], а также (может быть, и не столь ярко выражено) Е. В. Тарле [22], Р. Ю. Виппера [3] и Г. В. Плеханова [19] вольтеровское историческое творчество рассматривается в контексте поиска специфических познавательных и организационных принципов, на которых строится проблематика всеобщей, универсальной истории (понимаемая, прежде всего, как история культуры), и приемы историописания, связанные с ней.

В своей вступительной лекции «Идея всеобщей истории», опубликованной в 1885 году, Кареев замечает, что в «историографии существует два главных направления — прагматическое (которое он соотносит с историей событийной, политической, нарративной) и культурное» [7, с. 11]. При этом он акцентирует, что «возникновение настоящей культурной истории с ясно выраженной программой относится только к прошлому столетию» [7, с. 13], указывая на «Опыт о нравах и духе народов» Вольтера. Культурное направ-

ление в истории у Кареева — это история бытовая, где быт понимается как бытование в самом широком смысле: материальное, техническое, духовное, общественное и гражданское состояние [8, с. 102].

Весьма важным моментом кареевского понимания специфики культурного направления в истории является тесная соотнесенность последнего с историей общей, то есть с историей синтетического характера.

Государство, — пишет он, — право, народное хозяйство, религия, литература, искусство, наука, философия, это — лишь разные стороны исторической жизни, разные категории общественного быта. Последний, взятый в его целом, должен быть также предметом истории, именно общей истории некоторого соединения людей, представляющего собой известное единство [8, с. 172–173].

В такой истории для Н. И. Кареева

религия, философия, политика и право, наука, литература, художества, промышленность и т. д. находятся в вечном взаимодействии и представляют из себя только разные стороны единой, реально неразделимой и неразложимой духовно-общественной жизни, и поэтому общая история обращает все свое внимание не на то, что специализирует ту или иную сферу, а на то, что в каждой из них в отдельности и во всех вместе особенно рельефно характеризует «дух» этой жизни или оказывает на нее решающее влияние [7, с. 10].

В контексте подобным образом выстроенных связей происходит важный сдвиг в понимании историографического новаторства Вольтера. Так в предшествующей традиции акцент делался по преимуществу на обращение Вольтера к новому типу исторической информации. Этой же точки зрения придерживались и многие современники Н. И. Кареева. Например, в обширной монографии А. А. Шахова «Вольтер и его время» говорится буквально следующее:

Мы видим, что он направляет историка к совершенно новому ряду фактов, который до этих пор оставался в пренебрежении. Именно те явления прошедшего, которые дотеле признавались второстепенными и не заслуживающими серьезного значения, он считает главным предметом истории [24, с. 100].

Однако, для Кареева сущность новации Вольтера, первого историка «кто сознательно противопоставил бытовую истории былевой» [8, с. 99], коренится не в сфере фактологически-содержательной, а в сфере структурно-концептуальной. Противопоставление это проходит, действительно, не по линии содержания рассматриваемого материала. Как мы видели выше, Н. И. Кареев включал в культурную историю и материал событийно-политического характера, как одну из сторон общественного быта. Противопоставление также идет и не по линии статики и динамики, на что указывал, например, Р. Ю. Виппер:

Вольтер с настойчивостью и резкостью увлечения высказывает программу того, что мы называем теперь историей культуры. Он намечал и те рубрики, те вопросы, из которых должна составиться эта новая история, история состояний, а не событий, не похожая на военную и политическую [3, с. 56].

Здесь Н. И. Кареев возражал:

...нельзя прагматическую историю отождествлять с историей «политических деяний», а культурную с историей «социальных состояний»: ибо и деяния, и состояния одинаково возможны и в политической сфере, и в социальной, и во всякой другой области общественной культуры и культуры вообще [8, с. 105].

Противопоставление прагматической и культурной, или былевой и бытовой истории для Н. И. Кареева коренится скорее в синтетических возможностях каждого из направлений, где приоритет отдается все-таки истории культурной.

В этом синтезе, как мы видим, происходит отказ от традиционного для исторической парадигмы XIX в. монизма. Говоря о синтезе в рамках общей истории различных сторон и категорий общественной жизни Н. И. Кареев отнюдь не стремится редуцировать видимое многообразие истории к определенной доминанте, и представить историю культуры, цивилизации как историю этой доминанты по преимуществу. Кареевская трактовка закладывает иную структурную организацию культурной истории через введение «единой, реально неразделимой и неразложимой духовно-общественной жизни». Последняя категория, характеризующаяся отсутствием редукционизма в сочетании со стремлением отразить цельность объекта, есть совершенно явный аналог шедших в то время поисков новых подходов к видению и описанию универсума, получивших, в частности, свое выражение в школе философии жизни. Кроме того, нельзя не упомянуть и исследовательские и организаторские усилия А. Берра в разработке проблем исторического синтеза, чьи работы были хорошо известны Н. И. Карееву и вызвали его отклик [9].

Таким образом, Н. И. Кареев выделил в творчестве Вольтера совершенно новую сторону, которая практически не получала осмысления в рамках предшествующей историографической традиции, и которая в условиях эрозии парадигмы классического историзма была вновь актуализирована.

Николай Иванович Кареев многое наметил относительно исторических трудов Вольтера, но его теоретические построения чаще выступали контекстом, прилагаемым к наследию Вольтера-историка, которое, конечно, рассматривается нашим русским историком, но в ряду множества других примеров, не становясь самоценным предметом анализа. Однако то, что у Кареева преподносилось часто имплицитно, было напрямую проговорено русским философом Густавом Шпетом в его труде «История как проблема логики».

В этой работе, первая часть которой была опубликована в 1916 г., историческим трудом Вольтера был посвящен отдельный параграф. Изначально методологическая проблематика, заданная в этом исследовании, ставит вопрос синтетического осмысления и репрезентации истории в центр внимания Г. Шпета. Универсальная или всеобщая история видится ему основной формой такого синтеза.

Внешним признаком, — пишет он, — по которому можно определить наступление и наличность в исторической науке периода философской истории, является прежде всего ее стремление обнять свой предмет во всей его полноте и всеобщности. Поэтому, это есть период по преимуществу всеобщих или универсальных историй [26, с. 30].

Вольтер же выступает у него основным примером, дающим

опыт столь распространенных к концу XVIII века и в начале XIX в. исторических обзоров, известных под именем Всеобщей или Универсальной истории, и отличающихся от прежних обзоров всеобщей истории «точкой зрения», объединяющей события в связанное целое [26, с. 126–125].

Аналогично Н. И. Карееву Г. Шпет увязывает синтетическую природу всеобщей истории с историей культуры, при этом делает эту привязку более жесткой и непосредственной. Если для историка Кареева отнюдь не всякая история культуры может и должна иметь всеобщий характер, то философ Г. Шпет утверждает следующее:

Понятно, что нет надобности для истории культуры быть непременно универсальной историей, так как квалификация «универсальный» относится не к культуре, а именно к истории, но, с другой стороны, ясно, что предпосылка единства и внутренней связи в развитии культуры, заключает в себе те основания, в силу которых всякая «частная» история культуры, естественно, тяготеет к единству более обширного, и в конечно счете, «универсального» целого [26, с. 128].

Ценность же вольтеровского вклада и несомненный приоритет французского просветителя в развитии исторической науки и состоит в нахождении культуры, как наиболее методологически адекватного объекта для универсальной, синтетической истории.

Поскольку признание предметом универсальной истории именно «культуры», — пишет Г. Шпет, — заключает в себе уже некоторое методологическое требование, поскольку можно и должно говорить о методологически новом в опытах Вольтера, ибо то, что он называет «нравами и духом наций» в своей исторической основе было тем, что позже стали называть культурой [26, с. 127].

Методологическая заостренность исследовательской проблематики Шпета неизбежно поднимает вопрос о теоретических воззрениях самого Вольтера на историю в данной плоскости. И здесь Г. Шпет констатирует: «Вольтер много писал, но мало и поверхностно думал» [26, с. 130], а потому «новое в историческом методе находит у него не теоретическое обоснование, а заключается в самом факте решения им поставленной себе задачи» [26, с. 125]. Последнее замечание представляется на сегодняшний день особенно важным, поскольку отсылает нас к герменевтической проблеме основ историографической культуры эпохи Просвещения. Иными словами, здесь Г. Шпет касается такой черты историографии XVIII века, как тесная связь теоретических и выразительных ее основ, выраженных во взгляде на создание исторических трудов не только как на результат изучения, исследования прошлого (на что стал в первую очередь делаться акцент в сциентистской традиции), но и как на историописание [21, с. 203–207].

Итак, на рубеже XIX–XX веков происходит более углубленное обращение к Вольтеру-историку. В его трудах видят пример построения всеобщей истории, которая охватывала бы все сферы бытия общества и человека, причем сфер, не выстроенных в некую иерархию, когда одна сфера выступает определяющей относительно других, что наблюдается в концепциях классического историзма XIX века (политическая история в гегельянстве, экономика в марксизме и т. п.)

[6, с. 8], а одновременно пронизанных неким общим принципом, синхронно демонстрирующих его — аналогично холистическому подходу.

Различия в восприятии историографического наследия Вольтера на протяжении большей части XIX века и рубежа XIX–XX столетий коренятся в том, что для XIX века Вольтер воспринимался как представитель непосредственно предшествующей традиции. И она еще не представляет интереса либо как «другая» (поскольку еще очень ясна, очевидна, нет необходимой дистанции), или как носительница неких интеллектуально-эвристических ходов, при помощи которых еще только можно будет разрешить некие вопросы. С этой точки зрения она не представляла интереса. Представители эпохи классического историзма видели в ней преимущественно зарождение собственных черт, знаков и важных. Такая традиция — это просто некое недооформленное «мы» XIX века.

Произошедший на рубеже XIX–XX веков сдвиг в трактовке Вольтера Н. И. Кареевым и Г. Г. Шпетом как раз обозначил начавшийся разрыв с предшествующей традицией, с традицией классического историзма. Именно выросшая дистанция, между ними, с их уже модернистским мироощущением, и эпохой Просвещения, между которыми лежала уходящая парадигма классического историзма, дала возможность по новому взглянуть на исторические труды Вольтера, увидеть его новые грани.

А вот советская историография, базировавшаяся на марксизме, в его советской трактовке, и соответственно чуждая модернистской парадигме, возвращается в восприятии Вольтера к прежнему набору «очевидностей». Вольтер превращается в очень заслуженного, но тривиального классика. Общая эволюция научных представлений, изменения социально-политического контекста, в общем-то, относительно мало повлияли на трактовку творчества Вольтера-историка. Вплоть до того, что многие фразы и определения о Вольтере и характере его творчества кочуют из произведения в произведение, начиная с XIX в. и до 80-х годов века XX.

Да, определенные различия, конечно же, имели место. Так в советский период больше педальруется полемическая, антифеодалная, антиклерикальная — революционная, в конечном итоге, сторона вольтеровского творчества. То есть Вольтер — это идеолог прогрессивного, на том историческом этапе, молодого класса буржуазии, борец против реакционных феодальных пережитков. Также характерный для отечественной марксистской историографии акцент на социально-экономический детерминизм сообщал работам советского периода более концептуальную форму подачи материала. Но в целом особых содержательных отличий в дореволюционной и советской историографии мы не находим. Анализируя путь, пройденный советской вольтеристикой, Виталий Николаевич Кузнецов отмечал отсутствие кардинальных изменений в представлениях о Вольтере на фоне огромной работы по уточнению его взглядов и позиций по различным направлениям его творчества [14, с. 9].

Весьма показательной в этом отношении является итоговая характеристика творчества Вольтера-историка, данная Е. А. Косминским, на фоне уже приводившейся работы Ж.-А. Кондорсе «Жизнь Вольтера».

Мы можем подвести некоторые итоги тому, что сделал Вольтер для исторической науки.

Он изгнал из истории теологию. Он сделал смелую попытку научного построения всемирной истории. Конечно, у нас нет оснований называть его историком-материалистом: культура, идеи играют у него основную творческую роль. Он считает главной целью своего исторического труда — проследить историю человеческого духа, историю идей в их прогрессивном развитии, в их борьбе со всеми препятствиями, задерживающими это развитие. Но он понимает огромное значение материальных фактов в истории. Его можно назвать историком-реалистом, проникнутым глубоким чувством действительности.

Он предъявил новые, строгие требования к критике источников, которая до него была лишь формальной критикой рукописей.

Он выдвинул в истории на первый план новые проблемы — историю культуры, науки, техники; он поставил на очередь вопросы социальной истории.

Он поставил на новый путь проблему всеобщей истории, отказавшись от европоцентризма, стремясь охватить развитие человечества в целом.

Он построил всемирную историю с точки зрения своего класса — буржуазии. Он сделал историю сильнейшим орудием в борьбе буржуазии с враждебными силами феодализма и феодальной церкви.

Не будет преувеличением сказать, что Вольтер является создателем новой, буржуазной исторической науки. Те отдельные попытки, которые делались в этом направлении до него, совершенно меркнут по сравнению с его колоссальными заслугами.

Слишком легко указывать на многочисленные ошибки Вольтера, на его плохую осведомленность в ряде вопросов, на то, что в некоторых отношениях он не стоял на высоте знаний своего времени, что о многом он трактует слегка и поверхностно. История не была главным предметом его занятий. <...> Если у него и немало ошибок, немало недодуманного и незрелого, то все же он дал буржуазной исторической литературе XIX века широкую программу исследовательской работы. И почти все лучшее и прогрессивное в этой работе может быть сведено к Вольтеру [12, с. 181–182].

Как видно, между оценками Вольтера-историка Ж.-А. Кондорсе и Е. А. Косминским, которые разделяет расстояние более чем в полтора столетия, содержательные различия практически отсутствуют. Справедливости ради, следует заметить, что и зарубежная историография в своем осмыслении Вольтера на тот момент не продвинулась существенно вперед. Так в работе Ф. Мейнеке «Возникновение историзма», где Вольтеру отведена первая глава, мы встречаем тот же пересказ, аналогичный Шлоссеру, Боклю и др.

Таким образом, мы можем констатировать, что осмысление места Вольтера в истории исторической науки приобрело довольно тривиальный характер. По сути, это свидетельство не видения исследователями проблематики в вольтеровском творчестве, явная или кажущаяся его очевидность, а значит и отсутствие его познавательного потенциала.

Соответственно, что в историографии, посвященной Вольтеру, мы не наблюдаем каких-либо серьезных дискуссий и проблем. В итоге, главной проблемой стало, особенно в рамках советской историографии, с ее апологетикой Вольтера, явное несоответствие между декларируемой величиной французского философа и историка, и его перспективностью как объекта исследования.

Поэтому среди симптоматичных вопросов, которые периодически всплывали по отношению к Вольтеру — это оценки его значения: кто перед нами? Перед нами масштабный мыслитель или всего лишь яркий публицист; его исторические труды поверхностная, тенденциозная болтовня или серьезно обоснованные исследования, имеется ли у Вольтера четкое понимание движущих сил истории или нет [13, с. 195]. Какова концептуальная сторона его видения исторического процесса. Вопросы эти, надо сказать не породили ни активных дискуссий, ни интересных разворотов исследовательской проблематики.

А вместе с тем, здесь могли бы открыться довольно любопытные моменты. Потому что мы имеем, с одной стороны, весьма масштабное творческое наследие, чье влияние на свою и последующую эпохи несомненно, а с другой — довольно ограниченную теоретическую основу и недостаточную последовательность (или, скорее, четкость) ее реализации. Ощущение двойственности, недоговоренности, некоего ускользания сути предмета, скольжение по его поверхности без проникновения в глубину, в его суть — не правда ли знакомое чувство, возникающее при чтении трудов Вольтера? Это можно трактовать как несовершенство, недостаточную глубину, короче как недостаток. Но можно увидеть в этом и особую стилистику интеллектуальной культуры той эпохи. Стилистику, оказывающую серьезное воздействие и на содержательную теоретическую сторону. Здесь кажется перспективным обратить внимание на фразу Г. Шпета о Вольтере «новое в историческом методе находит у него не теоретическое обоснование, а заключается в самом факте решения им поставленной себе задачи» [26, с. 125]. То есть перед нами любопытнейшее поле текстологического анализа вольтеровских исторических практик, их влияние на содержательно-теоретическим уровень, механизм их корреляции, взаимовлияния.

И определенные наработки в этом направлении уже были сделаны еще в 1980–90-е гг. в исследованиях обращенным к феномену рококо [1; 17; 18]. За декоративным стилем исследователи начинают усматривать художественный феномен, претендующий на отражение важных мировоззренческих пластов той эпохи. Соответственно, присущие рокайльной культуре игривость, ускользание, поверхностность, несамотождественность становятся важными историко-культурными характеристиками эпохи, за которыми скрываются структуры уже парадигмального порядка. С этим направлением пересекаются работы по истории и теории эссе XVIII века (в первую очередь английского) [1].

Таким образом, представляется, что у вольтеристики достаточно большое поле для исследования, где акценты переносятся с анализа содержания просветительской философии, на формы и механизмы выражения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Березкина В. И. Проблема эссеизации английского романа рококо // Зарубежный роман в системе литературного направления. — Днепропетровск, 1989.
2. Бокль Г. Т. История цивилизации в Англии. — СПб., 1865–1866.
3. Виппер Р. Ю. Общественные учения и исторические теории XVIII–XIX вв. в связи с общественным движением на Западе. — СПб., 1900.

4. Галинковский Я. А. Корифей или ключ литературы. — СПб., 1802.
5. Геттинг Г. История всеобщей литературы XVIII века. СПб., 1866.
6. К новому пониманию человека в истории: очерки развития современной западной исторической мысли. — Томск, 1994.
7. Кареев Н. И. Идея всеобщей истории. — СПб., 1885.
8. Кареев Н. И. Историка (теория исторического познания). — Петроград, 1916.
9. Кареев Н. И. Книга Анри Берра по теории истории // Историческое обозрение. — СПб., 1912. Т. XVII.
10. Каченовский М. Т. Рецензия на книгу Вольтера История Российской империи в царствование Петра Великого // Вестник Европы. — М., 1809. — Ч. 48. — № 21.
11. Кондорсэ Ж.-А. Жизнь Вольтера // Кондорсэ Ж.-А. — СПб., 1882.
12. Косминский Е. А. Вольтер как историк // Вольтер. Статьи и материалы. — М.-Л., 1948.
13. Косминский Е. А. Историография средних веков. — М., 1963.
14. Кузнецов В. Н. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII в. — М., 1965.
15. Мнение о Вольтере как об историке // Вестник Европы. — М., 1805. — Ч. 21. — № 11.
16. Об учености Вольтера // Вестник Европы. — М., 1811. — Ч. 59 — № 17.
17. Пахсарьян Н. Т. Генезис, поэтика и жанровая система французского романа 1690–1760-х годов. — Днепропетровск, 1996.
18. Пахсарьян Н. Т. Искусство жить рокайльно // XVIII век: Искусство жить и жизнь искусства. — М., 2004. — С. 272–279
19. Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения: в 5 т. — М., 1956. — Т. 1. — С. 507–730.
20. Пыпин А. Н. Новые исследования о французской литературе XVIII века // Современник. — СПб., 1861. — Т. 89 — № 9. — Отд. 1. — С. 49–106; Т. 90 — № 12. — С. 349–388.
21. Соломеин А. Ю. Историко-методологическое осмысление творчества Вольтера в русской историографии конца XIX- начала XX в. // Вольтеровские чтения. — Вып. 2. — СПб., 2014;
22. Тарле Е. В. Всеобщая история: очерк развития философии истории. — СПб., 1908.
23. Филатов С. О. О несправедливом суждении иноплеменных писателей, касательно состояния России до конца XVIII века // Чтение в беседе любителей русского слова. — СПб., 1811. — Кн. 3. — С. 65–111.
24. Шахов А. А. Вольтер и его время. — СПб., 1907.
25. Шлоссер Ф. К. История восемнадцатого столетия и девятнадцатого до падения французской империи с особенно подробным изложением хода литературы. В 2-х т. — СПб., 1858.
26. Шпет Г. История как проблема логики. — М., 1916.

Война и культурная память

УДК 321.01

*И. А. Гончаров**

ПРИНЦИПЫ ЛИБЕРАЛИЗМА В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННЫХ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ: ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО ИЛИ ВОЙНА?***

Статья посвящена возможности применения «либеральной» модели общественного договора Дж. Локка к системе современных международных отношений. Естественное состояние описывается Дж. Локком как правомочность всех членов общества избирать и наказывать преступника. Система международного права основана на добровольной ассоциации государств. Вступление в эту ассоциацию основано на принципе равенства и эквивалентности. В статье показано, что инструменты, применяемые США и Евросоюзом по отношению к России абсолютно несовместимы с принципами либерализма, которых, казалось бы, придерживаются члены этой международной ассоциации.

Ключевые слова: общественный договор, система международного права, ассоциация государств, военное преступление, моральные нормы, нормы права.

A. Goncharov

*Liberal principles in contemporary international political space:
the natural right or war?*

The article deals with the possibility of the interpretation the modern international law through the Loke's «liberal» model of the social contract. System of the international law founds on voluntary membership. This membership founds on equality, but using the different modes of «power» against Russia and other countries «contradicts» the basic principles of liberalism.

Keywords: social contract, system of the international law, association of the states, war crime, moral norms, rules of law.

В качестве названия данной статьи нами использованы понятия, используемые Дж. Локком во второй книге его «Двух трактатов о государственном управлении». Здесь естественное состояние характеризуется наличием права

* Гончаров Игорь Анатольевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой политологии и международных отношений ФГБОУ ВО «Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина» г. Сыктывкар, goncharov88@rbcmail.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11190 «Роль политических идеологий в истории России и проблема национально-государственной безопасности».

у каждого человека быть судьей не только в своем деле, но он имеет право наказывать всякого человека, попирающего права другого. Ситуацию, в которой возникает неправомерное действие, Дж. Локк связывает с состоянием войны. При этом простая кража связывается со стремлением одного человека полностью поработить другого. Несмотря на то, что в качестве естественного закона Дж. Локк упоминает о необходимости соблюдать меру, тем не менее, именно эту меру невозможно соблюсти до тех пор, пока не возникнет т. н. защитная ассоциация, т. е. минимальное государство.

Если использовать образ Дж. Локка как аналогию современного состояния государства в рамках международного права, то он походит на до политическое сообщество с отсутствием вторичных, т. е. технических правовых норм, обеспечивающих реализацию той самой нормативности, которую и должны обеспечивать государство и международные институты. Именно это свойство международного права отмечает Г. Хардт [6, с. 219–220] в своем «Понятии права».

Формирование однополярного мира сопровождалось стремлением довести до полной реализации либеральный принцип международного права, определяющий ответственность государств за военные преступления и преступления против личности (практическая реализация этого принципа, по мнению К. Шмидта началась с т. н. Женевских протоколов определивших деятельность Лиги Наций) [8, с. 380–400]. Реализация этого принципа в современных условиях сталкивается с трудностью, которую можно назвать противоречием в исходных терминах.

Для того чтобы избежать локковской войны, в которую может с легкостью впасть до политическое общество, необходим договор, создающий минимальное государство или защитную ассоциацию. Применяя локковскую модель к системе международных отношений, целесообразнее говорить о защитной ассоциации. В качестве таковой, например, можно считать Евросоюз и США, солидаризирующиеся в определении основных понятий международного права. Имеет ли право данная ассоциация насильно заставить того кто в нее не входит разделять ее понимание права и подчиняться ему? Локк однозначно говорит о неподсудности иностранцев законам данного государства.

Работая с данной моделью в рамках идеологии либертарианства, Р. Нозик отрицает возможность насильственного привлечения новых членов в данную ассоциацию. Используя принцип рационального выбора, он предлагает компенсировать, членам, не желающим вступать в ассоциацию те возможные потери, которые эти члены могут понести, присоединившись к этой ассоциации. [5, с. 75]. Кроме того, при решении этого вопроса, т. е. о включении новых членов в защитную ассоциацию может возникнуть т. н. проблема «безбилетника» или «вольного стрелка». В данном случае это означает, что, не ограничивая себя и не присоединяясь к ассоциации, человек может, тем не менее, пользоваться всеми теми преимуществами, которые дает эта ассоциация. Таким образом, у членов данного объединения нет иного выбора, кроме включения нового члена в свои ряды. Оставлять его в качестве «вольного стрелка» оказывается просто невозможно. И, тем не менее, единственным способом создания международных институтов в сфере международного права, в соответствии с базовыми принципами либерализма, является равенство и эквивалентный обмен, с полным исключением насилия.

Вместе с тем, как это ни парадоксально звучит, именно локковская модель становится неудобной для описания принципов современного международного права. Модель компенсации обходится очень дорого, поскольку предполагает согласие всех участников системы международного права по большинству вопросов. Наиболее значительная попытка создать институт международного права на основе межгосударственного института нашла в свое время отражение в работе Г. Кларка Б. Сона «Достижение мира через мировое право: два альтернативных плана» [2]. Этот план предполагал плавный переход от межгосударственного института к надгосударственному и формирование этого института по модели американского федерализма. Из относительно недавних работ, связанных с этой же проблематикой следует упомянуть работу К. Леггеви «Транснациональные движения и вопрос демократии» [4]. Оценивая возможность реализации этих проектов современного Вечного мира можно заключить, что она весьма невелика. Это связано с тем, что и модель Кларка и Сонна, равно как и модель К. Леггеви направлены на формирование мирового правительства, которое предполагает передачу всех прав на применение насилия на уровень этого правительства. Хотя эта процедура и приведет к решению проблемы вторичных норм, о которой писал в своей «Сущности права» Г. Хардт она встречается с рядом трудностей принципиального характера

Для того чтобы понять с какими трудностями встречается создание мирового правительства, обратимся сначала к тем трудностям, которые возникают при создании т. н. локальных ассоциаций. Так, например, в 1990 году эти трудности возникали при создании ассоциаций по борьбе с терроризмом. Как отмечает Р. А. Мартин, в отличие от борьбы с наркотрафиком и отмыванием денег, в которой в качестве успеха можно было привести в пример ассоциацию США и Италии т. н. Pizza Connection [10, с. 523], в сфере международной борьбы с терроризмом возникают проблемы с экстрадицией преступников. Причиной успеха ассоциации Pizza Connection можно назвать сходство в законодательствах США и Италии в отношении этих преступлений.

В сфере борьбы с терроризмом до 1990-х годов существовало мнение, что терроризм является сугубо локальным явлением, связанным со спецификой той или иной политической системы. Так, например, определенный тип преступлений, а именно, тип политических преступлений (а именно к таковым относились акты террора в 1980-е годы) не имел соответствующего отражения в праве многих государств, что могло служить причиной отказа в экстрадиции. Именно по этой причине в 1980-е годы Франция отказала Италии в выдаче нескольких десятков террористов [10, с. 528].

Практика, связанная с ограничением экстрадиции в случае политических преступлений находила свое применение и раньше. Так, например, Статья 7 «Конвенции о предупреждения преступления геноцида и наказания за него» гласит: «В отношении выдачи виновных, геноцид и другие, перечисленные в статье III деяния не рассматриваются как политические преступления» [3, ст. 7].

Поскольку этот документ закладывал принципы международного права, действующего в условиях холодной войны, то исключение геноцида из состава политических преступлений означало следующее: а) есть ряд уголовно наказуемых деяний, которые могут наказываться властями отдельного госу-

дарства, так и международным трибуналом; б) есть преступления, на которые не распространяется юрисдикция международных институтов и решение проблем, связанных с определением вины и наказания являются исключительно внутренним делом государства и здесь в полном объеме действует принцип невмешательства.

Можно даже говорить о том, что понятие политического преступления в системе международного права продолжало опираться на принцип суверенитета, как ведущий и основной принцип международного права.

Вместе с тем, в Женевских протоколах с подачи американской стороны была представлена попытка объявить в качестве военного преступления развязывание и ведение агрессивных войн:

Можно предположить, что широкое общественное мнение в Соединенных Штатах Америки восприняли слова об объявлении войны вне закона (*outlawry*) и о войне как преступлении (*crime*) как достаточное основание для того, чтобы объявить войну уголовным преступлением, причем в том смысле, что лица, ответственные за развязывание войны, без лишних слов могли бы быть подвергнуты уголовному преследованию. Однако состав нового преступления еще не был однозначно установлен [8, с. 387].

В послевоенном международном праве, как мы видели, сохраняется понятие политического преступления, которое не подлежит преследованию в рамках уголовного процесса. Это означает, что в период холодной войны существует как бы симбиоз американского и европейского подходов к системе международного права, причем сохранение неизблемости суверенной власти сохраняется в понятии политического преступления.

Неопределенность системы международного права и обращение к модели Локка, связано не столько с отсутствием вторичных международных правил вообще, но с отсутствием вторичных правил по определению состава преступления как военного преступления. В определенной мере мы наблюдаем возвращение к Женевским протоколам и попытку решить неразрешимые на то время задачи.

Исключение принципа суверенитета из системы международного права, или же его ослабление предполагает создание добровольной ассоциации по примеру минимального государства Дж. Локка.

Здесь мы опять возвращаемся к антиномии Р. Нозика, а именно, нельзя оставить члена вне ассоциации как «вольного стрелка», но и нельзя насильно привлечь его в свои ряды.

Итак, поскольку международное право по отношению к политическим и военным преступлениям не институционализировано, то, по крайней мере, можно говорить о нескольких вариантах его понимания. В упомянутой работе Г. Хардт рассматривает эти модели. Первая из них это модель молчаливого согласия, которая отбрасывает нас к долокковскому пониманию сущности общественного договора, в частности к концепции французского юриста конца 16 века Гая Кокиля, который считал, что коронация есть ничто иное как акт общественного договора. Иными словами, эта модель закрепления статуса-кво.

Другая модель — это модель морального согласия по поводу вторичных норм. Эта модель также неудовлетворительна в силу неопределенности, в этом

случае, вторичных норм, т. е. эта модель близка к естественному состоянию Локка и как в локковской модели, мораль не гарантирует институционализацию, а значит и объективацию вторичных правовых норм.

Ю. Хабермас называл действия западных государств в Косовском конфликте на основе моральной убежденности хотя и верным, но обоюдоострым возражением:

Институционализация процедуры разрешения конфликтов защитит юридически очерченный объем нарушений прав человека от морального сглаживания права. Такое состояние возможно и без силовой монополии одного государства, и без мирового правительства. Но здесь, по меньшей мере, требуется функционирующий Совет Безопасности, обязательное судопроизводство интернационального суда и дополнение собрания представителей правительств «вторым уровнем» представителей граждан мира. Так как до такой реформы ООН еще далеко, то указание на различие между правовым регулированием и морализаторством продолжает быть хотя и верным, но обоюдоострым возражением. Ибо до тех пор, пока права человека на глобальном уровне относительно слабо институализированы, стираются границы между правом и моралью, как это имеет место в случае с Югославией. Так как Совет Безопасности блокирован, НАТО может ссылаться только на моральную значимость международного права — на нормы, для которых не существует никаких эффективных, признанных международным сообществом инстанций правового применения [7].

Спасение Локковской модели возможно через принцип самоограничения. Этот принцип не противоречит суверенитету, если последний понимать как систему легитимных, действующих на правовой основе институтов, а не принцип бесконтрольной власти. Эти теории

...пытаются примирить (абсолютный) суверенитет государств с существованием обязывающих правил международного права, трактуя все международные обязанности как самоналагаемые, подобно обязательствам, которые возникают из обещания. Такие теории в международном праве являются двойниками теорий общественного договора в политической науке [6, с. 224–225].

Принятие за основу модели Локка как модели самоограничения влечет за собой ситуацию кантовского вечного мира, когда мир возможен только как мир между республиками, в то время как деспотические правительства стремятся к войне по своей природе, поскольку не основаны на идее права. Так у Канта первая окончательная статья договора о вечном мире гласит:

Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским. Устройство, установленное, во-первых, согласно с принципами свободы членов общества (как людей), во-вторых, в соответствии с основоположениями о зависимости всех (как подданных) от единого общего законодательства и, в-третьих, по закону равенства всех (как граждан государства), есть устройство республиканское — единственное, проистекающее из идеи [1, с. 8].

В конечном счете, заключая анализ международного права как незавершенного права (где опять прослеживается идея И. Канта о свободной федерации государств), Г. Хардт, останавливается на том позитивистском выводе, что

ситуация в международном праве, которую мы сегодня наблюдаем это и есть подлинная ассоциация, формирующая вторичные принципы международного права на основе добровольности. При этом основу этой федерации составляют государства, отвечающие республиканскому понятию суверенитета.

С шестнадцатого столетия и далее символическое отождествление государства и монарха («*L'etat c'est moi*»), возможно, поощряло эту идею, которая была сомнительным вдохновением многих политических теорий, так же как и правовых. Но для понимания международного права важно разрушить эти ассоциации. Слово «государство» не есть имя некоторой персоны или вещи, по сути или «по природе» своей находящейся вне закона; это способ отсылки к двум фактам: во-первых, что население, проживающее на определенной территории, живет при той форме организованной власти, которая обеспечивается правовой системой с характерными для нее структурой законодательного органа, судами и первичными правилами; во-вторых, что эта власть обладает не ясно определенной степенью независимости [6, с. 222].

В связи с подобным пониманием суверенитета, появляется множество публикаций, которые рассматривают данное понятие как архаизм в системе современного международного права. Так, ссылаясь на работу Хенкина «Суверенитет, глобализация и права человека», Роберт Лара приводит его высказывание, что

...понятие суверенитета в международных отношениях является ошибкой, незаконнорожденным ребенком, иными словами, по его (Хенкину) пониманию понятие суверенитета незаконным путем вовлекает нас в борьбу против законности, как в современном, так и в традиционном смысле этого слова... [9, с. 40]

Тем, не менее, несмотря на кажущуюся приемлемость модели Локка для объяснения современной системы международных отношений, остается вопрос о включении новых членов в международные ассоциации, претендующие на реализацию принципов международного права. Судя по всему, решение вопроса в кантовском варианте не совсем устраивает представителей этих ассоциаций, поскольку Кант считал неприемлемым насильственное изменение строя государств даже в пользу республиканского, поскольку это прерогатива самого народа, действующего в соответствии с принципами практического разума. Таким образом, возвращаясь к исходной проблеме данной статьи, можно отметить, что проблема формирования принципов международного права на основе модели общественного договора заходит в тупик. На этом фоне всякое применение силы рядом отдельных государств не может рассматриваться как применение принципа международного права, что вполне естественно вызывает негативную реакцию государств не членов данных ассоциаций.

Начиная с возникновения Сирийского кризиса и с «Арабской весны», на Россию оказывается давление в рамках, «мягкой», «умной» и «жесткой» силы. Убрав прилагательные, мы получаем в сухом остатке все ту же константу по отношению к России, «силу». Каким образом, подобный образ действия соотносится с базовыми принципами либерализма? Скорее, сегодня со стороны России мы наблюдаем подход, связанный с учетом интересов различных субъектов международного права. Как нам кажется, ответ кроется в самой специфике

рационального выбора, которая предполагает, что немотивированного отказа от преимуществ нахождения в защитной ассоциации Евросоюза и США быть не может, по этой причине той или иной стране можно отказать в рациональности поведения, что автоматически исключает эту страну из правового поля и открывает возможности для применения различных модификаций «силы». Этот тезис подкрепляется еще и необходимостью приведения этих государств к нормальному республиканскому состоянию и это превращает проблему международной безопасности в проблему внутренней безопасности. Здесь также важно отметить то, что республиканизм здесь в большей степени направлен на реализацию коллективных прав, что привело сегодня к образованию целого ряда этноцентристских государственных образований.

В заключении можно отметить, что переживаемый сегодня кризис сопровождается принципом неприятия одностороннего доминирования целым рядом современных государств, что дарит надежду на возможность последовательной реализации принципов либерализма в системе международного права.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. К Вечному миру // http://www.civisbook.ru/files/File/Kant.K_vechnomu_miru.pdf. Дата обращения 05.10.2015.
2. Кларк Г., Сон Л. Б. Достижение всеобщего мира через мировое право: два альтернативных плана // Теория международных отношений: Хрестоматия / Сост., науч. ред. и коммент. П. А. Цыганкова. — М.: Гардарики, 2002. — С. 115–130.
3. Конвенции о предупреждения преступления геноцида и наказании за него. Принята резолюцией 260 (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 9 декабря 1948 // www.un.org/ru/documents/dec_i_conv/conventions/genocide.shtml. Дата обращения 02.10.2015.
4. Легтеви К. Транснациональные движения и вопрос демократии // Неприкосновенный запас 2005, № 1 (39).
5. Нозик Р. Анархия, государство и утопия. — М., 2008.
6. Хардт Г. Понятие права. — СПб., 2007.
7. Хабермас Ю. Зверство и гуманность // http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_05/1999_5_04.htm. Дата обращения 04.10.2015.
8. Шмидт К. Номос земли. — СПб., 2008.
9. Lara R. L. The problem of sovereignty, international law and intellectual conscience // Journal of the philosophy of the international law. 2014. — Volume 5. — Issue 1. (112014) Volume 5, Issue 1
10. Martin R. A. Problems In International Law Enforcement // Fordham International Law Journal. — Volume 14 — Issue 3, 1990 — Article 1. — P. 518–539.

**РОССИЯ В ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ:
ТРАДИЦИЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННО-
ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ****

Кто несет ответственность за Первую мировую войну? Дискуссия по этому вопросу продолжается и даже становится более острой. Широко распространенной является хорошо обоснованная Фрицем Фишером идея о том, что Германия в первую очередь виновна в развязывании конфликта. Но Шон Макмикин указывает на другого виновника — Россию. Но почему Россия желала начать то, что хорошо осознавалось всеми как неизбежное начало большой европейской войны? Макмикин доказывает, что именно Россия, а не Германия, обдуманно использовала кризис для того, чтобы начать войну с Австро-Венгрией и Германией. Цели России состояли не больше — не меньше в том, чтобы уничтожить и Австро-Венгерскую, и Оттоманскую империи, захватить Константинополь. Статья посвящена культурной предыстории этих споров, отчетливо проявляющейся в русской социально-политической мысли первой трети двадцатого века. Литературная и философская полемика этого периода является чрезвычайно ярким и выразительным примером победы воинствующего утопизма как над аристократическими традициями господства, так и над либеральными конституционными иллюзиями.

Ключевые слова: мировая война, конфликт, политические стратегии, утопизм, либерализм, консерватизм, социализм, кризис культуры.

V. A. Gutorov

*Russia in the First World War: traditions of the Russian social and political
thought in the light of modern interpretations*

Who was responsible for the First World War? Discussion on this topic continues, and even become more acute. That Germany was largely to blame has become the established view, well elaborated by Fritz Fischer, in particular. But Sean McMeekin points his finger at

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

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 13-04-00177 «Историческая память о «Великой войне» 1914–1918 гг. в русской словесности, художественной и духовной культуре».

a different culprit, Russia. But why did Russia wished to start what it knew would become a major European war? McMeekin argues, however, that it was Russia, rather than Germany, that used the crisis to deliberately launch a war with Austria-Hungary and Germany. Russia's aims were no less than the destruction of both the Austro-Hungarian and the Ottoman Empires, and the seizure of Constantinople. The article focuses on the cultural pre-history of these disputes clearly manifesting itself in the Russian social and political thought of the first third of the twentieth century. Literary and philosophical debates of the period is an extremely bright and expressive example of victory of the militant utopianism over the aristocratic traditions of domination as like as the liberal constitutional illusions.

Keywords: the world war, conflict, political traditions, utopianism, liberalism, conservatism, crisis of culture.

Сегодня обращение к эпохе Первой мировой войны и той роли, которую играла Российская империя в связанных с ней событиях, в немалой степени обусловлено стремлением заново переосмыслить традицию их интерпретации в чрезвычайно разнообразных памятниках художественной литературы, политических эссе, исторических сочинениях, мемуарах и переизданных архивных материалах. Это стремление диктуется многими стимулами. Но главным из них является неистребимая потребность цивилизованных людей ощутить собственную причастность к одному из самых трагических периодов русской истории, осмыслить его заново с помощью современных методов научного и философского анализа.

...Мы интерпретируем, — отмечает П. Рикёр, — чтобы высветить, продлить и тем самым поддержать жизнь традиции, в которой сами пребываем. Это означает, что время интерпретации некоторым образом принадлежит времени традиции. И, напротив, традиция, понятая даже как перемещение депозитного вклада, остается мертвой традицией, если не является непрерывной интерпретацией этого вклада: «наследие» есть не запечатанный пакет, который, не вскрывая, передают из рук в руки, но сокровищница, из которой можно черпать пригоршнями и которая лишь пополняется в процессе этого исчерпания. Всякая традиция живет благодаря интерпретации — такой ценой она продлевается, то есть остается живой традицией [21, с. 67].

Вместе с тем следует признать, что почти любая попытка интерпретации исторических реалий того времени нередко оказывается более чем конфликтной. Современный конфликт идей, разворачивающихся вокруг участия России в Первой мировой войне, в некоторых своих аспектах напоминает стереотипы «культурных войн» — идейных баталий, которые когда-то велись во второй половине XIX в. между католиками и сторонниками светского государства. Как отмечают Кристофер Кларк и Вольфрам Кайзер в предисловии к книге «Культурные войны. Конфликт мирян и католиков в Европе девятнадцатого века», в этот период,

хотя определенно и были эпизоды физического насилия против людей и собственности, эти войны велись преимущественно в культурной среде — в сфере разговорного и печатного слова, образа, символа... Одной из наиболее заметных черт этой эры является подчас зияющий разрыв между виртуальной реальностью культурной военной риторики, в которой мы, как кажется, созерцаем беспощадную

борьбу между двумя диаметрально противоположными социокультурными мирами и живой реальностью европейских обществ, в рамках которой, даже на пике «горячих культурных войн», которые потрясли Европу с 1860-х до 1880-х гг., конфронтационный шок смягчался на каждом уровне серий компромиссов и прагматических газетных новостей. В характерных для этой эры скачкообразных фразах риторической эскалации ключевая роль по обе стороны водораздела доставалась тем «снайперам», чьи бескомпромиссные апелляции к предрассудку и страху поднимали эмоциональную температуру в обоих лагерях [34, р. 5–6; ср.: 50, р. 1–20; 45; 51, р. 26–44; 20, с. 274–283].

В этом контексте очень примечательными являются замечания Кларка в другой его, ставшей очень популярной, работе «Лунатики. Как Европа шла к войне в 1914 г.» относительно «конфликта интерпретаций», связанных как с процессом развязывания войны, так и с вопросом — кто именно несет за нее непосредственную ответственность:

Внезапное начало войны в 1914 г. — это не драма по Агате Кристи, в конце которой мы обнаружим преступника, стоящего в оранжерее над трупом с дымящимся пистолетом в руке. В этой истории нет никакого дымящегося пистолета или же, скорее, по одному пистолету имеется в руках у каждого из главных персонажей. Если рассматривать все в этом свете, начало войны было трагедией, а не преступлением... Ясна только одна вещь: ни один из призов, за которые политики боролись в 1914 г., не стоил разразившегося катаклизма. Понимали ли борющиеся стороны — насколько были велики ставки? [35, р. 462; ср.: 63; 54, р. 18–32; 75, р. 1–23; 56, р. 3–23; 67, р. 103–164; 53; 37, р. 130–152; 64, р. 14–29; 33, р. 261–279].

Именно в этом плане, т. е. в рамках ответа на вопрос — какую роль во всех этих событиях играла политика российской правящей элиты, представляется немаловажным рассмотреть проблему — насколько соотносятся с реальностью современные интерпретации роли России в развязывании первого в мировой истории глобального конфликта и в какой мере их можно сопоставлять и примирять с живыми и непосредственными свидетельствами современников этого конфликта.

Начнем с новейших дискуссий. Например, анализируя в феврале 2013 г. растущую мощь Китая в свете современных тенденций глобального кризиса, британский журналист Гидеон Рахман утверждал: «Аналогия сегодняшнего Китая с Германией перед Первой мировой войной поразительна... Ободряющим, по крайней мере, является то, что китайское руководство предприняло интенсивное изучение [проблемы] роста великих держав на протяжении веков и полно решимости избежать ошибок и Германии, и Японии» [Цит. по: 49]. Комментируя аналогию Рахмана, историк Марк Харрисон справедливо отмечает:

Идея, что китайские лидеры желают избегать ошибок Германии [действительно] ободряющая. Но каких именно «ошибок» они стремятся избежать? Мы сами продолжаем спорить и иногда впадаем в заблуждение относительно того, какие ошибки были сделаны и даже относительно того — были ли вообще ошибки. Вот это никак не ободряет [49].

Аналогичным образом любая попытка установить — какие именно «ошибки» были допущены отечественной правящей элитой в 1914 г. — нередко опос-

редуются на Западе, так и в самой России многочисленными историческими и пропагандистскими мифами с примесью откровенной русофобии.

В опубликованной недавно книге с многозначительным названием «Русские истоки Первой мировой войны» историк Шон Макмикин, профессор истории турецкого университета Коч, преподававший также в стамбульском университете Билкент, предпринял радикальную попытку пересмотра господствовавшей на протяжении многих десятилетий как в западной, так и в российской историографии (включая советский период) версии, согласно которой основную ответственность за развязывание военного конфликта несут Германия и ее союзники.

Учитывая важность [участия] России в войне в 1914–1917 гг. для дальнейшего развития мировой истории — от краха Османской империи и всего того, что за ним последовало на Ближнем Востоке до возвышения коммунизма, — отмечает он, — любопытно как мало сегодня предано огласке относительно характера мысли творцов политики в Петрограде в период этого конфликта. Пятьдесят лет прошло со времени публикации работы Фрица Фишера «*Griff nach der Weltmacht*» («В погоне за мировой гегемонией». — В. Г.) в 1961 г... И хотя немногие ученые принимают в настоящее время предельно крайний тезис Фишера о том, что Первая мировая война была заранее продуманной «германской заявкой на мировое господство», различные версии истории возникновения войны до сих пор безальтернативно сфокусированы на принятии решений в Берлине и во вторую очередь — в Вене. Для ученых, равно как и для большинства читателей, война 1914 г. остается в сущности германской войной, в которой Россия играла по большей части пассивную роль... [61, р. 1].

III. Макмикин явно оставляет без внимания одну немаловажную деталь: в действительности Ф. Фишер, опираясь на многообразные документальные источники, не только предельно ясно обосновал свою концепцию «главного виновника» в развязывании мирового конфликта, но вполне доказательно выявил один из важных моментов немецкого плана начала войны, а именно — стремление германских правящих кругов представить Россию в качестве ее непосредственного инициатора [43, р. 62–63; ср.: 52; 38, р. 160–172; 41, р. 228–280; 69, р. 21–25, 104–109; 47; 48, р. 70–89; 76; 72; 62].

В этом плане главный тезис Макмикина, обозначенный им в предисловии к своей работе, скорее, дополняет, а не опровергает концепцию Фишера. Этот тезис состоит в следующем:

Подобно тому, как история восточного фронта была приглажена вполне понятной, сфокусированной историками акцентировкой внимания на титанической драме русской революции, собственные цели России в войне в современных популярных историях были погребены под обломками взрывной послевоенной истории Среднего Востока, находившегося под британской и французской имперской опекой. В качестве примера крайней исторической небрежности данный последний случай пренебрежения является более серьезным. Вполне возможным (но вряд ли идеальным) будет объяснять русскую революцию по большей части внутренними причинами, походя ссылаясь на развитие военных событий на восточном фронте между 1914 и 1917 гг. Лишь немногие историки больше этого не делают, [понимая, что] кардинально важным предметом современной

научной мысли является протяженность между «Великой войной России и Революцией»..., т. е. «континуум кризиса» между 1914 и 1922 гг... Первая мировая война легко может быть названа «Войной за Османское Наследство»... Война 1914 г. была войной России в гораздо большей степени, чем германской войной [61, р. 3–5; ср.: 44; 39; 55; 30].

В российском научном сообществе книга Макмикина была встречена по большей части негативно. Однако в своей рецензии на книгу американского ученого А. Захаров, в частности, также отмечал, что в современной историографии Первой мировой войны дихотомия «Фишер/Макмикин» становится все более значимой [12; ср.: 46; 45, р. 129–132; 60; 65].

На наш взгляд, даже помещенный в рамки новоизобретенной дихотомии, такой подход слишком упрощает историческую реальность и не дает ответа на самый принципиальный вопрос, который сравнительно недавно был следующим образом сформулирован проф. Джеком С. Леви:

Действительно ли Первая мировая война возникла в первую очередь из-за конфликтующих интересов европейских великих держав в 1914 г.? Или же она была результатом неверных восприятий, неправильных расчетов, излишних реакций и потери контроля со стороны политических лидеров? Действительно ли лидеры не управляли конфликтом или же они не усматривали никакого интереса в том, чтобы управлять кризисом и [тем самым] во что бы то ни стало избежать войны? Эти вопросы все еще являются критическими. Первая мировая война — наиболее часто приводимая иллюстрация «непредумышленной войны», первичный источник многих гипотез по данному вопросу, и общая историческая и стратегическая метафора в ядерную эпоху [58, р. 151; ср.: 73, р. 20–39; 40, р. 725 sq.; 42; 32; 70, р. 1–64, 1114–1140; 71; 74, р. 83–99; 57].

В какой мере приведенные выше суждения современных ученых можно соотнести с историческими, общесоциологическими, экспертными и чисто идеологическими конструкциями, философскими размышлениями и прогнозами, широко представленными в русской общественной мысли первой половины XX века и в первую очередь в памяти современников военных событий и последующей за ними революционной катастрофы?

Историческая необходимость заставляет (иногда даже против собственной воли) первоначально анализировать тексты, принадлежащие представителям «партии победителей», т. е. тем идеологам и политикам радикальной социалистической левой, которые после недолгой, но кровавой борьбы одержали историческую победу над теми политическими группами и движениями, на стороне которых, как казалось, стояла почти тысячелетняя монархическая государственность, восходящая к еще более древним традициям и парадигмам политического управления.

В настоящее время мало кто станет утверждать, что на исходе мировой войны к власти пришла марксистская партия *визионерски настроенных утопистов*, заключившая от имени России позорный Брестский мир с ее заклятыми на тот момент врагами и приступившая к осуществлению грандиозного по своему масштабу социалистического эксперимента, имевшего глобальные последствия для исторических судеб всего остального мира.

Следует отметить, что в отечественной философской литературе еще в начале XX в. была обоснована концепция, впоследствии распространившаяся и в западной политической теории. Суть ее состояла в опровержении догмы о противоположности марксизма предшествующей утопической традиции, той самой догмы, на которой постоянно настаивали как основатели этого учения, так его эпигоны.

В основе социализма, как мировоззрения, — подчеркивал С. Н. Булгаков в 1910 г., — лежит старая хилиастическая вера в наступление земного рая (как это нередко и прямо выражается в социалистической литературе) и в земное преодоление исторической трагедии... Социализм есть апокалипсис натуралистической религии человекобожия... Это рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии переложение иудейского хилиазма, и все его *dramatis personae* поэтому получили экономическое истолкование [7, с. 424–425]. Мы имеем теперь все данные для того, чтобы утверждать, — писал П. И. Новгородцев в 1917 г. накануне октябрьского переворота, — что марксизм представляет собою самую типическую утопию земного рая со всеми ее основными особенностями... По своему внутреннему содержанию эта утопия представляет собою систему абсолютного коллективизма, и, как всякая система этого рода, она вызывает против себя все те же возражения, которые неизбежно возникают при обсуждении каждого подобного учения [18, с. 228].

Путем соединения морально-религиозного пафоса

с торжественным провозглашением культа чистой науки» «социалистический идеал получал таким образом обаяние твердого научного открытия, наделялся характером непреложной научной истины. То, что было в нем сверхнаучного и утопического — предания и пророчества, перешедшие к марксизму от старых социалистических систем, равно как и его собственные догматы и верования, — все это скрывалось под покровом строгих научных теорий [18, с. 229; ср.: 2, с. 128–131; 68, р. 5–8].

Разумеется, марксизм с момента своего возникновения всегда признавал свою преемственность с социалистическими учениями XVIII–XIX вв. Эти учения, в дальнейшем всегда именовавшиеся утопическими, рассматривались, как один из трех источников марксизма, наряду с английской политэкономией и философией Гегеля и Фейербаха. Вместе с тем, претензии марксизма на роль научной теории заставляли его сторонников постоянно подчеркивать свою враждебность «всяким утопиям» [13, с. 121]. Только учитывая идеологический характер такого противопоставления, можно понять непримиримость непрестанной полемики Маркса с Пруденом, Штирнером, Бакуниным, Лассалем и др. и Ленина с народниками и их преемниками — социалистами-революционерами. Такого рода дифференцированный подход определялся, конечно, уверенностью в необходимости политического руководства массовыми движениями в грядущей революции, развитие которой должно было определяться в соответствии с «научно разработанными» прогнозами и программой.

Таким образом, признание марксистами преемственности с утопическими учениями прошлого вовсе не препятствовало, но, напротив, нередко стимулировало мысль о том, что тактическая подготовка и организационное

воздействие на массу определяют характер революционных событий. Именно это и доказали Ленин и его сторонники в 1917 г., развивая идеи О. Бланки. Реальность свершившегося были вынуждены в дальнейшем признавать даже самые непримиримые идейные противники большевизма.

Через неделю после победы Февральской революции 1917 г., которой Ленин, кстати, совершенно не предвидел, в своем первом «письме из далека» он совершенно безоговорочно утверждал:

Эта восьмидневная революция была, если позволительно так метафорически выразиться, «разыграна» точно после десятка главных и второстепенных репетиций; «актеры» знали друг друга, свои роли, свои места, свою обстановку вдоль и поперек, насквозь, до всякого сколько-нибудь значительного оттенка политических направлений и приемов действия [15, с. 12].

С объективной точки зрения, подобная, ни на чем не основанная, но выглядящая вполне респектабельной, убежденность не может рассматриваться как элемент научного предвидения. Она была лишь моментом доктринальной веры в созидательную мощь теории, пропагандируемой в качестве научной.

Роль, играемая профессиональными революционерами во всех современных революциях, — отмечает Х. Арендт, — достаточно велика и значительна, но она не заключалась в подготовке революций. Они наблюдали и анализировали прогрессирующий распад в государстве и обществе, но они едва ли делали или были в состоянии делать много для того, чтобы ускорять и направлять его... Замечание, сделанное Токвилем в 1848 г. о том, что монархия пала «скорее до, чем под ударами победителей, которые были настолько же изумлены своим триумфом, насколько победенные — своим поражением», подтверждалось снова и снова. Роль профессиональных революционеров обычно состоит не в том, что они делают революцию, а в том, что они приходят к власти после того, как она разразилась, и их великое преимущество в этой борьбе за власть заключено в гораздо меньшей степени в их теориях, умственной и организационной подготовке, по сравнению с тем простым фактом, что их имена являются единственными, известными публике [31, р. 248–249].

Но в октябре 1917 г., когда все «актеры» уже находились на местах, тактическое мастерство Ленина и Троцкого действительно сыграло важную роль в перевороте, который открыл перед Россией (в чем были убеждены все их сторонники) социалистическую перспективу.

О том, что Октябрьская революция была социалистической, мы можем теперь судить ретроспективно, поскольку в ее результате возник общественный строй, определявшийся в программе большевистской партии, переименованной впоследствии в коммунистическую, как именно социалистический. Победоносное завершение революционного процесса позволило рассматривать его в дальнейшем, как реализацию научно спланированной программы действий. Но так ли это верно?

Российская революция, в которой принимали участие десятки миллионов человек, развивалась, как и ее предшественница — французская революция 1789–1794 гг., во многом стихийно. Ее ход и результаты определяли не только и не столько стратегические установки ее лидеров, сколько надежды и иллюзии,

издавна распространенные среди крестьянства и городской бедноты и часто принимавшие под воздействием войны и всеобщей разрухи ярко выраженный утопический характер. Осуществление «черного передела» помещичьих земель, национализация фабрик и жилья, наконец, немедленное «введение социализма» были в равной степени и демагогической реакцией на вспыхнувшие мессианские надежды, и реализацией коммунистической доктрины.

Обвинение в утопизме было сразу брошено большевикам и их оппонентами из марксистского лагеря. Будучи сами сторонниками социалистической перспективы для России, меньшевики, в полном соответствии с экономическим учением Маркса, рассматривали взятие власти большевиками, как реакционную по своим последствиям попытку осуществить утопический эксперимент в стране, где отсутствуют материальные предпосылки социализма. Принявший активное участие в революции на ее первом этапе один из лидеров меньшевиков — Ю. О. Мартов мрачно констатировал 19 ноября 1917 г. в письме одному из основателей российской социал-демократии — П. Б. Аксельроду: «Присутствуешь при разгроме революции и чувствуешь себя беспомощным что-нибудь сделать» [16, с. 22].

Это же чувство беспомощности присутствует и в анализе Мартовым итогов революционного развития в 1921 г., когда он *открыто признает*, что установившийся в России режим не имеет ничего общего с марксистской теорией [16, с. 116]. Тем самым Мартов признавал, что за короткое время «чисто преторианский» переворот, приведший к власти «самое парадоксальное правительство из авантюристов и утопистов» [16, с. 16–17] и установивший вместо социалистического режима «прямое царство солдатской охлократии» [16, с. 15], оказался способным получить массовую поддержку и стать легитимным именно благодаря вызванному им к жизни массовым утопическим настроениям. Разумеется, Ю. О. Мартов, марксист до мозга костей, не мог допустить и предположения, что это случилось не вопреки, а благодаря марксистской теории. Но для такого допущения необходимо было выйти за пределы идеологической индоктринации и встать на научную точку зрения.

Все это свидетельствует о том, главной причиной победы большевиков, казавшейся их противникам внезапной, стало, прежде всего, политическое банкротство, идейное и практическое бессилие попыток как сторонников традиционной монархии, так и русских либералов и вступивших с ними в союз умеренных социалистов справиться с разбушевавшейся стихией [см. подробнее: 66, р. 18–38]. Во всяком случае, как вполне справедливо отмечал Н. А. Бердяев, именно последние несут личную и главную ответственность за

самый большой парадокс в судьбе России», когда «либеральные идеи, идеи права, как и идеи социального реформизма, оказались в России утопическими. Большевик же оказался наименее утопическим и наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 году..., а коммунизм оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа [4, с. 93].

Это обстоятельство лишний раз подтверждало и вывод, сделанный С. Л. Франком:

Основная и конечная причина слабости нашей либеральной партии заключается в чисто духовном моменте: в отсутствии у нее самостоятельного и положительного общественного *миросозерцания* и в ее неспособности в силу этого возжечь тот политический пафос, который образует притягательную силу каждой крупной политической партии [28, с. 260; ср.: 19, с. 78–85].

Следуют ли считать, исходя из всех приведенных выше аргументов, что систематически осуществляемый В. И. Лениным в ходе Первой мировой войны анализ ее характера и перспектив оказался единственно правильным лишь на том основании, что именно «вождь мирового пролетариата» был обладателем той истины, которую Никколо Макиавелли не случайно называл *la verita effettuale della cosa*, т. е. подлинно действенной истиной?! Такому выводу препятствуют многие соображения как научного, так и чисто политического характера. Свидетельством этому является, на наш взгляд, характер полемики Ленина с Плехановым и Каутским по вопросу об отношении марксистов к войне в работе «Крах II Интернационала», опубликованной в сентябре 2015 г. Конечный ленинский вывод выглядел следующим образом:

...Диалектика Маркса, будучи последним словом научно-эволюционного метода, запрещает именно изолированное, то есть однобокое и уродливо искаженное, рассмотрение предмета. Национальный момент сербско-австрийской войны *никакого* серьезного значения в общеевропейской войне не имеет и не может иметь. Если победит Германия, она задушит Бельгию, еще часть Польши, может быть часть Франции и пр. Если победит Россия, она задушит Галицию, еще часть Польши, Армению и т. д. Если будет «ничья», останется старое национальное угнетение [14, с. 241].

Предвосхищая, таким образом, многие элементы приведенной выше теории ответственности России за развязывание войны, сформулированной Шоном Макмикиным, Ленин подводил своих читателей к выводу о том, что единственно приемлемой для марксистов стратегией, является «превращение империалистической войны в войну гражданскую», поскольку в случае победы союзников реакция и социальное угнетение примут исключительно «удушающий» характер.

Выстраивая свои, казавшиеся ему подлинно марксистскими, аналитические схемы и прогнозы, В. И. Ленин совершенно не смущался, например, тем обстоятельством, что его работа над эссе о крахе II Интернационала происходила в период, когда осуществляемые правительством младотурков с января 1915 г. массовые убийства армянского населения приняли к сентябрю гигантские масштабы и именно российские военные и гражданские власти вместо того, чтобы «задушить Армению», делали все от них зависящее, чтобы спасти от резни и оказать посильную помощь устремившимся к российской границе армянским беженцам [см. подробнее: 22]. Уже после окончательной победы в гражданской войне, именно ленинское правительство 16 марта 1921 г. подписало в Москве договор с правительством Кемаля Ататюрка, в результате которого Турции окончательно передавался Карс и Ардаган [1].

Почти идентичную ленинской позиции в данных вопросах занимал и Лев Троцкий.

Война, — утверждал он в одной из своих статей военного времени, — есть исторический экзамен классового общества, проверяющий силу его материальной основы, крепость материальных сцепок между классами, устойчивость и гибкость государственной организации... Мы не знаем такого европейского социального и государственного организма, в упрочении которого был бы заинтересован европейский пролетариат, и в то же время мы ни в каком смысле не отводим России роли избранного государства, интересам которого должны быть подчинены интересы развития других европейских народов.... Но даже не выходя из рамок узко-национальных перспектив развития, российская социал-демократия не могла связывать своих политических планов с революционизирующим влиянием военных катастроф. Поражения только в тех исторических условиях могут явиться бесспорным и незаменимым двигателем развития, когда назревая необходимость внутренних преобразований совершенно не находит в недрах общества новых исторических классов, способных осуществить или вынудить эти преобразования [26; ср.: 11, с. 110–111].

Деля ставку на гражданскую войну как наиболее перспективный вариант выхода России из мировой войны, Ленин и Троцкий в теоретическом плане исходили из презумпции классовой позиции «идейного антимилитаризма», якобы, характерного как для народных масс в самой России, так и для рабочего класса в странах Западной Европы. Тот очевидный факт, что широкие массы рабочих во всех без исключения воюющих странах, по меньшей мере, были существенно затронуты поднявшейся с начала войны националистической волной, не препятствовал разработке ими концептуальной схемы, в основе которой лежала установка не только на победу социалистической революции в России, но и на конечную победу «мировой революции» в Европе и Азии.

Почему же разработанная ими схема «сработала» в российских условиях и оказалась нежизнеспособной в западном мире?

В своих воспоминаниях, чрезвычайно драматических по характеру и отличающихся необычайно верными в плане проникновения в психологию как своих соотечественников, так и главных их противников в мировой войне, ген. А. А. Брусилов, — инициатор и главный герой знаменитого стратегического прорыва (названного его именем), приведшего 22 мая — 7 сентября (по старому стилю) 1916 г. к разгрому австрийской армии, в частности, отмечал:

По традициям русского императорского дома, начиная с Павла I, и в особенности, при Александре I, Николае I и Александре II, в эти царствования Россия все время работала на пользу Пруссии, зачастую во вред себе, и только Александр III, отчасти под влиянием своей супруги-датчанки, видя печальные последствия такой политики в конце царствования своего отца, отстал от этой пагубной для России традиции. Но сказать, что он успел освободить Россию от немецкого влияния, никак нельзя, и по воцарении слабодушного Николая II осталась лишь кажущаяся, наружная неприязнь к Германии и большая наша программа развития наших вооруженных сил выплыла не столько для того, чтобы действительно воевать с Германией, сколько для того, чтобы обеспечить этим мир и успокоить общественное мнение, понимавшее, что хотим ли мы или не хотим, но войны не избежать. Сам же царь едва ли верил, что эта война состоится [6, с. 76–77].

Если бы в войсках, — писал Брусилов, — какой-нибудь начальник вздумал объяснять своим подчиненным, что наш главный враг — немец, что он собирается напасть на нас и что мы должны всеми, силами готовиться отразить его, то этот

господин был бы немедленно выгнан со службы, если бы не был предан суду... Какая же при таких условиях могла быть подготовка умов народа к этой заведомо неминуемой войне, которая должна была решить участь России?... Выходило, что людей вели на убой неизвестно из-за чего, т. е. по капризу царя. Что сказать про такое пренебрежение к умственному развитию русского народа! Очевидно, немцы оставались всесильными, и это им было на руку. И в эту последнюю минуту, вступая в такую войну, правительству необходимо было покончить пикировку с Государственной Думой и привлечь, поскольку это еще было возможно, общественные народные силы к общей работе на пользу родины, без чего победоносной войны такого размера не могло быть. Невозможно было продолжать сидеть на двух стульях и одновременно сохранять и самодержавие и конституцию в лице законодательной Думы [6, с. 75].

Справедливость этих, чрезвычайно точных по исторической сути характеристик психологии двух, живущих по соседству, народов и их политических элит подтверждается, притом почти буквально и, как это не парадоксально, даже зеркально в воспоминаниях Освальда Шпенглера — одного из наиболее влиятельных философов и политических мыслителей первой трети XX в. Переосмысляя причины поражения Германии в Первой мировой войне, он, в частности, отмечал:

Неужели же мы заслужили все это? Неужели мы в конце концов оказались там, где определил нам быть наш национальный характер? Склонные к бахвальству, когда улыбнется счастье, недостойно ведущие себя во времена бедствий, грубые со слабыми, пресмыкающиеся перед сильными, мерзостные в погоне за выгодой, ненадежные, мелочные, лишены моральных устоев, не верящие по-настоящему ни во что, лишены прошлого, не имеющие будущего — неужели это действительно мы?... Насколько же мало Германский рейх понимал, что надо воспитывать народ — воспитывать для рейха!... Если бы правительство тогда начало осторожно поручать отдельным одаренным членам партий руководство министерствами, а лиц, определявших политику крупных изданий и газет, наделяло бы дипломатическими функциями, возникло бы совсем иное честолюбие — честолюбие человека государственного и человека практического: и критикой эти люди занимались бы более сдержанно, поскольку осознавали бы лежащую на них обязанность сделать день завтрашний лучше дня сегодняшнего. На деле же парламент, не разделивший ответственности с правительством, превратился в сборище критиканов, раздраженных тем, что власть преподнесла им подарок, но не разрешила пользоваться им; они были поглощены безудержной и разрушительной критикой, поскольку только эта стезя и была им доступна; это было сборище пустых, недалеких, чванливых обывателей, и с каждым новым поколением его уровень опускался все ниже и ниже [27, с. 6–9].

Все эти строки весьма легко спроецировать на предвоенную Россию, заменив только даты — с 1877–1918 на 1906–1917! К тому же и в России, и в Германии в этот период находилось более чем достаточно свидетелей, которые могли бы подтвердить историческую правомерность суждений А. А. Брусилова и О. Шпенглера о культурной и политической ситуации, сложившейся в обеих странах.

...Нет сомнения, — писал в 1934 г. Ф. А. Степун, — что в годы короткой передышки между двумя революциями и двумя войнами, в десятилетие от года 1905

до года 1915, Россия переживала весьма знаменательный культурный подъем... Во всех редакциях, которые представляли собой странную смесь литературных салонов с университетскими семинарами, собирались вокруг ведущих мыслителей и писателей наиболее культурные студенты и просто публика для слушания рефератов, беллетристических произведений, стихов, больше же всего — для бесед и споров. За несколько лет этой дружной работы облик русской культуры подвергся значительнейшим изменениям. Под влиянием религиозно-философской мысли и нового искусства символистов сознание рядового русского интеллигента, воспитанного на доморощенных классиках общественно-публицистической мысли, быстро раздвинулось как вглубь, так и вширь [23, с. 193–194].

Воскрешая в памяти идиллические картины прошлого, Степун, конечно, не мог не отдавать себе отчета в том, что они теперь могли вызывать ассоциации с духовным пиршеством на краю вулкана. Противопоставление же им «доморощенных классиков общественно-публицистической мысли» религиозной философии и символизму делало еще более контрастной и противоречивой (как это ни парадоксально, поскольку сам Степун, в данном случае, конечно, не стремился к излишней политизации своих заметок) знаменитую характеристику *отщепенства* русской интеллигенции, данную в 1909 г. П. Б. Струве в сборнике «Вехи» [24, с. 139 сл., 142, 149].

Определяя интеллигенцию как специфическую категорию, сформировавшуюся внутри российского «образованного класса» с эпохи реформ, и проявившую себя в революции 1905 г. в двух основных видах — социализма и либерализма, Струве относил «весь русский либерализм» [24, с. 143] к данной категории, совершенно не подозревая тогда, что тем самым он выступает против традиции либерального консерватизма, которую он сам будет формулировать и представлять уже в эмигрантский период своей деятельности.

Представление об отсутствии в России, даже после проведенных реформ, предпосылок для эволюции в том же направлении, в котором развивалась Западная Европа во второй половине прошлого века, прочно укоренилось в либеральной мысли как отечественной, так и зарубежной. В начале XX в. в наиболее радикальном виде эта точка зрения была сформулирована М. Вебером под влиянием переписки с русскими либералами по поводу составленного ими в 1905 г. конституционного проекта, предусматривавшего создание в России конституционной монархии западноевропейского образца. Отмечая в работе «К положению буржуазной демократии в России» — почему данный проект будет выглядеть тем больше «антиисторическим», чем больше будет в нем заимствований из современного международного конституционного права, М. Вебер так пояснял свою основную мысль:

Но что же, собственно, в сегодняшней России является историческим? За исключением церкви и крестьянской сельской общины... решительно ничего, если не считать унаследованной от татарских времен абсолютной власти царей, которая сегодня, после раздробления (*Zerbröckelung*) всего того «органического» образования, накладывавшего отпечаток на Россию 17 и 18 столетий, висит в воздухе в состоянии полной антиисторической «свободы». Страна, которая не более, чем столетие назад, обнаруживала в своих наиболее «национальных» институтах значительное сходство с империей Диоклетиана, в самом деле не может проводить

никакой «исторически» ориентированной, и при этом все же жизнеспособной, реформы [77, С. 33–34].

Развивая в полемике с русскими марксистами эти близкие к веберовским идеи, Ф. А. Степун в другой своей статье отрицал существование в России гражданского общества, буржуазии и пролетариата «в социологическом смысле этих терминов», ссылаясь на отсутствие в ее национальной истории феноменов, подобных Возрождению, Реформации или французской революции, «создавшей современное понятие общества и вложившей государственную власть в руки среднего сословия» [23, с. 265–266]. Однако в суждениях такого рода не хватало одного существенного звена, а именно признания ответственности за самоустранение российских интеллектуалов от важнейшей для того периода задачи политического просвещения и образования русского народа. Превратившись почти в замкнутую касту «образованных людей» российская интеллигенция деградировала и в умственном, и в политическом плане, постепенно утрачивая даже свою идейную идентичность. Последнее обстоятельство было очень рельефно охарактеризовано Зинаидой Гиппиус в дневниках, которые она вела в годы войны и революции и в которых были весьма своеобразно и тонко обобщены итоги многолетних споров, происходивших в квартире, где она жила вместе со своим мужем, писателем Д. Мережковским, между петербургскими интеллектуалами и будущими «героями» Февральской революции 1917 г., включая и будущего премьерера Керенского.

Благодаря нашему воспитанию (или нашей невоспитанности), — отмечала Гиппиус, — мы — *консервативны*. Это наше главное свойство. Консервативны, малоподвижны, туги к восприятию момента, ненаходчивы, несообразительны, как-то оседлы — все, сверху донизу, справа долева. Жизнь бежит, кипит, мы — будто за ней, но не поспеваем, отстаем, ибо каждый заботится прежде всего, как бы не потерять своего *места*. Соотношение сил этим сохраняется, пребывает. Но какие силы в пустоте? Марево: жизнь ушла вперед. *Одинаково* консервативны в этом смысле: и Дурново, и Милюков, и Чхеидзе. Я беру три имени *не лично*, а обще-определятельно, как три ясных линии политических. Что ни происходит, как ни толкает, ни вертит, ни учит жизнь — Дурново все так же требует «держаться и не пущать», Милюков все так же умеренничает и воздерживается, Чхеидзе все так же предается своим прекрасным утопиям... [10, с. 173–174].

Свидетельства З. Н. Гиппиус, как и многие другие, разумеется, являются только исходной предпосылкой и не могут служить непосредственным доказательством того, что именно «утопический характер марксизма» позволил большевистскому режиму стать легитимным. И в Германии, где марксизм возник, и всей Западной Европе, где он стремительно распространился, удалось избежать и революции, и катастрофических последствий «социалистической перестройки». Это произошло не потому, что капиталистический Запад и его рационалистическая культура оказались совершенно невосприимчивыми к исходящим от социалистического движения утопическим импульсам, а вследствие того, что Россия, по совершенно верному выражению Ленина, оказалась тем самым «слабым звеном», для которого вызванные мировой войной потрясения имели наиболее катастрофические последствия. В результате

военных поражений и сопровождавших революцию радикальных движений в стране возник особый психологический климат, не только стимулирующий традиционно жившие в российском крестьянстве мессианские настроения, но и способствующий распространению новых многообразных форм утопизма и социального мифотворчества.

Этим Россия в 1917–1918 гг. радикально отличалась от Германии, что было очень четко отмечено Максом Вебером, участвовавшим в мирных переговорах с большевиками в Брест-Литовске в составе правительственной делегации:

Великий эксперимент осуществляется сейчас в России. Трудность состоит, однако, в том, что сегодня мы не можем взглянуть на то, что происходит там, за границей и каким образом в действительности налажено там управление производством... Это — единственный широкомасштабный эксперимент с «пролетарской диктатурой», который до сих пор имел место и мы можем со всей искренностью дать заверения в том, что с германской стороны споры в Брест-Литовске проводились наиболее лояльным образом в надежде достичь подлинного мира с этим народом... Одним из тех, кто этому мешал, был господин Троцкий, который не довольствовался осуществлением этого эксперимента в своем собственном доме и не возлагал своих надежд на тот факт, что это имело бы, в случае его успеха, беспрецедентный пропагандистский эффект в пользу социализма во всем мире. С типичным тщеславием образованного русского он желал большего, надеясь путем словесной акции и злоупотребления такими словами как «мир» и «самоопределение» развязать гражданскую войну в Германии. Он оказался, однако, настолько плохо информированным, что не понял, что, по крайней мере, две трети германской армии рекрутированы из деревни, а еще одна шестая — из мелкой буржуазии, для которых было бы настоящим удовольствием нанести рабочим или кому-либо еще, кто захотел бы начать такого рода революции, удар по челюсти. Речь не может идти о мире с фанатиками, их можно только обезвредить и это было сделано при помощи ультиматума и принудительного мира в Бресте. Каждый социалист должен это понимать и я не знаю ни одного, независимо от направления, кто, по крайней мере в душе, этого не понял [9, с. 38–39].

В русской армии в сравнении с германской соотношение крестьян и рабочих было в гораздо большей степени в пользу первых. Тем не менее большевики сравнительно быстро захватили валяющуюся на улице власть, не получив веберовского «удара по челюсти» ни от крестьян, одетых в солдатские шинели, ни от полностью деморализованных аристократии и буржуазии, не говоря уже о российском образованном классе. Учитывая последнее обстоятельство, следует, вероятно, с гораздо большим вниманием отнестись к тому весьма своеобразному спору, которая завязался в разгар войны между Н. А. Бердяевым и В. Ф. Эрном вокруг книги В. В. Розанова «Война 1914 года и русское возрождение». Эссе Бердяева «О “вечно-бабьем” в русской душе» — отклик на эту книгу. Ознакомившись с ней, Бердяев пришел к парадоксальному выводу: «бабья натура» Розанова характеризует не только его индивидуально — в ней раскрываются многие черты русского народа, в частности его отношение к государству.

Розанов, — писал он, — гениальная русская баба, мистическая баба. И это «бабье» чувствуется и в самой России. Книга Розанова о войне заканчивается

описанием того потока ощущений, который хлынул в него, когда он однажды шел по улице Петрограда и встретил полк конницы... Это замечательное описание дает ощущение прикосновения если не к «тайне мира и истории», как претендует Розанов, то к какой-то тайне русской истории и русской души... Для Розанова не только суть армии, но и суть государственной власти в том, что она «всех нас превращает в женщин, слабых, трепещущих, обнимающих воздух...». И он хочет показать, что весь русский народ так относится к государственной власти. В книге Розанова есть изумительные, художественные страницы небывалой апологии самодовлеющей силы государственной власти, переходящей в настоящее идолопоклонство. Подобного поклонения государственной силе, как мистическому факту истории, еще не было в русской литературе. И тут вскрывается очень интересное соотношение Розанова со славянофилами [5].

В. Ф. Эрн, также причисленный Бердяевым к «бабьему сонму» в телефонном разговоре с Розановым, не замедлил отреагировать в статье «Налет валькирий (Ответ Н. А. Бердяеву)»:

В то время как русская душа в титанической борьбе с колоссальными армиями трех государств являет один за другим величайшие подвиги беззаветного мужества и разверстывает в ослепительном напряжении светлую мощь и сталь солнечного духа своего, — в это время Бердяев вдруг находит уместным говорить о «вечно-бабьем в русской душе», т. е. на «свадьбе» о «похоронах», и даже больше: на сговоре о каких-то воздушных женишках [29, с. 367–368].

Однако как характер полемики Эрн с Бердяевым, так и сама тональность статьи, скорее наталкивает на мысль, что речь может идти не о характере русского народа, но, скорее, о менталитете многих отечественных интеллектуалов, в минуту высочайшего напряжения всех сил русского общества продолжавших предаваться резонерству и меланхолии, более подходящей для спокойных мирных времен.

А времена действительно наставали не «меланхолические» и ниспровергали любые философские доводы и системы. Большинство благородных русских философов (Бердяев представляет собой явное исключение) с высот своего интеллекта, вероятно, не могли себе даже представить, что для появления и восприятия иррациональных по своему содержанию социальных мифов нужно специфическое, родственное массовому психозу, состояние, охватывающее общественное сознание, нивелирующее обычное разнообразие мысли, подавляющее все, выдающееся интеллектуально. Атмосфера террора и страха перед неизвестным — лучший катализатор всеобщего устремления к «сильной руке», харизматическому лидеру или партии, способной дать порядок и спокойствие. В таких условиях социалистическая программа, никак не связанная с предшествующей реальностью, не выдерживавшая в недавнем прошлом малейшей критики с позиции здравого смысла, но вобравшая в себя лозунги, отвечавшие массовым ожиданиям, внезапно обрела все шансы на успех. В известной мере новая практика была непосредственным выражением той революционности, олицетворением которой был Ленин.

Жизнь Ленина, — отмечал Н. Валентинов, — была борьбой двух начал — утопизма и реализма... В одной душе Ленина — хилиазм, революционный раж,

свирепость, иллюзионизм, безграничная сектантская нетерпимость, отрицание допустимости каких-либо компромиссов, желание, ни с чем не считаясь, не осматриваясь по сторонам, прямо, кроваво, беспощадно идти к поставленной цели. В другой душе — осторожность, практический нюх, конформизм, хитрость, большая расчетливость, способность, с помощью далеко идущих компромиссов и комбинаций, гибко приспосабливаться к требованиям изменяющейся жизни [8, с. 154].

Подобная комбинация интеллектуальных и душевных качеств позволяет понять — почему теория, созданная «кабинетными теоретиками», внезапно может стать всеохватывающей идеологической и практической доминантой. Особенно в период, когда стан политических противников деморализован, все оттенки политической мысли, как правильно подметила З. Гиппиус, уравниены исключительной сложностью проблемы, с которой высоколобые интеллектуалы, «воспитанные консервативно» справиться не смогли. Это сделали недоучившиеся гимназисты и самоучки, возглавляемые гимназистом-отличником и адвокатом, сдавшим университетский экзамен экстерном.

Характер распространения леворадикальной марксистской идеологии в России совершенно несовместим с характеристикой утопии Л. фон Мизесом, усматривавшим в ней только вводящую в заблуждение иллюзию возможности неизменного существования, стремление «покончить с историей и установить окончательный и вечный покой» [17, с. 68]. Зато он вполне совместим с концепцией К. Маннгейма, рассматривавшего утопию как «трансцендентную по отношению к действительности» ориентацию сознания, которая, даже будучи плодом индивидуального творчества, оказывается, вследствие заложенного в ней динамизма, соответствующей «коллективным импульсам» тех социальных слоев, позиция которых близка настроениям и стремлениям утописта [59, S. 169–170, 174–175, 184–186].

Динамический характер социалистического утопизма стал важнейшим источником появления политических мифов, способствовавших легитимизации нового режима. Важнейшим из них был миф о власти советов, камуфлирующий установленную большевиками однопартийную диктатуру не только на первом этапе революции и гражданской войны, но практически на протяжении всей истории ее существования [31, р. 246–247; 3, с. 196–202].

В итоге в 1917 г. уже незадолго до окончания мировой войны Россия вступила в новую, чрезвычайно трагическую полосу своего исторического развития, за двадцать с небольшим лет превратившись в одну из ведущих супердержав XX столетия, а к его концу почти полностью утратив имперские начала в области политики, идеологии и культуры. От этой традиции осталась только запечатленная в письменных памятниках рефлексия, вызывающая постоянные ассоциации с мыслями Алексиса де Токвиля [см. например: 25, с. 133–134].

В свете трагического опыта, пережитого российской аристократической военной элитой и интеллектуалами, все приведенные выше примеры из литературной полемики воспоминаний и философской эссеистики как бы спонтанно приобретают своеобразный оттенок покаяния. В традиции покаяния П. Рикёр выделяет следующие отличительные черты:

Это прежде всего то, что я назвал бы *реализмом* греха: осознанность греха не является его мерой; не мое сознание является мерой греха; грех — это мое истинное положение перед Богом, предстояние «перед Богом»; вот почему для изобличения в грехе необходим Другой — проповедник; никакого самосознания здесь недостаточно, тем более, что сознание само включено в мою ситуацию и становится ложью и злой верой. Этот реализм греха не может повторно использоваться в довольно кратком и ясном *сознательном* отклонении воли; это — скорее блуждание бытия, более радикальный *способ бытия*, чем любой его единичный акт... [21, с. 391].

Таким «Другим» в воспоминаниях, политической публицистике и философской эссеистике русских мыслителей, политиков и военных поочередно предстают то заклятые исторические враги, то соратники по несчастью, то некая виртуальная реальность, которую Ф. А. Степун пророчески определил как «бывшее несбывшееся».

ЛИТЕРАТУРА

1. Армяно-турецкая война (1920) // [https://ru.wikipedia.org/wiki/Армяно-турецкая_война_\(1920\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Армяно-турецкая_война_(1920)).
2. Арон Р. Мнимый марксизм. — М.: Изд. группа «Прогресс», 1993.
3. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. — М.: Изд-во «Текст», 1993.
4. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. — Париж: YMCA-Press, 1955.
5. Бердяев Н. А. Судьба России. Бердяев Н. А. Сборник статей (1914–1917) OCR: Наталья Корчагина // <http://www.lib.ru/HRISTIAN/BERDQEW/rossia.txt>.
6. Брусилов А. А. Из моей жизни. Мои воспоминания. Документы и письма / Сост. В. А. Авдеев, С. Г. Нелипович. М.: Олма-Пресс, 2004.
7. Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 2. Избранные статьи. — М.: Издательство «Правда», 1993.
8. Валентинов Н. Малоизвестный Ленин. — СПб: Мансарда; СМАРТ, 1991.
9. Вебер М. Социализм. Речь для общей информации австрийских офицеров в Вене (1918). Пер. и коммент. В. А. Гуторова // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. — Том II. — № 3. — С. 18–42.
10. Гиппиус З. Собрание сочинений. Дневники. 1893–1919. — М.: Русская книга, 2003.
11. Дэй Р. Б. Лев Троцкий и политика экономической изоляции / Под ред. А. А. Бельх. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2013.
12. Захаров А. Рец.: The Russian Origins of the First World War. Sean McMeekin Cambridge, MA: The Belknap Press of the Harvard University Press, 2011. — 324 p. // <http://www.nlobooks.ru/node/5342>
13. Ленин В. И. Две утопии // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 22. — С. 117–121.
14. Ленин В. И. Крах II Интернационала // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 26. — С. 211–265.
15. Ленин В. И. Письма из далека // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 31. — С. 9–59.
16. Мартов Ю. О. Письма. 1916–1922. Редактор-составитель Ю. Г. Фельштинский. — Chaldize Publications, 1990.
17. Мизес Л. фон. Антикапиталистическая ментальность. 2-е изд. Нью-Йорк: Телекс, 1992. — 80 с.

18. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. — М.: Издательство «Пресса», «Вопросы философии», 1991.

19. Полякова Н. В. Феномен русского нигилизма в зеркале правоконсервативной критики: опыт актуализации стратегий // Вестник СПбГУ. — Сер. 6. — Вып. 4. — 2013. С. 78–85.

20. Полякова Н. В. Марк Блок: Первая мировая война в контексте исторической антропологии // Международные отношения и диалог культур. Сборник научных статей. № 2 (2013) / Редколл. Погодин С. Н., Малинов А. В., Осипов И. Д. — СПб: Изд-во Политехнического университета, 2014. С. 274–283.

21. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — М.: Академический проект, 2008.

22. Русские источники о геноциде армян в Османской империи. 1915–1916 годы. (Сборник документов и материалов) / Сост. Г. А. Абрамян, Т. Г. Севан-Хачатрян. Выпуск I. Ереван: «Апересум» АНИ, 1995. — 270 с.

23. Степун Ф. Встречи и размышления. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992.

24. Струве П. Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей 1909–1910. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 136–152.

25. Токвиль А. де. Старый порядок и революция. — М.: Московский философский фонд, 1997.

26. Троцкий Л. Европа в войне // Троцкий Л. Сочинения Т. 9. — М.-Л., 1927 / <http://magister.msk.ru/library/trotsky/trotsky.htm> http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=177729.

27. Шпенглер О. Воссоздание Германского рейха / Пер. с нем. А. В. Перцева и Ю. Ю. Коринца, послесл. А. В. Перцева. — СПб.: Владимир Даль, 2015.

28. Франк С. Л. De profundis // Из глубины. Сборник статей о русской революции. — М.: «Издательство Московского университета», 1990.

29. Эрн В. Ф. Сочинения. — М.: Издательство «Правда», «Вопросы философии». 1991.

30. Aksakal M. The Ottoman Road to War in 1914. The Ottoman Empire and the First World War. — Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

31. Arendt H. The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure // Liberalism and Its Critics. Edited by Michael J. Sandel. — New York: New York University Press, 1992. — P. 239–264.

32. Big Wars and Small Wars. The British Army and the Lessons of War in the Twentieth Century. Edited by Hew Strachan. — New York & London: Routledge, 2006.

33. Campbell J. Interpreting the War // The Cambridge Companion to the Literature of the First World War. Edited by Vincent Sherry. Cambridge: — Cambridge University Press, 2005. — P. 261–279.

34. Clark Ch., Kaiser W. Introduction. The European Culture Wars // Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe. Edited by Christopher Clark and Wolfram Kaiser. — Cambridge: Cambridge University Press, 2009. — P. 1–10.

35. Clark Ch. Sleepwalkers. How Europe Went to War in 1914. — New York; London: Harper Perennial, 2014.

36. Clausewitz in the Twenty-First Century. Edited by Hew Strachan and Andreas Herberg-Rothe. — Oxford: Oxford University Press, 2007.

37. Crook P. Darwinism, War and History. The Debate over the Biology of War from the ‘Origin of Species’ to the First World War. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

38. Deist W. *The German Army, the Authoritarian Nation-State and Total War // State, Society and Mobilization in Europe in the First World War*. Edited by John Horn. — Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 160–172.
39. Erickson E. J. *Ordered to Die. A History of the Ottoman Army in the First World War*. — Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 2001.
40. Ferguson N. *Germany and the Origins of the First World War // The Historical Journal*. — Vol. 35. — No. 3, (September 1992) — P. 725–752.
41. Ferguson N. *The Kaiser's European Union. What if Britain had 'stood aside' in August 1914? // Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*. Edited by Niall Ferguson. — New York: Basic Books, 1997. — P. 228–280.
42. Ferguson N. *The War of the World. Twentieth-Century Conflict and the Descent of the West*. — New York: The Penguin Press, 2006.
43. Fischer F. *Germany's Aims in the First World War*. — New York: W. W. Norton & Company, 2007.
44. Fromkin D. *A Peace to End All Peace. The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. — New York: An Owl Book. Henry Holt and Company, 1989.
45. Fromkin D. *Europa's Last Summer. Who Started the Great War in 1914?* — New York: Alfred A. Knopf, 2004.
46. Gatrell P. *Russia's First World War. A Social and Economic History*. — Harlow, England: Pearson, 2005.
47. Hall R. *The Balkan Wars. 1912–1913*. — London and New York: Routledge, 2000.
48. Hamilton R. F., Herwig H. H. *Decisions for War, 1914–1917*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
49. Harrison M. *Four Myths about the Great War of 1914–1918* // <http://www.voxeu.org/article/four-myths-about-great-war-1914-1918>.
50. Hayes J, Higonnet M. R., Spurlin W. J. *Introduction: Comparing Queerly, Queering Comparison, Theorizing Identities between Cultures, Histories, and Disciplines // Comparatively Queer. Interrogating Identities across Time and Cultures*. Edited by Jarrod Hayes, Margaret R. Higonnet, William J. Spurlin. — New York: Palgrave Macmillan, 2009. P. 1–20.
51. Henig R. *The Origins of the First World War. Third Edition*. — London and New York: Routledge, 2002.
52. Hewitson M. *Germany and the Causes of the First World War*. — Oxford & New York: Berg, 2004.
53. Howard M. *The First World War. A Very Short Introduction*. — Oxford: Oxford University Press, 2002.
54. Howard M. *The First World War*. — Oxford: Oxford University Press, 2002.
55. Jukes G. *The First World War (I). The Eastern Front. 1914–1918*. — New York: Routledge, 2003.
56. Keegan J. *The First World War*. — Toronto: Vintage Canada Edition, 2000.
57. Kramer A. *Dynamic of Destruction. Culture and Mass Killing in the First World War*. — Oxford: Oxford University Press, 2007.
58. Levy J. S. *Preferences, Constraints, and Choices in July 1914 // International Security*. — Vol. 15. — No. 3 (Winter 1990–1991). — P. 151–186.
59. Mannheim K. *Ideologie und Utopie*. — Bonn: Friedrich Cohen, 1929.
60. McDonough F. *The Conservative Party and Anglo-German Relations, 1905–1914*. — New York: Palgrave Macmillan, 2007.

61. McMeekin S. *The Russian Origins of the First World War*. — Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
62. Mombauer A. *Helmuth von Moltke and the Origins of the First World War*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
63. Mombauer A. *The Origins of the First World War. Controversies and Consensus*. — London: Longman, 2002.
64. Prior R., Wilson T. *The First World War*. — London: Cassell, 1999.
65. Purdue A. W. *The Russian Origins of the First World War* // <http://www.timeshighereducation.co.uk/books/the-russian-origins-of-the-first-world-war/419160.article>
66. Rendle M. *Defenders of the Motherland. The Tsarist Elite in Revolutionary Russia*. — Oxford: Oxford University Press, 2010.
67. Robbins K. *The First World War*. — Oxford: Oxford University Press, 2002.
68. Schumpeter J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. — New York: Harper Torchbook Edition, 1976.
69. Simkins P., Jukes G., Hickey M. *The First World War. The War to End All Wars*. — Oxford: Osprey Publishing, 2003.
70. Strachan H. *The First World War. Volume I. To Arms*. — Oxford: Oxford University Press, 2001.
71. Strachan H. *The First World War*. — New York: Penguin Books, 2003.
72. *The Kaiser. New Research on Wilhelm II's Role in Imperial Germany*. Edited by Annika Mombauer and Wilhelm Deist. — Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
73. *The Oxford History of Modern War*. Edited by Charles Townshend. — Oxford: Oxford University Press, 2000.
74. Thompson J. A. *Reformers and War. American Progressive Publicists and the First World War*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
75. *Uncovered Fields. Perspectives in First World War Studies*. — Leiden & Boston: Brill, 2004.
76. *War Planning. 1914*. Edited by Richard F. Hamilton and Holger H. Herwig. — Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
77. Weber M. *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland* // Weber M. *Gesammelte politische Schriften*. Hrsg. von Johannes Winkelmann. — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988. — S. 33–68.
78. Woodward D. R. *Lloyd Georges and the Generals*. — London and New York: Frank Cass, 2004.

Из архива русской мысли

К. В. Артем-Александров

ЧЕТВЕРТЫЙ МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНГРЕСС ФИЛОСОФОВ*

*K. V. Artem-Aleksandrov
The fourth International Congress of philosophers*

Четвертый Международный конгресс философов — как это и было намечено на III-ем Гейдельбергском — состоялся в назначенный срок, 6–11 апреля 1911 года в итальянской Болонье. Русская печать неожиданно широко оповещала об этом событии. Две статьи дал Б. В. Яковенко — в «Русских ведомостях» и в «Журнале Министерства народного просвещения». В петербургской «Речи» 13 апреля, почти на другой день по окончании его работы свое видение конгресса предложил С. И. Гессен. В седьмом номере «Русской мысли» статью «Парламент философии» дал А. Штейнберг. Наконец, в третьей книге «Вопросов философии и психологии» за 1911 год большую статью поместил Арнольд Руге — неокантианец и один из основателей международного журнала по философии культуры «Логос».

Что касается русских участников конгресса, то назову сначала имена, легко доступные по современным справочникам. В Болонью приехал всем известный писатель П. Д. Боборыкин, к философам, впрочем, не имевший никакого отношения; здесь были уже всегдашними и подобных мероприятий А. В. Васильев, С. И. Гессен, Е. В. Де-Роберти, В. Н. Ивановский, А. З. Штейнберг и Б. В. Яковенко. Далее идет имя малоизвестное — Якубаниса Генриха-Романа Ивановича, преподавателя истории древней философии и логики на двух киевских Высших женских курсах и автора недавно переизданной книжки об Эмпедокле — и имена почти или совсем неизвестные — кандидата физико-математических наук и казначея Московского Психологического общества Н. А. Абрикосова, гейдельбергского студента Алексея Минора (по замечанию Ф. А. Степуна, «минорнейшего Минора»), а также киевлян Блувштейна, Вениамина Готтесмана и Карла Клугхайта.

Из письма Е. Н. Трубецкого М. К. Морозовой мы узнаем, что на конгресс в Болонье были «званы некоторые русские профессора, в том числе Петра-

* Продолжаем публикации, начатые в нашем журнале: том 15 (вып. 4) за 2014 г. (С. 191–194) и том 16 (вып. 1) за 2015 г. (С. 187–192)

жицкий, Новгородцев (оба не поедут) и я. Продолжится он недельку, будут Виндельбандт, Риль (их не было — К. В. А. А.) и многие другие; но меня это мало соблазняет. Уж очень чуждо бы я себя чувствовал; приглашают сделать сообщение» и дают 8 минут времени! И к чему мне все эти имманентности». Совсем по-русски князь добавил: «Всех бы их отдал за одну твою улыбку. Когда-то ее увижу!»

Помимо того, в число русских участников конгресса попали немецкий философ культуры Герман Кайзерлинг, приехавший в Болонью из своего эстонского имения Рохукюле, поляки П. Елинек, В. Козловский, В. Лютославский и жена Н. О. Лосского Людмила Владимировна, дочь знаменитого педагога В. Я. Стоюнина. А. Штейнберг в своих воспоминаниях сообщает, что на конгрессе был Лев Шестов: «Я приехал, в сущности, из-за Бергсона — пояснял он Штейнбергу — хочу увидеть своими глазами, что немцы в нем открыли, и, главное, на фоне всей современной философии... Это тоже любопытно».

В кулуарах поговаривали об исчерпанности самой идеи конгресса и связывали эту ситуацию с будто бы сознательным игнорированием его немцами. Действительно, на Болонском конгрессе их представлял О. Кюльпе — «величина в философском смысле даже не второразрядная» (как о нем выразился один из русских участников). Напротив, все авторы, написавшие о Четвертом философском конгрессе, отмечали их необходимость для развития философии: главные доклады на конгрессе, так сказать, замеряли философскую температуру человечества, поворот или какой-либо прорыв) в философии. Помимо того, писал С. И. Гессен, «путем личного знакомства и устных дебатов конгресс мог бы достичь того, чего не в состоянии сделать литературная полемика: сломить лед взаимного предубеждения и непонимания».

Но к организаторам Четвертого конгресса, к уровню его научного содержания претензии были у всех или почти у всех. Б. В. Яковенко, сам работавший в постоянном комитете Международных философских конгрессов, написал: «Самым лучшим и плодотворным по организации был первый, Парижский конгресс, сконцентрировавший свою работу около относительно малочисленных, но зато обширных докладов. Женевский был уже много хуже; Гейдельбергский — хуже Женевского; и, наконец, Болоньский — образцово плох и хаотичен». Выдающиеся европейские философы, кого так ждали рядовые участники конгресса и кто был уже заявлен в его программе не приехали. Не приехали Виндельбандт, Риль, Коген, Аррениус, Освальд, Пуанкаре, Файхингер, Эйкен, Штамлер, Кассирер. Означенный в программе регламент не соблюдался и нужные доклады приходилось либо высиживать на секциях, либо их разыскивать. На ужине, устроенном накануне открытия, чтобы участники могли познакомиться друг с другом самым неформальным образом, было столпотворение, давка и суета. Гардероб был ужасен: «некоторые ушли не в своих шляпах и в испачканной и потрепанной верхней одежде, не без труда отыскав ее где-то под вешалкой».

Самым ярким событием на конгрессе было выступление Анри Бергсона. Он всех привел в восторг. Председательствующий О. Кюльпе сравнил его с Декартом, Кантом и Мэн ди Бираном и воскликнул — «Мы слушали учителя!» А. Штейнберг даже описал знаменитого француза: «Малого роста, с несообраз-

мерно большой головой, с глубоко сидящими глазами и несколько хищным профилем, Бергсон характерен своей манерой жестикулировать и как бы через силу выговаривать слова своими частыми паузами и повторениями незначительных слов».

Рационалист С. И. Гессен тоже уделил Бергсону довольно много места в своей статье. Вообще-то, С. И. Гессен считал, что знаменитый француз, борясь с абстрактным мышлением, не понимал гегелевского конкретного понятия и потому всегда оставался в преддверии философии. И вот его характеристика выступления А. Бергсона: «Всей манерой говорить Бергсон подчеркивает бедность и недостаточность языка: он все время борется с языком, паузой, жестом руки, наклоном головы и всего тела он подчеркивает неудовлетворенность найденным словом. Только что с трудом найденное, оно тотчас же отбрасывается, чтобы быть замененным другим, столь же неточным и неудовлетворяющим. Чувствуешь, что в течение всей своей речи Бергсон говорит непрерывно об одном и том же. Лишь словесная невыразимость этой основной мысли заставляет его развертывать эту саму по себе простую мысль, в курс лекций, в целую философскую систему».

Разумеется, в статьях о конгрессе, опубликованных в отечественной печати работа его освещалась достаточно полно. Конечно же, оценивались отдельные — удачные или очень удачные — доклады, но все авторы, все-таки сошлись на положительной оценке его общих результатов. Во-первых, все заметили очень квалифицированное крепкое представительство обновленной католической схоластики. Во-вторых, «во всем блеске своих лучших представителей» показала себя математическая логика. В-третьих, отмечали возрождение эстетической философии, имея в виду выступление Б. Кроче. Наконец, хотя центральной проблемой конгресса было познание (в частности, в аспектах отношения веры и знания, интуиции и науки все авторы в качестве четвертого результата отметили начавшийся пересмотр места гносеологической проблематики в философии. Гносеология, которая в 80–90-е гг. признавалась основной проблемой всякого философствования, теперь понемногу теряла такой статус. В согласии с новым настроением «за ней хотя и было признано центральное, но в то же время только предварительное, пропедевтическое значение. Ее разрешением лишь открывается доступ к основным вопросам философии, к метафизическим спекуляциям; сама же по себе теория познания не в силах дать философии подлинный фундамент». (Б. В. Яковенко). В отходе от гносеологии А. Штейнберг — наверное, под впечатлением от выступления Бергсона — увидел другие оттенки: «Такое отношение к охранительнице от философского легкомыслия как нельзя лучше выражает охватившую философские круги жажду сбросить с себя цепи разумной умеренности и найти выход из тюрьмы, в которой разум сам себя стережет».

Несмотря на многочисленность русских участников конгресса, они вели себя довольно скромно. С докладом «Проблема причинности в свете современного знания» выступил киевский эмпириокритик В. Готтесман, Н. О. Лосский в секции психологии предложил доклад «Теория познания и проблема исхождения знания», в котором он рассматривал теорию познания как теорию истины,

оставляя за ее пределами вопрос о происхождении знания. П. К. Энгельмайер выступал дважды: об общей теории творчества и по философии техники.

Вот и все. Конечно, был доклад известного не русского, но жительствовавшего в российской империи философа — Кайзерлинга. Нам-то его слава не нужна!

Помимо этих сведений в реферируемых статьях содержались другие, не менее любопытные. Сообщалось, что на совещании славянских участников конгресса (оно было созвано чехами) решался вопрос о том, какой из славянских языков может стать официальным при работе будущих конгрессов. Увы, славяне по этому вопросу не сговорились! Помимо того, чехи предлагали провести в 1914 г. в Праге славянский философский конгресс.

В свою очередь, русские участники совещания снова — как это уже было на Женевском, 1904 г. конгрессе — поговорили о российском философском съезде. Они считали, что если бы этот их замысел осуществился бы, то это могло бы образованию общероссийского философского общества, созданию философского издательства, наконец, «созданию нового идейного синтеза и укрепления своей философской культуры».

Интересное сообщалось в статье С. И. Гессена: «На конгрессе решено также основать итальянское издание журнала “Логос”, который начнет выходить уже с января 1912 г. под редакцией профессора Вариско (в Риме) и профессора Болуччи (Перуджия)». Странно ... Разве конгресс был уполномочен на такое решение?

Несколько городов предлагали свое гостеприимство будущему пятому философскому конгрессу — Барселона, Оксфорд, Нью-Йорк, Лондон. Был выбран Лондон. Предполагалось, что лондонский конгресс поведет Б. Бозанкет.

Уже упомянутый Арнольд Руге завершил свою статью в «Вопросах философии и психологии» следующими словами: «Со стороны России такого приглашения на этот раз не последовало. Но тот большой интерес, который Россия обнаруживает к философии позволяет нам надеяться, что мы в недалеком будущем увидим русских в роли гостеприимных хозяев философского конгресса... .. Для нас, западноевропейцев, Россия представляется в духовном и культурном отношении тем же, чем Америка в отношении техники: страной неограниченных возможностей».

**«РАССЫЛАЕТСЯ ПО СПЕЦИАЛЬНОМУ СПИСКУ»:
ОБ ИЗДАНИЯХ «ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»
Н. О. ЛОССКОГО И В. В. ЗЕНЬКОВСКОГО
В СССР В 50-е гг. XX в.**

K. S. Maslov

*«Distribution by special list». The editions of «The History of Russian philosophy»
by N. O. Lossky and V. V. Zenkovsky in the USSR in the 50s of the 20th century.*

Цензурная и библиографическая история философии не менее ценна, чем «большая» история философии. Вторая, конечно, не может существовать без первой, вернее — без уточнения и освещения некоторых эпизодов в своей истории.

Сочинение Н. О. Лосского «История русской философии» и более объемный труд В. В. Зеньковского с тем же названием вряд ли нуждаются в каком-то особом представлении, они давно стали классическими, на них ссылаются, их изучают, с ними спорят. Словом — эти труды живут вполне полноценной жизнью, если такой оборот дозволителен при описании печатных трудов. Однако вопрос об издании этих работ в СССР изучен, видимо, менее всего. Если задать простой вопрос знатокам русской философии — когда в Советском Союзе, в России впервые были изданы упомянутые работы Лосского и Зеньковского, то, скорее всего, последует ответ — в перестройку, или в послеперестроечную эпоху, когда действительно на прилавки магазинов хлынула волна ранее запрещенной или недоступной литературы почти по всем областям знания. Однако такой ответ будет неверным.

После высылки в 1922 году Николай Онуфриевич Лосский обосновался в Чехословакии, где преподавал в университетах Праги, Брно и Братиславы, а в 1946 году переехал в США, став профессором Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке [3, с. 274–275]. В 1951 году на английском языке вышла его работа «История русской философии», которая была переведена на русский язык и издана в СССР... в 1954 году!..

Василий Васильевич Зеньковский эмигрировал в Югославию в 1919 году, где был профессором Белградского университета (1920–1923 гг.), а в 1923–1926 гг. был директором Педагогического института в Праге, а с 1926 года (и до конца жизни) он был профессором Свято-Георгиевского православного

* Маслов Кирилл Сергеевич, Тартуский университет, Нарвский колледж, Эстония, kirill.maslov@ut.ee.

богословского института в Париже, был председателем Русского студенческого христианского движения [3, с. 161]. Его двухтомная «История русской философии» вышла в Париже на русском языке в 1948–1950 гг., в Советском Союзе этот труд увидел свет в... 1956 году!

Но ничего не должно нас смущать в датах. Дело в том, что и труд Лосского, и аналогичная работа Зеньковского были выпущены в издательстве «Иностранная литература» ограниченным тиражом, на титульных листах обеих книг значится «Рассылается по специальному списку» (в случае книги Лосского слово «специальный» заменили на «особый», но сути это не меняет). Все экземпляры данных изданий пронумерованы, книги предназначались в особые библиотеки, например, в Институты партийной истории, в библиотеки Советов министров союзных республик. В распоряжении автора имеются экземпляры из бывшей Библиотеки Института истории партии при ЦК КП Эстонии.

Особый интерес представляют предисловия к обеим работам. Озаглавленные сухо «От издательства» (в обоих случаях), предисловия очень сжато, резко, в духе той эпохи обосновывают издание «образца буржуазной реакционной интерпретации истории русской философии» [2, с. 5]. Про публикацию работы Зеньковского сказано уже в контексте имеющейся «Истории» Лосского — «Эти две работы рекламировались как последнее слово буржуазной истории философии, как объективное изложение истории русской философии» [1, с. 3].

Авторы предисловий однозначно негативно характеризуют личности авторов, Лосский — это «белоэмигрант, враг Советского Союза», который использует свою книгу «для клеветы на советский строй и коммунистическую партию», а построение его книги выражает «реакционно-поповскую концепцию истории русской философии» [2, с. 3–5]. Зеньковский — «служитель церковного культа», «идеалист-церковник». По мнению безымянных авторов «От издательства», концепция Зеньковского все же отличается от концепции Лосского. Если последний истолковывает историю русской философии, ограничиваясь рамками XIX–XX веков, то В. В. Зеньковский «пытается истолковать многовековое развитие философской мысли в России и в целях доказательства ее изначально христианского характера связывает ее с византийской моделью» [1, с. 4].

Что же ставят в вину обоим авторам обвинители от «Иностранной литературы»? (Чуть далее мы попробуем предположить, кем были эти обвинители).

Лосский: «стремится по возможности принизить историю русского материализма», «вклад М. В. Ломоносова в русскую философию игнорируется полностью», Радищева он представил как «последователя Лейбница», ничего не сказал о философии декабристов, попытался изобразить В. Г. Белинского как заурядного идеалиста, а Герцена остерегается называть идеалистом, но «говорит о нем, как о человеке, который “не создал ничего оригинального в философии”».

Зеньковский: «всячески замалчивает вопрос о русском классическом материализме XIX века — революционно-демократической философии, искажает или просто замалчивает материалистически взгляды Ломоносова, Радищева, декабристов, Герцена, Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Писарева и целой плеяды других русских мыслителей-материалистов».

Что же — обвинения схожи. Вдобавок Зеньковский выставлен «злым банкротившимся белоэмигрантом» там, где он говорит о марксистско-ленинской философии.

Что интересно в контексте обеих публикаций — «История русской философии» Зеньковского вышла в Париже на русском языке, «Иностранная литература» переиздала ее полностью, не исправляя ничего, это указано особо — «в нем [в издании] сохранены все стилистические, лексические, пунктуационные и другие языковые особенности автора, а также его манера цитирования» [1, с. 6]. Книга Н. О. Лосского дана в переводе с английского, но без указания на переводчика (или переводчиков).

В разделе «От редакции» в работе Лосского есть важное для нас место — «задача разоблачения буржуазных фальсификаторов истории русской философии актуальны и поныне» [2, с. 5].

В 1960 году в издательстве «Соцэкгиз» (Издательство социально-экономической литературы) вышел коллективный сборник «Против современных фальсификаторов истории русской философии» — семнадцать глав по истории философии в России, но, конечно, «с оглядкой» на работы Лосского и Зеньковского. Общая редакция сборника принадлежала И. Я. Щипанову, также в работе над сборниками участвовали В. А. Малинин, П. С. Шкуринов, Г. С. Васецкий, В. С. Панова, З. В. Смирнова и др.

Из статьи «Малинин Виктор Арсеньевич» в энциклопедии «Русская философия» [5, с. 360] известно, что автором предисловий к двум этим изданиям был известный советский историк русской мысли Виктор Арсеньевич Малинин (1921–1999). В разговоре (с профессором А. А. Ермичёвым) редактор «Энциклопедии» сообщил, что в те годы В. А. Малинин, будучи заведующим философской редакцией Издательства иностранной литературы, был еще и инициатором этих изданий. Было бы интересно знать, кто непосредственно в идеологическом отделе ЦК КПСС дал зеленый свет инициативе В. А. Малинина.

Возвращаясь к сборнику «Против фальсификаторов...» отметим одну деталь: ясно, что его авторы не имели права ссылаться на советские издания Лосского и Зеньковского, но, конечно, активно их использовали, давая при этом ссылки и цитируя оригинальные издания (англоязычное издание Лосского 1951 года и парижское издание труда Зеньковского). Например, на странице 19 сборника «Против современных фальсификаторов...» (это первая глава, автором которой был И. Я. Щипанов) цитируется Лосский: «Русские философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному чувству и эстетическому опытам, раскрывающие нам высочайшие ценности, но прежде всего они доверяют мистическому религиозному опыту, который устанавливает связь человека с богом и его царством», и дается ссылка на издание 1951 года [6, р. 405–406]. В то же время приведенный отрывок содержится на стр. 410 советского «особого» издания книги Лосского. Согласитесь, что, если бы перевод был сделан разными людьми, пусть даже и с одной книги, то в тексте этого фрагмента были бы пусть даже и мелкие, но разночтения, а здесь — совпадение слово в слово. Поэтому нет сомнений, что авторы активно пользовались «особыми» изданиями, но в силу понятных обстоятельств давали ссылку на открытые, хотя и зарубежные издания, пусть последние и были практически недоступны в Советской стране.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-тт. — Том 1. — М.: Иностранная литература, 1956
2. Лосский Н. О. История русской философии / Пер. с англ. яз. — М: Иностранная литература, 1954
3. Маслин М. А. Русская философия: словарь. — М: Терра — Книжный клуб, Республика, 1999.
4. Против современных фальсификаторов истории русской философии: сборник. — М.: Издательство социально-экономической литературы, 1960.
5. Русская философия / Под об. ред. М. А. Маслина. — М: Книжный клуб Книго-век, 2015
6. Lossky N. O. History of Russian Philosophy. — New York: International University Press, 1951.

ФРАГМЕНТ БЛАГОСЛОВЕНИЯ ЙАКОВА БЫТ 49: 10 И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В КУМРАНЕ: ИМПЛИЦИТНАЯ АЛЛЕГОРИЯ ОРГАНА МУЖСКОЙ СИЛЫ В РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕКЛАРАЦИИ*

Основываясь на идее о том, что термины «скипетр» (*šēbet*) и «жезл» (*mēhōqēq*), имеющие первоначальное значение «палка», «посох», могли быть употреблены в Быт 49: 10 не только как аллегория власти, но и как эвфемизм для обозначения органа мужской силы Йехуды, автор полагает, что встречающуюся здесь фразу *'aḏ ki yābō' š fiḥ lōh* можно интерпретировать двояко: субъектом действия может выступать в ней не только сам Йехуда, но и его «скипетр»/«жезл»; в последнем случае фраза могла бы быть переведена как: «...пока он («скипетр»/«жезл») не войдет в то, что ему (Йехуде/ потомку Йехуды) принадлежит», т. е., пока он не овладеет всем, что предназначено ему.

Возможно, автор кумранского произведения *4Q Commentary on Genesis A (4Q252)*, col. V, 2–5 также «играет» на нескольких значениях термина *ham-mēhōqēq*, включая его эвфемистическую коннотацию: это — «жезл» (в двойном значении) и в то же время — наименование лидера Кумранской общины-«Единства» (*Yaḥaḏ*) — «Законодатель» (это еще одно значение термина *mēhōqēq*), вероятно, идентифицируемый с «[Истолкователем] Закона» (ср.: *CD 6:7, 7:16, 4QFlor 1:11*). (В *4Q252*, col. V, 2–5 и *CD 6:7–10*, «Законодатель», по-видимому, тождественен Учителю праведности Кумранской общины.) Приверженцы «Жезла»/«Законодателя» «истолковываются» кумранским комментатором как «ноги» (автор статьи читает *hrglym*, не *hdglym*, «знамена») Йехуды. В целом же, кумранское «Единство», возглавляемое «Законодателем», изображено как истинный приемник Йехуды, «хранитель «Завета царства», замещающий в определенном смысле отсутствующего легитимного Царя из колена Йехуды, — «до пришествия (*'aḏ bō'*) Праведного Помазанника, Отрасли Давида». (NB: имя «Йехуда» использовалось в кумранских рукописях как одно из наименований всей общины.) Так что, возможно, что члены кумранского «Единства», используя для самообозначения имплицитную аллегория органа мужской силы из Быт 49: 10, пытались таким образом выразить веру в свое непосредственное участие в процессе «рождения» в мир легитимного светского Помазанника; другими словами, общинники, вероятно, верили, что их праведная деятельность и образ жизни («приготовления» в Иудейской пустыне) прямо способствуют приходу Мессии-Давида.

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

Ключевые слова: Книга Бытия; интерпретация Быт 49: 10; Кумранская община и ее мессианские ожидания; кумранский комментарий на Быт 49: 10 (4Q252), кол. V и его истолкование.

I. R. Tantlevskij

The author, basing on the idea that the terms “scepter” (*šēbet*) и «warder» (*mēhōqēq*) with their original meanings “rod”, “staff” could be used in *Gen.* 49:10 not only as an allegory of dominion, but also as an euphemism for the organ of Judah’s male power, believes that the phrase ‘*ad kī yābō’ š {i} lōh* can be interpreted in a *double entente* with the agent not only Judah, but also his “scepter”/“rod”; in the latter case, this phrase could be interpreted as follows: “until it (“scepter”/“rod”) enters/comes into his (Judah’s / his descendant’s) own/what is his”, i.e., until Judah *possesses* what is his due.

Probably, the author of the Qumran 4Q Commentary on Genesis A (4Q252), col. V, 2–5 also plays on several meanings of word *ham-mēhōqēq*: it is “the staff”, and at the same time the denomination of the leader of the Qumran *Yahad* (“Unity”=community) — “the Lawgiver” (another meaning of the word *mēhōqēq*), who is identical with the “[Expounder of] the Law”; cf. CD 6:7, 7:16, 4QFlor 1:11. (In 4Q252, col. V, 2–5 and CD 6:7–10, “the Lawgiver” seems to be none other than the Qumran Teacher of Righteousness.) The adherents of the “Lawgiver” are designated in the *Commentary* as “the legs” (the present author reads *hrglym*, not *hdglym*, “the banners”) of Judah. On the whole, the *Yahad*, headed by “the Lawgiver”, is represented in the *Commentary* as a true successor of Judah, a “keeper” of “the Covenant of kingship”, substituting in a certain sense for an absent legitimate King of Judah’s tribe, “until the coming” of “the Righteousness Anointed One, the Sprout of David” in the world. (NB: “Judah” was one of the self-denominations of the Qumran community in the scrolls.) It is not impossible that the *Yahad*, employing in the *Commentary* for its self-designation a symbol of generative power, endeavored to express in that way the belief in its direct participation in the appearance of the legitimate King-Messiah: In other words, the sectarians probably believed that their “preparations” in the Judean wilderness, their mode of life and activity promoted the coming of the Davidic Messiah.

Keywords: Book of Genesis; interpretation of *Gen.* 49:10; the Qumran Community and its Messianic expectation; the Qumran commentary on *Gen.* 49:10 (4Q252), col. V and its interpretation.

I

Фрагмент Благословения Йаковом Йехуды в книге Бытия 49:10 является одним из наиболее дискуссионных текстов Священного Писания (см., напр.: 12; 17; 11; 9; 8 ad loc.; ср. далее: 5, а также 2, где приводятся как древние библейские переводы, так многочисленные современные переводы Библии на основные языки мира). Дословный перевод Быт 49: 10 по Масоретскому огласованному тексту Еврейской Библии (по: 1) может выглядеть так:

Не отойдет скипетр (*šēbet*) от Йехуды,
и жезл (*mēhōqēq*) от ног его
(*mibbēn raglāw*; букв.: «от промежности его». — И. Т.),
пока он (Йехуда / потомок Йехуды) не придет в Шило (*šlōh*);
и ему — покорность народов.

Термин *šēbet* обозначал «палку», которой, например, пастух погонял скот; отсюда, в конечном счете, и значение: «скипетр» как знак владычества. Термин *mēhōqēq* (корень *hāqaq*, букв.: «вырубать») (например, в скале жилище;

Ис 22: 16), «высекать», «вырезать» (надпись); также: «издавать закон») обозначает «предводителя», «законодателя», но также и его «посох», «жезл». Наибольшее затруднение вызывает интерпретация фразы «пока не придет в Шило» (*šylh / šilōh*; такое написание слова засвидетельствовано в большинстве масоретских рукописей, но только данным пассаже; другие библейские написания: *šlh* (21 раз; ср. также: И. Нав 16: 6), *šlw* (8 раз), *šlw* (3 раза)). Дело в том, что Шило (синод.: Силом) — важнейший древний культовый центр израильтян (в 14 км к северу от Бет-Эля) — располагался не на территории колена Йехуды, а во владениях колена Эфраима. А вторжение Йехуды на территорию угодного Богу, процветающего Эфраима (см.: Быт 49: 22–26) никак не соотносится с контекстом Заветания Йакова (Быт., гл. 49), предполагающего мирное сосуществование колен.

Историко-идеологический фон Благословения Йаковом Йехуды (Быт 49: 8–12) позволяет говорить о том, что данный текст (по крайней мере, в дошедшей нас редакции) составлен в эпоху единого Израильского царства при Давиде, а стих Быт 49: 10 относится к самому Давиду (конец XI — первая треть X в. до н. э.), происходившему из колена Йехуды. Последнему, по сути, отдается первенство среди колен Израиля в Заветании Йакова (см.: 49 :3–7); в Быт 49: 8–9 говорится о том, что пред Йехудой «падут ниц» братья его, а он сам трижды аллегорически сопоставляется со львом, который является символом царской власти (ср., напр.: Притч 19: 12). В то же время колена Эфраима и Менаше, входившие в состав единого царства Давида и составившие основу северян, всячески восхваляются, что вряд ли было бы возможно в период раздельных царств, Северного (Израиль) и Южного (Йехуда), но было политически важно для единого государства (ср.: Втор 33: 13–17). С другой стороны, надо иметь в виду, что в дошедших до нас библейских текстах нет указаний на какие-то особые связи Давида с Шило. Кроме того, судя по данным археологических раскопок, в Шило имели место значительные разрушения в результате пожара около середины XI в. до н. э. (ср.: Пс 78 [77]: 60; Иер 7: 12, 14; 26: 6, 9), которые связывают с развитием наступления филистимлян после их победы над израильтянами при Афеке — Эвен-ха-Эзере (см.: 1 Цар., гл. 4). Так что ко времени царствования Давида этот культовый центр потерял свою былую первенствующую роль. Сам Давид был помазан царем над Йехудой, а потом и над всем Израилем, в Хевроне, главном городе своего родного колена.

Часто встречающийся перевод: «...пока не придет Шило» не может считаться обоснованным по смыслу, а также по лингвистическим соображениям: в оригинале глагол употреблен в форме м. р., «Шило» же, как географическое название, — ж. р.

С учетом этого обстоятельства некоторые исследователи (см., напр.: 12, 366) предлагают — вслед за древней мидрашистской интерпретацией, поддержанной отдельными средневековыми авторитетами — разделить консонантное написание *šylh* на две части *šy* и *lh*, огласовать их *šay lōh* и интерпретировать искомую фразу как: «...пока придет дань ему (Йехуде)».

Ряд же исследователей с учетом того, что термин *šylh* (NB: как отмечалось выше, это — уникальное написание слова, зафиксированное только в Быт 49: 10) засвидетельствован во многих масоретских рукописях, отдельных рукописях Самаритянской версии Пятикнижия, Таргуме Онкелоса и Сирийской версии

в написании *šlh*, т. е., без буквы *йод* между *шин* и *ламед*, огласуют это слово как *šelloh = šellô*, букв.: «то, что его / то, что подобает ему» (см. далее, напр.: 10). (NB: в большинстве случаев таков же и консонантный состав слова «Шило» в МТ.) Чтение и огласовка *šelloh = šellô* подтверждаются и переводом Септуагинты. При такой вокализации рассматриваемый пассаж мог бы быть интерпретирован как: «...пока не придет тот, чей он (скипетр/жезл)»; «...пока он (Йехуда / выходец из этого колена) не войдет (в права на / resp. получит) подобающее ему»; «...пока не придет тот, кому это принадлежит»; «...пока не придет то, что принадлежит ему (Йехуде / выходцу из этого колена)».

С другой стороны, думается, что субъектом действия в рассматриваемой фразе может быть не Йехуда / потомок Йехуды, а его «палка»/«посох», resp. «жезл»/«скипетр». Замечено, что эти термины могут выступать в данном Благо-словении одновременно и как символ верховенства (скипетр в руке / жезл между ног сидящего владыки) и, вероятно, как эвфемистическое обозначение фаллоса, символ мужской детородной силы Йехуды, Йехудидов / Давида, Давидидов (ср., напр.: 7; 6; 3, с. 285, прим. 7). Последняя интерпретация коррелирует с выражением *mibbên raglāw*, букв. «промежность». (Слово «ноги» как эвфемизм для обозначения органа мужской силы, вероятно, употреблено в Исх 4: 26.) При таком понимании стих Быт 49: 10 мог бы быть параллельно с приведенными выше интерпретациями — при чтении *šelloh = šellô* — истолкован и таким образом:

Не отклонится «скипетр» у Йехуды,
«жезл» — из его промежности,
пока он («скипетр» / «жезл») не войдет в то, что ему (Йехуде/ потомку Йехуды)
принадлежит
(т. е., пока он не овладеет всем, что предназначено ему. — И. Т.);
и ему (Йехуде / его потомку) — покорность народов.

О том, что язык античных памятников, даже более позднего периода может иметь скрытую для нас, но очевидную для современников, семантику писалось не раз [14, С. 47–52]. Наша интерпретация позволяет также объяснить, почему на определенном этапе *ex hypothesi* первоначальное написание *šlh = šlw* (огласовка: *šelloh = šellô*) могло быть изменено на *šylh (šilôh)*, т. е., на нерелевантное в данном контексте географическое наименование «Шило», — можно допустить, что из благочестия. (Об отдельных чтениях, вероятно, намеренно созданных переписчиками библейских текстов, см.: 16, 247–274, особенно 259 и сл., а также 58 и сл.).

II

Как мы показали в ряде наших работ (см., например: 13; 14, 200–207; 15), в кумранских текстах можно найти разнообразные аллегории сообщества (обозначаемого как *Yahad*-«Единство»), которое выходит в Иудейскую пустыню под знаменем стиха Ис 40: 3:

Голос взывает:
«В пустыне приготовьте
дорогу ГОСПОДУ,

ровняйте в степи

путь для Бога нашего!» (см.: Устав общины 1QS 8: 13–14, 9: 19–20)

и позиционирует себя в качестве потенциального духовного земного «отца» светского Мессии-Давида, который появится «в конечные дни» именно в их среде благодаря их богоугодным устремлениям, благочестию, праведному образу жизни, всяческим благим идеям и деяниям. Так, например, в Благодарственных гимнах Учителя мы встречаемся с образами «сада», «порождающего» «плод» в виде прихода Мессии-царя (князя), а также «корней» и «ствола» Иессея (отец царя Давида), «производящими» святой давидический «Побег» (1QH^a 16: 4–12). Последняя аллегория восходит к тексту книги Исаяи 11: 1, где пророк, имея в виду появление идеального Царя-Давида, предвещает:

И взойдет Побег из срубленного ствола Иессея,
и Отросток от корней его даст плод.

Иными словами, здесь община предстает как новый Иессей, который породит и взрастит «в конечные дни» нового Давида. А в так называемом Тексте «Двух колонок» (1QSa) 2: 11–15 засвидетельствована фраза: «Когда [Бог] породит (*yōliq*) Мессию с ними (*'ittām*) ...».

Последняя идея, возможно, имплицитно выражена и в кумранском комментарии на Быт 49: 10, засвидетельствованном в тексте 4Q Commentary on Genesis A (4Q252), кол. V. В дошедшем до нас документе цитируется только первая из четырех частей стиха Быт 49: 10 (с двумя разночтениями по отношению к МТ), однако комментируется этот стих целиком. (Правда, из-за лакун много остается неясным.) В строках 2–5 говорится о том, что *ham-tēhōqēq* (термин употребленным с определенным артиклем), т. е. «Жезл», он же «Законодатель» (это еще одно значение термина *tēhōqēq*), в качестве главы истинного Израиля олицетворяет «Завет царства» (ср.: Ис 42: 6) «до пришествия (*'ad bō*) Праведного Помазанника, Отрасли Давида (ср.: Быт 49: 10 [Таргум Онкелоса ad loc.]; ср. также: Иер 23: 5; 33: 15, Зах 3: 8; 6: 12; 4QFlorilegium 1: 11. — *И. Т.*); ибо ему (т. е. Давиду. — *И. Т.*) и потомству его был дан Завет царства (над) Его народом, который хранили [Разъясняющий] Учение с людьми Единства (*hay-Yahad*)», т. е., членами Кумранской общины (II в. до н. э. — I в. н. э.). Кумранские общинники «истолковываются» в документе как «ноги» (*hā-raglayim*) Йехуды. (С учетом того, что буквы *resh* и *dalat* в рукописях слабо дифференцируются, некоторые исследователи читают в Быт 49: 10 *hā-daglayim*, «знамена», как в Самаритянском Пятикнижии [см., напр.: 4 ad loc.]; однако в данном контексте такое чтение представляется менее предпочтительным). Здесь же отметим, что имя «Йехуда» вообще использовалось в свитках общинников как одно из самообозначений Кумранской общины.

В Дамасском документе (CD-A) 6: 7–10 и 7: 16 наименования «Законодатель» и «Разъясняющий Учение» служат для обозначения лидера кумранитов — Учителя праведности, который претендовал на статус священнического Помазанника. Священнический Помазанник назван «Разъясняющим Учение» в документе 4QFlorilegium 1: 11. В целом, община-«ноги» и ее лидер-«Жезл» воспринимается в данном произведении как новый Йехуда, способствующий приходу в мир давидического «Праведного Помазанника». (Ср. Дамасский

документ CD-A 7: 15–21, где сообщество, ожидающее и способствующее появлению своего «Князя», обозначена как «царь».)

Возможно, что члены кумранского «Единства», используя в для самообозначения имплицитную аллегорическую форму мужской силы из Быт 49: 10, пытались таким образом выразить веру в свое непосредственное участие в процессе «рождения» в мир легитимного светского помазанника; другими словами, общинники, вероятно, полагали, что их «приготовления» в Иудейской пустыне, праведная деятельность и образ жизни прямо способствуют приходу Мессии-Давида. (Ср., например: Завещания Реувена 6: 11, Йехуды 22: 3, 24: 1–6, Нафтали 8: 2, Иосифа 19: 8–12.) В данной связи представляется уместным упомянуть в качестве параллели замечание Иосифа Флавия (Иудейские древности, XVIII, 18), согласно которому ессеи «верят, что им следует прилагать усилия в особенности для пришествия Праведника», т. е., вероятно, Мессии. (Ср.: Филастрий. Книга против ересей, 9; Исидор Севильский. Этимологии, VIII, 4, 5.)

ЛИТЕРАТУРА

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio quarta emendata. Deutsche Bibelgesellschaft. — Stuttgart, 1997.
2. BibleWorks 9, Software for Biblical Exegesis and Research, 2011.
3. Амусин И. Д. Тексты Кумрана. — М., 1971.
4. Brooke G. et al. (eds.). *Discoveries in the Judaean Desert XXII. Qumran Cave 4. Parabiblical Texts, Part 3.* By G. Brooke et al. 185–207, pls. XII–XIII. — Oxford; New York, 1996.
5. Brooke G. 4Q252 as Early Jewish Commentary. — *Revue de Qumrân* 17/65–68 (1996), 385–401.
6. Carmichael C. M. Some Sayings in Genesis 49. — *Journal of Biblical Literature* 87 (1969), 438–444.
7. Good E. The Blessing on Judah. — *Journal of Biblical Literature* 82 (1963). P. 427–432.
8. Hughes R. K. *Genesis: Beginning & Blessing.* Repr. ed. — Wheaton, 2012.
9. Mathews K. A. *Genesis 11:27–50:26.* New American Commentary. Vol. 1B. — Nashville, 2005.
10. Prijs L. *Jüdische Tradition in der Septuaginta.* — Hildesheim, 1987.
11. Sheridan (ed.). *Genesis 12–50.* Vol. 2. — Downers Grove, 2002.
12. Speiser E. A. *Genesis.* The Anchor Bible. — New York, 1963.
13. Tantlevskij I. R. Etymology of “Essenes” in the Light of Qumran Messianic Expectation. — *The Qumran Chronicle.* V. 8. No. 3. 1999. — P. 195–212.
14. Светлов Р. В. Птичник или свинопас? Животные в «Политике» и в Книге Левит. — *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2013. Т. 14. № 3. С. 45–52.
15. Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. — Санкт-Петербург, 2012.
16. Тантлевский И. Р. «Когда [Бог] породит Мессию с ними...»: идея рождения Мессии Израиля в лоне Кумранского сообщества. — *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина.* 2014. Т. 2. № 3. С. 93–99.
17. Тов Э. *Текстология Ветхого Завета.* — М., 2001.
18. Waltke B. *Genesis: A Commentary.* — Grand Rapids, 2001. Sheridan M. (ed.). *Genesis 12–50.* Vol. 2. — Downers Grove, 2002.

**ПЛАТОНОВСКИЙ «ПИР»
КАК СИЛЕН И АНДРОГИН****

Речь в статье идет о двух метафорах из «Пира» — *андрогин* и *силен*, которые автор предлагает рассматривать в качестве метафор для описания устройства самого платоновского диалога. В связи с этими метафорами затрагивается тема эпистемологического статуса *гюбриса* у Платона, связанного с темой инверсии противоположностей и с фигурой Сократа. Делается попытка показать, что Платон использует метафоры (в частности, андрогина и силена) как один из приемов, помогающих «возвести» (ἀνάγω) мышление читателя на уровень *ноэсиса*.

Ключевые слова: Платон, «Пир», метафора, гюбрис, инверсия, противоположности, андрогин, силен.

I. A. Protopopova

Plato's Symposium as Silenus and Androgyne

The paper aims to examine two metaphors from the *Symposium*, Aristophanes' *androgyne*s and *silenes* from the speech of Alcibiades. The author proposes to take these metaphors as a means for description of the Plato's dialogue itself. In connection with these metaphors, the subject of epistemological status of *hubris* is touched upon, *hubris* being associated in Plato with inversion of opposites and the figure of Socrates. An attempt is made to show that Plato uses metaphors (*androgyne*s and *silenes* in particular) as a device aiding to elevate (*anagein*) the reader's thought to the level of *noesis*.

Keywords: Plato, Symposium, metaphor, hubris, inversion, opposites, androgyne, silenes.

Речь в статье идет о двух метафорах из «Пира» — *андрогин* и *силен*, которые я предлагаю рассматривать в качестве метафор для описания устройства

* Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета, главный редактор журнала «Платоновские исследования», plotinus70@gmail.com.

** Статья подготовлена в рамках проекта «Когнитивный подход к интерпретации диалогов Платона» Федерального государственного задания, № 2890.

самого платоновского диалога. В связи с этими метафорами я также коснусь эпистемологического статуса *гюбриса* у Платона. Слово ὕβρις имеет значения «дерзость, наглость, глумление, насмешка, насилие» и т. д.; слова с соответствующим корнем встречаются в «Пире» восемь раз [1, 174b6, 175e7, 181c4, 188a7, 215b8, 219c6, 221e3–4, 222a8], причем сам Сократ постоянно называется гюбристом. На мой взгляд, здесь с помощью метафор (в данном случае андрогина и силена) выражается философский и методологический *гюбрис* самого Платона: он удивляет читателя/слушателя игрой противоположностей, что дает тому возможность, осознав эту игру, подняться с уровня логических противоречий на уровень *ноэсиса* [см.1, где затрагивается несколько иной ракурс темы].

Метафоры и противоположности

Начну с метафор. Во-первых, это андрогин, о котором говорит в своей речи Аристофан: единство противоположностей, которое боги разрезают пополам, убоявшись невиданной силы андрогинов и их попытки посягнуть на власть богов; они описаны как классические гюбристы, дерзко замахнувшиеся на принципы божественного мироздания [2, 189e–191d].

Вторая метафора — силен, с которым Алкивиад сравнивает и самого Сократа, и его речи [2, 215a–217a, 221d–222a]. Силен, как мы помним — воспитатель Диониса, дородный, веселый, вечно пьяный; ему, как и сатирам, с которыми тоже сравнивается Сократ, вполной мере присущ *гюбрис*. Но Алкивиад сравнивает Сократа не столько с ним, сколько с полыми фигурками силенов: раскрываешь его, а внутри находится *агальмата* — изваяния богов (ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν) [2, 215a6–b3]. Эти фигурки похожи на наши матрешки, но разница в том, что в них «внешнее» и «внутреннее» оказываются полными противоположностями: снаружи «безобразное», а внутри — «прекрасное». Алкивиад противопоставляет не только силенообразную внешность Сократа и его внутренние «сокровища», но и речи Сократа; они, говорит Алкивиад, таковы же, как он сам: снаружи похожи на «шкуру гюбриста сатира» [2, 221d7], а внутри в них присутствуют «изваяния богов» (ἀγάλματα θεῶν) [2, 215b3, 216e6, 222a4].

Как видим, силен и андрогин — метафоры воплощенного противоречия: андрогин совмещает противоположности, так сказать, на поверхности, а силен — объемно: его внешний вид — одно, внутреннее содержание — другое. Вот это оборотничество, связанное с иронией и притворством, и есть в «Пире» главный *гюбрис* Сократа — и, добавим, самого Платона. Но приглядимся внимательнее к тому, что находится у силен «внутри».

Алкивиад говорит, что под маской грубого силен в Сократе скрывается *целомудрие* (σωφροσύνη) [2, 216d7], то есть здесь явно противопоставляются *гюбрис* как «внешнее», *софросюнэ* как «внутреннее». Но они одновременно и объединены самой фигурой силен-Сократа. При этом его «внутреннее содержание» совсем не однозначно; после слов о *софросюнэ* Алкивиад так описывает «внутренние сокровища» Сократа: он не ценит ничего из того, что превозносит толпа, а «нас он тоже считает за **ничто** (ἡμᾶς οὐδὲν

εἶναι), всю жизнь притворяясь (εἰρωνεύόμενος) незнающим и насмехаясь над людьми» [2, 216d7-e5]. Эта знаменитая сократовская ирония гораздо ближе подходит отнюдь не к проявлениям *софросюнэ*, но совершенно явно к *гюбрису*: превознесение себя над людьми, насмешка, издёвка. Таким образом, *агальмата* — «внутренние сокровища» Сократа — тоже состоят из *гюбриса* и *софросюнэ*, т. е. представляют собой объединение противоположностей вроде своеобразного «внутреннего андрогина». Заметим, что так же, противоположным образом, характеризуются два коня в метафоре крылатой души-колесницы из диалога «Федр»: один целомудренный, другой — наглый похотливый гюбрист; однако оба они запряжены в целостную «колесницу-душу» [3, 253d6]. Таким образом, *внутреннее* само оказывается противоречиво устроенным целым.

Получается, что у нас есть два типа противоречия. Первое, выраженное метафорой силена, как бы *объемное*, имеющее глубину: снаружи одно, внутри другое. Второе, проявленное метафорой андрогина — как бы *плоскостное*: здесь противоположности совмещены на одной поверхности. Я полагаю, что эти метафоры — и силена, и андрогина, и, добавлю, крылатой колесницы — нужны Платону для того, чтобы показать некую *работу противоположностей*. Объединить каким-то образом противоположности или заставить их *обернуться* друг другом, не впадая при этом в софистические паралогизмы, — важнейшая философская задача Платона. В «Софисте» Чужеземец говорит об этом так: нам нужно, в подражание мечты детей, чтобы все и двигалось и покоилось [4, 249b5]. Это и есть философский *гюбрис* Платона — дерзкая попытка преодолеть «плоскостную» логику противоположностей: абсолютизация противоречий вела к торжеству жонглирующих ими софистов.

Оборотничество Эроса и Сократа: «прекрасное само по себе» как «ничто»

Как же Платон работает с противоположностями в «Пире»?

Во-первых, рассмотрим метафору андрогина. Я вполне согласна с интерпретацией этой метафоры в [5], где авторы предлагают видеть в ней образ платоновской диалектики: целое рассекается на противоположные части (процедура разделения, διαίρεσις), которые затем вновь сводятся к единству (συνάγωγα). Но эти противоположные процедуры нельзя рассматривать отдельно друг от друга в общем движении диалектики. Мы разделяем целое, потому что оно не может существовать для мышления в качестве «единого самого по себе» — мыслить его так же невозможно, как и «несущее»; этому посвящены прежде всего диалоги «Парменид» и «Софист». Однако и в качестве отдельных элементов, сами по себе, разделенные части существовать не могут — они должны образовать единое, но различное целое, в котором противоположности взаимодействуют по принципам диалектики [см. об этом: 6].

Однако деление целого андрогина пополам, а затем стремление половинок вновь обрести целостность — это не только метафора диалектического процесса, но и символическое изображение других разделений, обыгрываемых

в «Пире»: поэзия и философия (разговор Агафона с Сократом), два Эроты — «небесный» и «пошлый», трагедия и комедия (Агафон-Аристофан). «Пошлый» и «небесный» Эроты объединяются в фигуре Эрота-посредника, который всегда осуществляет связь людей и богов и вообще целого [2, 202d-2-3a]. Слияние трагедии и комедии реализуется самим устройством диалога: первая часть, кульминацией которой является речь Диотимы, несет на себе явный отпечаток мистерии; вторая часть — комедийное обыгрывание мистерии в сцене пьяного комоса и речи Алкивиада. Не случайно в финале диалога говорится, что один и тот же человек должен уметь написать и трагедию, и комедию [2, 223d]. В обеих частях важнейшую роль играет Сократ, только в первой части он проявляет себя как влюбленный, ἐραστής, объясняющий, что Эрот — это не объект любви, а само *стремление*; а во второй части Алкивиад представляет его как *объект* стремлений влюбленных юношей.

В связи с этим обратимся ко второй метафоре — силену, реализующей тему оборотничества Сократа. Как уже было сказано, Сократ в диалоге с Агафоном, опираясь на речи Диотимы, объясняет собеседникам, что Эрот — вовсе не *объект* любви, а само *стремление* к ней. Поэтому Эрот всегда двояк: он то процветает, то теряет всё, а потом вновь возрождается [2, 201a-204c]. Описание Эрота в мифе о его происхождении от олицетворенных противоположностей Пороса («способ», «средства») и Пении («нехватка», «лишенность») намекает на Сократа: «груб, неопрятен, не обут»; « всю жизнь занимается философией» [2, 203c-d]. Но это лишь одна ипостась Сократа: он же является на пир к Агафону, т. е. к *Благому*, неожиданно для всех приодетый, умытый и в сандалиях, а там его увенчивают венком — причем сам он говорит, что идет «прекрасный к прекрасному» [2, 174a]. Это напоминает, наоборот, объект — *прекрасное само по себе* как цель эротического стремления.

Таким образом, Сократ, как бы замещающий Эрота — что явно подчеркивается во второй части диалога, когда Алкивиад произносит хвалебную речь не Эроту, а Сократу — как бы объединяет противоположные стороны Эрота, причем именно как силен, обнаруживающий «красоту» под покровом внешней грубости. Это оборотничество заворачивает Алкивиада, который однажды увидел «божественные, золотые, прекрасные и удивительные» *агальмата* Сократа и был ими покорен [2, 216e], — но одновременно и пугает его, поскольку он не в силах ухватить Сократа как «целое».

В сцене соблазнения Алкивиад описывает себя с иронией, со стороны, откровенно заявляя, что считал свою красоту высшей наградой для верного поклонника и был уверен, что в обмен на физическую любовь он сможет получить мудрость Сократа: «уступив Сократу, я мог бы услышать от него все, что он знает» [2, 217a4-5]. И вот в кульминационной «сцене на ложе» Алкивиад предлагает Сократу «себя», искренне полагая, что это величайшая ценность. Сократ же с насмешкой замечает, что Алкивиад хочет приобрести «настоящую» красоту взамен «кажущейся» (ἀντί δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι), получить «странную», «непонятную красоту» (ἀμύχανόν κάλλος) в обмен на свою цветущую, но вполне обычную, красоту молодости. Сократ называет это попыткой «выменять медь на золото» и советует Алкивиаду: «приглядишься ко мне получше, чтобы от тебя не укрылось, что **я ничто**» (οὐδὲν ὄν) [2, 219a1-2].

Инверсия объекта и метода: диалог Платона как «ноэтическая матрешка»

Таким образом, желаемый Алкивиадом обмен невозможен: он хочет получить мудрость, а оказывается, что искомая *агальма* — не какая-то тайная красота в противоположность внешней грубости, и даже не сумма противоположностей; эта «непонятная красота» — вообще не предмет, не вещь, не знание, она такое же «ничто», как и «прекрасное само по себе», «не отягощенное никаким бранным вздором» [2, 211e3], которое «можно созерцать только тем, чем надлежит его созерцать» (ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν) [2, 212a3]. «Прекрасное само по себе» сходно с Сократом — оба «ничто», оба неуловимы в качестве «вещи», как и Эрот, который то един, то двойствен, то стремление, то объект.

Итак, Сократ — «ничто»; иными словами, раскрыв силена, мы снова обнаружим там двойственность, за которой нет ничего предметно-«сокровенного». Вот эта «ничтожность» и позволяет Сократу постоянно «оборачиваться», не отождествляясь ни с одной из противоположностей и вообще с чем-то определённым. В таком оборотничестве Алкивиад и обвиняет Сократа, в этом и видит его главный *гюбрис* — ведь Сократ неожиданно превращается из *поклонника* в *объект поклонения*, меняясь ролями не только с Алкивиадом, но и с другими юношами, попавшими в аналогичную ситуацию [2, 222a8-b4]. Отвергнутые Сократом юноши реализуют собой превращение Эрота-объекта в Эрота-стремление, то есть удивление и пострясение от непонятого поведения Сократа провоцируют вопрос: почему их красота не является высшим благом, как они привыкли считать, и что может быть настоящим благом — юноши догадываются, что им может обладать Сократ, но в чем оно заключается, не знают...

Это состояние *апории* заставляет обратиться на себя, причем посмотреть на себя не как на «объект» чужого взгляда, а как-то по-другому, тем самым *оборачивая* (μεταστρέφω) свою «способность видеть» — в «Государстве» это называется важнейшим для обращения к философии [7, 518d4-6]. Важнейшим смыслом такой инверсии является изменение оптики: рассматривать предмет исходя из рассмотрения собственного способа «схватывания». Можно предположить, что ведущее к «прекрасному самому по себе» постижение Эрота-объекта посредством Эрота-стремления — метафора *ноэсиса*, описанного в «Государстве»: прокладывая путь «самими идеями через них самих» (αὐτοῖς εἶδеси δι' αὐτῶν), восходить к беспредпосылочному началу [7, 510b6-9].

Такое восхождение к условному *οὐδὲν* посредством постоянной инверсии «объекта» и «метода» и есть, на наш взгляд, главный философский *гюбрис* Платона. Такой тип работы демонстрируется в «Софисте»: собеседники пытаются понять, что такое *сущее, движение, покой, тождественное, иное*, но оборачивают взгляд на собственную речь об этих предметах «здесь и сейчас» и замечают, что все искомое в полной мере уже присутствует в их беседе. Причем присутствует не просто в качестве нерелексивно используемых слов (если речь идет о т. н. «бытийных терминах»), а в качестве самих *условий рассуждения* о них же как объектах. Другими словами, *сущее, движение, покой, тождественное, иное* как *эйдосы* определяют сам ход и способы размышления о них же самих на уровне рассудка, *дианойи*.

Таким образом, *инвертирование объекта в метод* мы можем назвать одним из важнейших методологических приемов — и, я полагаю, можно сказать, открытий Платона.

Вернемся к устройству текста в качестве силена и андрогина. Эти метафоры нужны Платону, чтобы заострить параллелизм содержания и формы текста. Деление андрогина пополам, а затем стремление половинок вновь обрести целостность — это процедура дизезры, предполагающая возвращение противоположностей к единству. Это и символическое изображение других разделений, обыгрываемых в «Пире»: поэзия и философия, два Эрота — «небесный» и «пошлый», трагедия и комедия. Мы помним загадочные (вроде бы) слова Сократа в финале диалога, что один человек должен хорошо писать и трагедию и комедию. В «Пире» так и происходит: противопоставление противоположностей приводит к тому, что они объединяются, но не механически, а содержательно: одно как бы начинает «просвечивать» сквозь другое.

Таким образом, провоцирование к пониманию *метафор* как образного соответствия *логическим* построениям внутри текста и *структуре* текста как *целого и частей* — это и есть способ выведения мышления на уровень ноэтического; распознавание метафоры (буквально «перенесения») на всех уровнях текста и есть восприятие «эйдосов».

Итак, фигурка силена, как своего рода матрешки, — это метафора текста многоуровневого, но изоморфного. В полном соответствии с уровнями сущего, описанными в 6-й книге «Государства» [7, 509d-511e], текст предъясвляет нам: художественные образы; моральные рассуждения; ученые предписания (Эриксимах), а в итоге — то, что не обладает никакими свойствами: Сократа как *ничто* и *прекрасное само по себе*. Раскрыв последнюю матрешку, мы обнаружим там пустоту — и тогда лента Мебиуса должна вывернуться из *внутреннего во внешнее*, а мы — оказаться перед вопросом: что такое сама *фигура*, позволяющая держать *целое*? Есть ли в ней нечто главное, некие *агальмата*, ради которых стоит предпринимать усилия чтения и понимания? Или важнее осознать, что текст провоцирует нас обратиться к нашим собственным условиям и способам понимания?

ЛИТЕРАТУРА

1. Протопопова И. А. Ὑβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона // Σχολή. Философское антиковедение и классическая традиция. — 2015. — Том X, вып. 2. — С. 373–379.
2. Plato. Symposium // Platonis opera. Ed. J. Burnet. — Vol. 2. — Oxford: Clarendon Press, 1901.
3. Plato. Phaedrus // Platonis opera. Ed. J. Burnet. — Vol. 2. — Oxford: Clarendon Press, 1901.
4. Plato. Sophista // Platonis opera. Ed. J. Burnet. — Vol. 1. — Oxford: Clarendon Press, 1900.
5. Corrigan, K., Glazov-Corrigan E. Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the *Symposium*. — Pennsylvania: University Park, 2004.
6. Протопопова И. А. «Умопостигаемый атом» Платона // Вопросы философии. — 2014. — № 8. — С. 136–142.
7. Plato. Respublica // Platonis opera. Ed. J. Burnet. — Vol. 4. — Oxford: Clarendon Press, 1902.

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.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
Тел. 570-02-36
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2015. Том 16. Вып. 4

Подписано в печать 11.09.2015. Формат 70 × 100¹/₁₆. 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