

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

2016

volume 17

FOR THE HUMANITIES

issue 1

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2016
том 17
выпуск 1

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

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, В. А. Щученко

Редакционный совет

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2016. Том 17. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2016.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Shmonin

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

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

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, 2016
© Авторы выпуска, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

<i>Савинов Р. В.</i> Поздний аверроизм: институциональный базис философского дискурса	11
<i>Пронькин В. Н.</i> Имитация в философии образования Нового времени	20
<i>Битинайте Е. А.</i> Концепция общественного развития М. К. Ганди: опыт философской реконструкции	28
<i>Лорети А.</i> Тема молчания в философии Л. Витгенштейна	35
<i>Воротилин А. Г.</i> Тематизация феномена эстетической индивидуации субъекта в философии постмодерна: «Текучая современность» и «Общество спектакля»	41

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Ломоносов А. Г., Муравьёв А. Н.</i> Опыт самопознания русской философской мысли и перспектива ее дальнейшего развития (о книге А. А. Ермичёва «Имена и сюжеты русской философии». — СПб.: Наука, 2014. — 710 с.)	49
<i>Голубева А. А. Г. С.</i> Сковорода в русскоязычной историографии XIX века	63
<i>Щученко В. А.</i> Синтез «традиции» и «революции»: Г. П. Федотов в современном прочтении	70
<i>Мелих Ю. Б.</i> «Возвращение» и «взращение» нового человека. Новоградские поиски Ф. А. Степуна	76

Авдеева Л. Р. Музыка на грани бытия и небытия. А. Ф. Лосев87

Из архива русской мысли

Из газеты «Новая заря» (Сан-Франциско), 15 октября 1949 г.
Александр Казем-Бек. Путь Каина. «Священный национальный эгоизм» . . .96
Белоус В. Г., Лапицкий К. В. Н. А. Бердяев и церковный вопрос 1927 года103
Артём-Александров К. В. О Пятом и Шестом Международных
философских конгрессах114

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

С. С. Петряшин. Древнерусский Хор в функции громовержца118
Субботина О. В. Между анонимностью и индивидуальностью: проблема
авторства в европейском искусстве Средних веков128
Никулушкин К. В. Перевод Логоса Православия в латинский текст русского
просвещения (По торжественной речи Ломоносова
ко дню тезоименитства императрицы Елизаветы Петровны 1749)137
Хитрук Е. Б. Метафизика «сверхполового» в философии С. Н. Булгакова149
Самарина М. С. Пути развития зарубежной дантологии
в XIX–XX столетиях160
Прот. Игорь Аксенов. Экзистенциальные аспекты трансгуманизма166
Пилюгина Е. В. Общество постмодерна в парадигме
«нового средневековья»: концептуализация177
Сунайт Т. С. Ритуал как брешь в традиции современного секулярного
мышления190
Игумен Силуан (Туманов). К вопросу об исследовании знаменного распева
в советский период XX столетия197

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ**

Куксо К. А. От «голодной души» к «духовной ясности»: экзистенциально-
теологические аспекты опыта болезни в средневековой культуре205
Еремеева Н. В. Просвещение и пиетизм: к истории трансформации
нравственных требований протестантизма214
Симонов А. И. Феноменологическое восприятие иконы:
со-присутствие видимого и невидимого223
Мартысюк П. Г. Вечное возвращение как сакральный модус цикличности
в культуре232

БОГОСЛОВИЕ. ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- Коряковский А. А.* Преподобный Феодорит Кольский и его вклад в дело распространения «нестяжателей» на Русском Севере. К 445-летию со дня кончины преподобного Феодорита Кольского244
- Прот. Александр Паничкин.* Начало духовного образования в Петербурге в эпоху Петра I и его приемников. Административный состав Невской семинарии254
- Корякин С. С.* Становление традиционной протестантской теории искупления... .262
- Бакулин И. И.* Критика тридентской сакраментологии в трудах Э. Схиллебекса... .278

Письмо в редакцию

- О петербургских историках русской философии287

НАШИ ПОТЕРИ

- Юрий Иванович Ефимов288

CONTENTS

PHILOSOPHY: HISTORICAL AND ACTUAL THEMES

<i>Savinov R. V.</i> Late Averroism: institutional basis of philosophical discourse.	11
<i>Pronkin V. N.</i> Imitation in the educational philosophy of the Modern Age	20
<i>Bitinayte E. A.</i> The M. K. Gandhi's Conception of Social Development: Experience of Philosophical Reconstruction	28
<i>Loreti A.</i> Silence in Wittgenstein's philosophy	35
<i>Vorotilin A. G.</i> Thematization of the phenomenon of aesthetical self- individuation in postmodern philosophy: "liquid modernity" and the "Society of performance"	41

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Lomonosov A. G., Muravev A. N.</i> A self-knowledge experience of Russian philosophical thought and perspectives of its further development (on Ermichev's book "Names and subjects of Russian philosophy")	49
<i>Golubeva A. A.</i> Hryhorij Skovoroda in Russian historiography of the 19th century	63
<i>Schuchenko V. A.</i> The synthesis of «tradition» and «Revolution»: G. P. Fedotov in modern interpretation	70
<i>Melikh Yu. B.</i> The "Return" and "Nurtering" of the New Man. F. A. Stepun's Quest for Novy grad	76
<i>Avdeeva L. P.</i> Music on the verge of existence and nonexistence. A. F. Losev	87

Archives of Russian thought

<i>Aleksander Kazem-Bek</i> . Following Cain's path. "Sacred National Egoism"	96
<i>Belous V. G., Lapitskii K. V. N. A.</i> Berdyaev and the church question of 1927.	103
<i>Artem-Aleksandrov K. V.</i> About V and VI International philosophical congresses	114

HISTORY AND THEORY OF CULTURE

<i>Petryashin S. S.</i> Old Russian Hors as a thunder god	118
<i>Subbotina O. V.</i> Between Anonymity and Individuality: Problem of Authorship in European Art of the Middle Ages	128
<i>Nikulushkin K. V.</i> Translation of sacral word (Logos) of Orthodoxy into the Latin text of the Russian Enlightenment (According to the solemn speech of Lomonosov by day of the name's-day of the empress Elizabeth Petrovna 1749).	137
<i>Khitruk E. B.</i> Metaphysics of "over sex" in the philosophy of S.N. Bulgakov.	149
<i>Samarina M. S.</i> The development of foreign Dante's research in XIX and XX centuries . .160	
<i>Archpriest Igor Aksenov.</i> Existential aspects of transhumanism.	166
<i>Pilyugina E. V.</i> The postmodern society in the paradigm of the "new middle ages": conceptualization	177
<i>Sunait T. S.</i> Ritual as a breach in the tradition of modern secular thought	190

RELIGIOUS STUDIES. PHILOSOPHY OF RELIGION

<i>Kuxo K. A.</i> From «Hungry Soul» to «Spiritual Clearness»: Existent-theological Aspects of Illness's Experience in Medieval Culture	197
<i>Eremeeva N. V.</i> Enlightenment and Pietism: to matter of transforming of pietistic moral demands	206
<i>Simonov A. I.</i> Phenomenological perception of icon: co-presence of visible and invisible .215	
<i>Martysiuk P. G.</i> Eternal return as a sacred modus of cyclicity recurrence in the culture. . .224	

THEOLOGY. HISTORY OF CHURCH

<i>Koryakovsky A. A.</i> Venerable Theodoret of Kola and his contribution to the spreading of the Nonpossessors Movement on the Russian North. To the 445-th anniversary of the death of Venerable Theodoret of Kola	236
<i>Archpriest Alexander Panichkin.</i> Beginning of spiritual formation in Petersburg in the epoch of Peter I and his receivers. Administrative personnel of the Neva seminary	246
<i>Koryakin S. S.</i> Formation of the traditional protestant theory of the atonement	254
<i>Backulin I. I.</i> The critical issues on the Tridentine sacramentology by E. Schillebeeckx . .270	

Letter to the editor

About St. Petersburg Russian historians of philosophy 279

Our loss

YURIY IVANOVICH EFIMOV 280

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

УДК: 141.31

Р. В. Савинов^{*}

ПОЗДНИЙ АВЕРРОИЗМ: ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ БАЗИС ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА^{**}

В статье рассматривается проблема т. н. «позднего аверроизма», течения, связанного с доктриной арабского истолкователя Аристотеля — Аверроэса. После поражения аверроистов в 1277 г. и разгрома их группировки на факультете искусств Сорбонны представители этого течения утратили свое место в институциональной структуре средневекового интеллектуального сообщества. Однако аверроисты, опираясь на разнообразие наследия Аверроэса, смогли найти новую нишу, связанную уже не с теологией, как в Париже, а с медициной, как раз в разгар пандемии середины XIV в. Они заняли прочное место в мире позднесредневековой схоластики и в дальнейшем выступили против гуманистов, поставивших под сомнение аутентичность латинской схоластики. Падение аверроизма связано с разрывом, инициированным врачами-платониками, отказавшимися признавать авторитет Аверроэса, однако на закате своей эпохи аверроисты смогли выработать некоторые новые формы репрезентации философии, оказавшие влияние на мысль раннего Нового времени.

Ключевые слова: средневековье, раннее Новое время, аверроизм, платонизм, схоластика.

R. V. Savinov

Late Averroism: institutional basis of philosophical discourse

Article devote the problem of so-called «Late Averroism» associated with the doctrine of Averroes — Arab interpreter of Aristotle. After defeat Averroists in 1277 and ban of their group at the Faculty of Arts in Sorbonne, members of this movement have lost their place in the institutional structure of the medieval intellectual community. However, Averroists were able to find a new niche, relying on a variety of Averroes' heritage, related to medicine, just in the midst of a pandemic in the middle of the XIV cent. They are well positioned in the world of late medieval scholasticism, and later opposed the humanists have questioned

^{*} Родион Валентинович Савинов — кандидат философских наук, Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины; savrodion@yandex.ru

^{**} Статья подготовлена при поддержке РГНФ (грант № 13-06-00103а) в рамках проекта «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта».

the authenticity of the Latin scholastics. Fall of Averroism initiated by physicians-platonists, refused the authority of Averroes, but in the twilight of his era, they created some new forms of representation of the philosophy that influenced the Early Modern.

Keywords: Middle Age, Early Modern, Averroism, Platonism, Scholasticism.

Аверроизм представляет собой своеобразное интеллектуальное течение, которое возникло под влиянием открытия в XIII в. Аристотеля и его арабских и еврейских комментаторов и достигло известности в Сорбонне благодаря деятельности т. н. латинских аверроистов.

История раннего аверроизма освещена в российской литературе достаточно подробно [см. 1–3]. Из известного материала можно сделать вывод, что в Сорбонне аверроисты были наиболее радикальной частью движения, выступавшего против инкорпорации монашеских орденов в университетскую среду. Именно этим была вызвана и резкая ответная реакция, к которой, кроме доминиканцев (Альберт Великий, Фома Аквинат), вскоре подключились и францисканцы (Раймунд Луллий в парижский период).

Решение аверроистского кризиса — за исключением нескольких трагических событий (гибель Сигера, исчезновение Боэция Дакийского) — ограничилось тем, что представителям этого течения закрыли путь на теологический факультет, что резко снизило их статус и лишило их позицию всякого влияния в среде духовенства, образованного сословия по-преимуществу. Тем более они не могли конкурировать с представителями т. н. схоластического синтеза, которые переориентировали перипатетизм и ввели его в приемлемое с католической точки зрения русло.

На этом моменте историк средневековой философии традиционно останавливается [см. 4] — аверроизм исчезает с горизонта изложения, далее возникает разве что отдельные имена, вроде Пьетро Помпонацци или Джакомо Забареллы, и то в контексте их последующего влияния на развитие новоевропейского логицизма или материализма.

И это совершенно несправедливо, поскольку аверроизм продолжил существовать и после осуждений конца XIII в., более того — его представители смогли выдержать давление и занять довольно почетное место в образовательных и научных институтах схоластики, смогли взбудоражить несколько раз мир поздней схоластики и стимулировать новые подходы в философии, что оказало влияние и на новоевропейских мыслителей.

1. Исход

Поражение аверроистов — преподавателей факультета искусств — сделало их *persona non grata* во всех ориентированных на теологию университетах и школах, особенно в Париже, где к концу XIII в. монашествующие ордена начинают играть решающую роль в отборе кандидатов в богословы. Аверроисты, вероятно, были по преимуществу светскими магистрами и этого фильтра преодолеть не могли. Имя Аверроэса стало маркером, отделяющим своих от чужих.

Первую половину XIV в. можно считать темным периодом в истории аверроизма. Есть отдельные указания на поддержку, оказанную аверроистам князем Людовиком Баварским, противником Рима, приютившем у себя гонимого Оккама. Перелом в их судьбе намечается к середине XIV в. и совпадает с пандемией «черной смерти». Именно тогда аверроизм выходит на поверхность и быстро находит безопасную и адекватную своим притязаниям нишу.

Пандемия оспы и чумы, получившая название «черная смерть», во многом была следствием несовершенства средневековой схоластической медицины. Хотя Европе были известны некоторые труды как античных, так и арабских врачей, теория лечения была мало связана с практическими результатами. «Салернский кодекс здоровья» и *Tasuinum*, связанные с медициной Авиценны и необычайно авторитетные для XIII–XIV вв. общепризнанные руководства, показывают хотя и здравые, но самые примитивные представления о терапии, отсылая в конце концов к воле божьей. Даже диагностика почти всегда превращалась в акт предсказания, при котором учитывались вовсе не естественные факторы, не менее фантастичны были и связанные с нею алхимия и астрология. В результате распространение болезни показало полное бессилие медиков. Особенно велики были потери городского населения, в том числе и ученого сословия, которое главным образом в городах и жило. Скорее всего, жертвами именно этой эпидемии стали У. Оккам, Ж. Буридан, Р. Холкот, Ж. Миркур и многие другие, чья смерть приходится на 1340–1360-е гг.

Именно в этот момент аверроисты предложили альтернативу авиценовской медицине — лечебный компендий Аверроэса «Коллигет», не пользовавшийся до того популярностью из-за резкой полемики с Авиценой и опиравшийся на мало известного тогда Галена. Введение в оборот этого труда способствовало реабилитации аверроизма и распространению его влияния на один из высших факультетов. Аверроисты теперь концентрируются в Италии, в ориентированных на медицину университетах Салерно, Падуи и Неаполя, где иногда занимают ведущие позиции, и не только на факультете искусств. К этому же времени относится и резкое увеличение количества рукописей с латинскими переводами сочинений Аверроэса [3, с. 57]. Медики же обеспечили сторонникам Аверроэса, которые оставались преимущественно «артистами», приток учеников, которым прежде чем обращаться к медицине рекомендовалось изучить естественную философию сквозь призму перипатетических комментариев Аверроэса. В конце концов в болонском «*Universitas artes et medicinae*» уже во второй четверти XIV в. «Коллигет» был включен в обычные лекции третьего года, тогда как Авиценна изучался на первом году, а далее относился к классу экстраординарных авторов [9, р. 198–199].

Аверроистов этого периода вычислить сложнее всего — курсы и сочинения множества авторов погребены в допечатной эпохе. Наиболее известным из них стал тот, кто был переиздан в эпоху инкунабул — врач Петр д'Аббано, который в трактате «Решение противоречий между медициной и философией» (1303) принимает лишь философский авторитет Аверроэса, ибо еще не знает о «Коллигете». Зато Джакопо Донди в своем «Агрегаторе» (1356) уже выступает с позиций медицины Аверроэса. Любопытно, что важную роль в популяризации медицины Аверроэса сыграл Эгидий Римский своим

трактатом «О формировании человеческого тела», где широко приводит аргументы из «Коллигета».

Основной проблемой, с которой столкнулись аверроисты, вероятно, была проблема адаптации своих авторитетов и создание некой нормативной трактовки основных философских и естественнонаучных вопросов. Авторитет Аристотеля признавался всеми, но Аверроэс был объектом жестоких нападок. И если ортодоксальная орденская схоластика прилагала огромные усилия для того, чтобы *расслоить* труды Комментатора на совокупность «opiniones», которых можно было бы безопасно придерживаться, следуя трактовке того или иного орденского авторитета, аверроисты решились на противоположный шаг — *отождествить* Аристотеля и Аверроэса. Комментатор в точности следует за мыслью Философа и является его вернейшим толкователем, следовательно, он не может отклоняться от смысла сказанного — тексты Аверроэса и Аристотеля сливаются в одно нераздельное целое, их можно понимать только вместе.

Петр д'Аббано в упоминавшемся трактате впервые прямолинейно отождествил взгляды Аристотеля и Аверроэса. Это произвело впечатление: Аверроэс был принят медиками именно как наиболее фундаментальный и последовательный истолкователь Аристотеля, знание которого просто обязательно, а в перспективе перехода на медицинский факультет и необходимо.

Но это не решало проблемы противоречий с Авиценной. За решение данного вопроса спустя сто лет взялся Уго Бенци (1376–1439), прозванный «князем философов и физиков». От него — сиенского медика — впервые остались собственно философские сочинения, составлявшие, вероятно, курс, который он читал в Болонье и Ферраре. Он включает краткий компендиум по логике, ряд комментариев на *Parva Naturalia* Аристотеля и несколько диспутов по физике — этого достаточно, чтобы убедиться в прагматическом направлении курса философии при медицинском факультете. Кроме пояснений к Галену и Гиппократу, Бенци составил большой комментарий на некоторые части «Канона» Авиценны, в котором столь обильно ссылается на Аверроэса, опуская все их противоречия, что почти примиряет двух противников.

Вероятно, это немало укрепило статус Аверроэса и сделало факультет искусств достаточно престижным для медиков, поскольку обычное именование медицинских авторов в XV–XVI вв. — *artium et medicinae doctor*. Так как на факультете искусств степень доктора не присваивалась, остается предположить, что два отделения просто слились в один факультет, как это раньше произошло в Болонье (*Universitas artes et medicinae*), ввиду особого положения юридического факультета, для которого подготовка «артиста» была необязательна.

Вызов сложившейся системе представлений, с которой для многих отождествлялся аверроизм, бросил Петрарка, который обратил внимание на почти неизвестную «греческую мудрость» и, мало что о ней зная, представлял ее как полный антипод господствовавшей схоластики. Хотя Петрарка и не умел прочесть принадлежавшие ему греческие книги, его энтузиазм имел успех, и те, кто осознавал себя свободным от традиционных рамок, как, например, Боккаччо, решительно взялись за изучение греческого языка.

Появление большого числа греческих оригиналов античных авторов, переводческий энтузиазм М. Фичино и других знатоков греческого языка, а также отношение к Платону, Плотину, Проклу и Трисмегисту как к величинам, сравнимым или превосходящим Аристотеля, привело к переоценке его наследия. Также стали известны и античные комментаторы Аристотеля — Аммоний, Александр Афродизийский, Симплиций, Иоанн Филопон, переведенные на латынь, что поставило вопрос об авторитетности используемых до того латинских и арабских комментаторов. Схоластика должна была выдержать самое строгое испытание — испытание аутентичности.

Аверроисты не приняли участия в этом движении — они придерживались радикально-консервативной точки зрения: латинский перевод является единственным авторитетным источником для понимания Аристотеля. Аверроэс греческого не знал, значит, для понимания Аристотеля знание греческого по сути и не нужно. Курируемое аверроистами издание Юнтов вернулось к традиционной модели параллельного следования Аристотелево-аверроэсова текста, более того, были отчасти восстановлены, отчасти обновлены старые переводы с арабского и еврейского, долженствующие заменить отдельные издания оригинального Аристотеля и его греческих комментаторов.

Но то, что аверроисты заняли положение в стороне от бушевавших дискуссий о достоинстве перипатетизма, сыграло с ними злую шутку: удар по аверроизму пришелся с неожиданной стороны и был тем сокрушительнее, чем глубже затрагивал ту расстановку сил, в которой они нашли свое место.

2. Борьба за авторитет

Аверроисты не проявили энтузиазма, когда была открыта платоническая философия. Но платонизм стал настоящим событием для медиков: он не только ломал устоявшиеся, вновь начинающие быть сомнительными стереотипы, но и открывал совершенно новые перспективы: кроме введения в оборот ряда медицинских текстов, связанных с платоновской традицией, благодаря платоновской философии природы оказывалось возможным рассматривать человеческое тело не просто как физический объект, а как микрокосм, в котором отражаются закономерности мирового целого.

Метафизика и физика сливались в одну науку, и эта наука ставилась на службу медицине. Аристотель, Аверроэс и их верные истолкователи оказывались больше не нужны.

Первым осознал масштаб изменений французский врач Симфореян Шампье (1471–1538), изучивший труды и переводы Фичино и объявивший войну «арабам». Опираясь, согласно Шампье, следует на греческих авторов — Гиппократ, Галена и Платона. Но замысел Шампье шире — чтобы избавиться от господства аверроизма, он пытается вырвать у его сторонников категориальный аппарат, с помощью которого обобщается врачебное искусство. На пути к созданию «*medicina platonica*» С. Шампье заимствует у перипатетиков набор категорий, но сознательно дает им платонические определения, часто просто выписанные из книг Плотина. В конце концов он просто отмечает аверроизм

и схоластику как таковые. Если аверроисты утверждали, что они философы, ибо занимаются истолкованием Философа и его Комментатора, то Шампье, ссылаясь на один из трактатов Галена («О том, что наилучший врач есть также философ»), присвоил медицине статус философии, в результате чего особое положение аверроистов и их эксклюзивная роль в образовательном процессе просто лишились смысла.

У Шампье нашлось довольно много сторонников, особенно в Германии. Он последовательно опровергал и дезавуировал авторитет арабских перипатетиков, не находя в них ничего истинного. Даже осторожные замечания его сторонников, что успех лечения мало зависит от того, на каком языке записаны его методы, если они действенны, не поколебали его убежденности.

И Шампье победил. Вызванный потоком новой информации, ослаблением влияния аверроизма и падением авторитета «Коллигета», этот процесс обозначил и новый виток в развитии философии, поскольку значение Шампье вышло за пределы Франции — его влияние испытал Парацельс, и потенциал платонизма раскрылся в ятрохимии и немецкой мистике довольно неожиданным образом. Падение авторитета Аверроэса, впрочем, означало начало переоценки вообще всей древней медицины, сторонником которой все еще оставался Шампье: уже к середине XVI в. она потеряла ведущее значение, что стимулировало разработку экспериментальных методов исследования, благодаря которым медицина стала одним из источников новоевропейской рациональности.

Утрата влияния, с одной стороны, и осуждение, вынесенное на X Латеранском соборе (1512), — с другой, значительно подорвали позиции аверроистов, деятельность их была почти полностью ограничена университетами Павии и Салерно. Не было гуманиста, который бы не глумился над ними. Но представители этого течения не намерены были сдаваться. Задачи, которые перед ними встали, по своей фундаментальности были сравнимы с теми, что решали схоласты эпохи «золотого века». Хотя после решений собора стали обозначаться признаки новых репрессий, начало Реформации и религиозных конфликтов (1517) отвлекло внимание властей предрержащих от профессоров факультета искусств. Это дало аверроистам достаточную передышку, чтобы спустя 20–25 лет они вновь привлекли к себе внимание, бросив вызов своим оппонентам.

Перед ними стояли, в сущности, две основные задачи:

а) выработка формы репрезентации своей философской системы, которая бы не попадала под огонь филологической критики, что означало необходимость частичного отказа от употребления формы комментария и уменьшение значимости апелляции к авторитетным текстам;

б) демонстрация необходимости трактовок, выдвинутых аверроистами, для понимания смежных областей знания: фактически вызов отвернувшемуся от них медицинскому факультету.

Решение этих задач определило то направление, которое приняла деятельность поздних аверроистов, и энергичность, проявленную ими. В условиях жесткой конкуренции и недоопределенности статуса преподавателя факультета искусств времени восстановить свой престиж оставалось все меньше.

Задачу обобщения философского учения аверроизма, также призванного служить доказательством единомыслия Аристотеля и Аверроэса, решил авероист, неаполитанский медик Марко-Антонио Зимара (1470–1532). Его перу принадлежит трактат «Theoremata» (Рассуждения), который можно считать первым новоевропейским метафизическим трактатом — не комментарием, эпитомой или парафразой к Аристотелю или кому-либо еще, — обладающим относительно систематической формой. Так родился новый стиль философского письма:

не “суммы” и “сентенции”, но систематические трактаты по проблемам метафизики, этики, логики, натурфилософии стали формой выражения философской мысли... Можно утверждать, что корпус схоластических текстов,.. причудливо сочетавший в себе старое и новое, с точки зрения жанра, стиля и формы стал промежуточным звеном между двумя “типами философствования” — средневековым и новоевропейским [5, с. 101].

По словам самого Зимары, трактат был написан в 1523 г. в Неаполе и издан в 1531 г. Зимара работал над ним до конца жизни и в 1543 г. вышло второе, существенно дополненное издание трактата. Он имеет своеобразную форму, по которой и был назван автором «Размышлениями». Содержание трактата составляет учение Аристотеля–Аверроэса, которое сведено к 129 лаконичным тезисам, так или иначе обнаруживаемым в сочинениях этих авторов. Большую же часть трактата занимают рассуждения (лат. *disputationes*) Зимары об этих тезисах, в которых он старается установить точный смысл каждого суждения, отсылки к авторитетным текстам, а главное — доказывающие эти тезисы аргументы: ими он пытается подвести некий баланс.

Трактат Зимары имел большой успех, выдержал в XVI в. шесть изданий и стал одним из манифестов позднего аверроизма, с которым увлеченно спорили (однако, признавая его оригинальность) мыслители второй схоластики (Д. Мас, П. да Фонсека, Фр. Суарес).

Зимара основательно и, судя по всему, успешно решил тактические задачи, стоявшие перед аверроизмом: он сохранил единство и актуальность этого направления, успешно сочетая как традиционные, так и новаторские методы его репрезентации. Однако сущность аргументации Зимары по-прежнему сводилась к неоспоримости авторитета Аверроэса и в условиях его радикального отрицания не могла сыграть решающей роли в решении стратегической задачи, стоявшей перед аверроизмом, — восстановлении влияния на медицинский факультет.

А цель эта становилась заведомо неосуществимой: критика древней медицины, развернувшаяся вместе с выступлением Шампье, подорвала доверие не только к арабам, но и грекам. Соглашались принять авторитет Гиппократов как «основателя», но уже у Галена находили многочисленные ошибки и противоречия, не говоря уже о более поздних писателях.

Попытку переломить ситуацию в 1550–1560 гг., во время оживления дискуссии о природе логики, предпринял профессор искусств из Салерно авероист Иероним Бальдуино. Сведений о жизни этого человека почти нет, судя по всему, он выдвинулся в середине XVI в. в ходе антидетерминистской полемики, ставшей самым уязвимым местом доктрины авероистов после их

отказа от гипотезы о двойственности истины [8, р. 449–450]. Его рассуждения сочли интересными, и собрание его трудов было издано в 1562 г. в Венеции, в типографии Падуанского университета, где аверроисты еще сохраняли свой авторитет. Интересующее нас рассуждение И. Бальдуино, с одной стороны, весьма тонко связывает ключевые аспекты полемики против аверроистов, а с другой — дает на них такой ответ, который приводит к мысли о необходимости аверроизма.

В основе всякой науки лежит метод, в основе всякого метода — рациональная практика анализа, а описание рациональных практик анализа дает логика. Поэтому «логика — это наука наук и искусство искусств, содержащее в себе основы всякого исследовательского подхода» [7, fol. 1r]: это определение логики, данное еще Петром Испанцем и Буриданом, всегда сохраняло для схоластики — в том числе и для схоластической медицины — ключевое значение. Но медикам нужна не вся логика, а лишь подходящий к их целям раздел, какой — указал еще С. Шампье: учение о *категориях*, на основе которого можно было бы строить классификации и определения. Любое такое учение восходит в конечном счете к «Категориям» Аристотеля, следовательно, необходимо определить статус данного трактата.

«Категории» всеми признавались логическим текстом и трактовались в курсе диалектики как введение в основную проблематику «Органона». Бальдуино оспаривает этот тезис; он выдвигает вопрос: «*an liber Praedicamentorum sit pars Logices, an Metaphysices*» (является ли книга «Категории» частью логики или метафизики), и отвечает, что «Категории» — трактат *метафизический* и к логике, рассматриваемой как особая наука, отношения не имеет. Его аргументация очень проста:

— десять категорий, о которых говорится в книге Аристотеля, являются реальными свойствами сущего, поэтому не могут рассматриваться только как конструкции ума, а значит, не относятся к собственно логике;

— поэтому они не имеют того инструментального значения, которым обладают логические конструкции: категории скорее предмет познания, чем его орудия;

— да и сам Аристотель указывает на категории как на характеристики экстраментального сущего;

— а таковое является предметом метафизики, должно рассматриваться в курсе философии и, стало быть, подлежит толкованию на основе комментариев Аверроэса [6, fol. 205v–207r].

Попытка Бальдуино оказалась безуспешной — слишком далеко зашел процесс отчуждения медицинского факультета от аверроизма и форм схоластики, на повестке дня стоял вопрос о проверке сведений античных полигисторов, у которых заимствовал информацию и сам Аверроэс.

Дискуссия продолжения не имела — аверроисты вынуждены были принять сложившееся положение вещей, что отразилось в творчестве Дж. Забареллы, который — согласно исследованию Х. Миккелли [см. 10] — обосновал автономию сферы естественных наук и развил инструментальное понимание логики в систему своеобразного прагматизма. Он является последним пред-

ставителем сторонников Аристотеля–Аверроэса, с которым считались по обе стороны Альп.

На этом история аверроизма как фактора, влияющего на интеллектуальную атмосферу, завершается. Аверроисты оставались преподавателями в Падуе, служившей своеобразным заповедником, где можно было найти обломки прежних влиятельных течений мысли. Обычно «последним схоластом», вслед за Э. Ренаном [3, с. 228, 231], называют Чезаре Кремонини, прославленного своим страхом перед телескопом Галилея, и недооценивают значение Фортунно Личетти (1577–1657), последнего аверроиста в собственном смысле слова. В условиях полной дискредитации «арабской доктрины» он нашел для нее место в системе новых научных интересов: латинский аверроизм возвратился к своему началу, явившись обоснованием ноологии и учения о бессмертии чистого разума.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апполонов А. В. Латинский аверроизм XIII в. — М., 2004.
2. Быховский Б. Э. Сигер Брабантский. — М., 1979.
3. Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. — М., 2010.
4. Фишер К. История новой философии: Введение. Фрэнсис Бэкон. — М., 2003.
5. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: Вторая схоластика в Испании. — СПб., 2006.
6. Balduinus H. Expositio in libellum Porphyrii de quinque uocibus, etc. — Venetiis, 1562.
7. Buridan J. Summula de dialectica. — Parisiis, 1495.
8. Garin E. History of Italian philosophy / trans. G. Pinton. — Vol. 1. — Amsterdam; New York, 2008.
9. Medieval medicine: A Reader / ed. F. Wallis. — Toronto, 2010.
10. Mikkeli H. The Foundation of An Autonomous Natural Philosophy: Zabarella on the Classification of Arts and Sciences // Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotle Commentary Tradition / Eds. D. DiLiscia, E. Kessler and C. Methuen. — Aldershot, 1997. — P. 211–228.

*В. Н. Пронькин**

ИМИТАЦИЯ В ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В статье рассматривается отношение эпохи Просвещения к имитационным практикам, отличное от «классической модели», в которой предлагалось следовать образцу подражания. Традиция Просвещения опасается воспитательной ценности имитационных практик. Эти практики — предательство священной человеческой индивидуальности. В то же самое время представители Просвещения демонстрируют, в какой мере образцы человеческого совершенства могут играть положительную роль в воспитании. Они утверждают, что образцы совершенства, во-первых, могут служить напоминанием и объяснением человеческих идеалов; во-вторых, могут вдохновлять нас на наши собственные действия; в-третьих, открывать новые способы видения мира.

Ключевые слова: имитационные практики, имитация, философия образования, Средние века, Просвещение, Локк, Руссо, Кант, Эмерсон.

V. N. Pronkin

Imitation in the educational philosophy of the Modern Age

The article deals with the attitude of the Enlightenment to the imitation practices in contradiction of the “classic model” which proposed to follow the role model. Enlightenment tradition doubt educational value of imitation practices. These practices are a betrayal of the sacred human individuality. At the same time, representatives of the Enlightenment demonstrate the extent to which human perfection patterns can play a positive role in education. They argue that the patterns of perfection in the first place, can serve as a reminder and explanation of human ideals; secondly, can inspire us to our own actions; thirdly, to open up new ways of seeing the world.

Keywords: imitation practices, philosophy of education, Middle Ages, the Enlightenment, Locke, Rousseau, Kant, Emerson.

В Средние века главной движущей силой воспитания было харизматическое присутствие учителя, который провоцировал имитационные практики

* Виктор Николаевич Пронькин — аспирант Русской христианской гуманитарной академии; vpronkin@gmail.com

у обучающихся. С. Йегер доказывал, что в ранних средневековых педагогических схемах личная притягательность учителя ценилась очень высоко:

Физическое присутствие воспитанного человека обладает высокой педагогической ценностью; его самообладание и выправка, его поведение сами по себе образуют форму дискурса, умопостигаемую и доступную для обучения [6, с. 80].

Воспитанные люди в эту эпоху не пишут книги, но демонстрируют свою ученость в определенном образе жизни. Внешние телесные признаки проявляют внутреннюю гармонию, а добродетель может быть представлена тем, как человек ходит, разговаривает, как себя держит. Имитация этих внешних телесных действий рассматривается как способ обрести внутреннюю добродетель (и, что не менее важно, завоевать более высокое политическое и церковное положение).

Значение имитации в философии образования Средних веков демонстрируется тем, как авторы подчеркивают важность отбора хороших моделей. Автор «*Moralium dogma philosophorum*» доказывает, что мы обязаны «выбрать хорошего человека и удерживать его образ перед нашим умственным взором» [6, р. 79], выстраивать наше поведение в соответствии с этим образцом. В средневековых сочинениях мы видим многие элементы стандартной модели: изучение качества жизни модели, выбор модели, основанный на такого рода рассуждениях, и предложение имитировать того, кто был таким образом выбран.

Хотя акцент на воплощенном авторитете учителя уменьшился в позднем средневековье вместе с развитием схоластической образовательной парадигмы [4, с. 32 и далее], схоластических идеалов рационального исследования и систематических текстов, воспитательное значение имитации сохранилось, несмотря на то что на нее смотрели уже более критически. Джон Локк мог использовать стандартную модель в совершенно ином интеллектуальном климате Просвещения. В своей книге «Мысли о воспитании» Локк доказывает, что самый легкий способ научить детей манерам состоит в том,

чтобы показывать на наглядных примерах, как им следует поступать и чего они должны избегать. Если фиксировать их внимание на таких примерах из поступков знакомых им людей и сопровождать это отзывами о достоинстве или неприличии определенного поступка, это будет больше подталкивать либо удерживать их от подражания, чем какие бы то ни было обращенные к ним отвлеченные рассуждения [2, с. 474].

Как и многие другие, Локк предполагает, что воспитатели ставят перед юношами примеры превосходных действий, указывают на красоту этих действий и затем ожидают последующей имитации. Самый лучший тип совершенного образца, утверждает Локк, — это известные детям люди, т. е. это не мифические герои или древние короли, но те персоны, которые живут в известных детям обстоятельствах. Отметим, тем не менее, что Локк предлагает иной аспект стандартной модели. Он начинает с утверждения, что дети имитируют любое поведение, с которым они сталкиваются. На самом деле воспитатель не должен показывать ребенку те примеры, которым не следует подражать. Соот-

ветственно, в своих педагогических сочинениях Локк не говорит, что учитель должен призывать к имитации — такой призыв оказывается ненужным. Вместо призыва к имитации и указания на модель воспитатель тщательно отбирает то, что его ученик видит перед собой. Поскольку имитация осуществляется автоматически, то стадия обращения к стандартной модели, которая наступает после того, как представлен образец, сменяется фазой выбора, в которой воспитатель выбирает то, что ребенок видит перед собой. Центральная роль имитации остается, тем не менее, постоянной.

Но Локк в то же время боролся и с сомнениями относительно ценности имитации. Он пришел к выводу, что имитационные практики, не имеют никакого значения, если они не связаны с подлинными наклонностями индивидуального Я. Он писал в «Мыслях о воспитании», что

большую роль играет подражание другим, причем человек не разобрался, что, собственно, привлекательно в них и что является только особенностью характера. Но всякое притворство, откуда бы оно ни проистекало, всегда неприятно; ибо мы, естественно, ненавидим все поддельное и осуждаем тех, кто ничем лучшим не может себя зарекомендовать [2, с. 455].

Для Локка имитационное поведение может поверхностным образом маскировать дефект или заблуждение внутри подлинного Я; таким образом и наше Я становится подделкой. По этой причине Локк говорит, что имитация может существовать только в паре с определенной проницательностью, а именно со способностью видеть, «что благородно», а «что необычно» в образцах совершенства. Люди должны быть способны проникать внутрь образца совершенства и видеть тот признак, из которого проистекает действие, в таком случае подлинный внутренний признак имитатора будет соответствовать признаку модели.

Опасения, что имитация — это предательство подлинного Я, осторожно высказанные Локком, в более сильной форме слышатся у Ж.-Ж. Руссо. Для Локка имитация может быть плохой, если она является притворной, т. е. если качества внутреннего Я имитатора не соответствуют внутренним качествам модели. В своей книге «Эмиль» Руссо занимает более строгую позицию, утверждая, что для детей почти всякая имитация — это предательство собственного человеческого существования. Современное общество портит человека, а имитация представляет собой движение к этому обществу от естественного человека, который и образует собой собственно человеческую природу. Дети должны жить в соответствии со своей природой, а не в соответствии с действиями других людей. Избирая объекты имитации, нам всегда следует брать природу в качестве образца. Руссо полагает, что имитация у нас основывается на желании быть всегда отвлеченными от самих себя. Если педагог добивается успеха, то у ребенка не будет такого желания. Мы должны поэтому отбросить ту видимую пользу, которую имитация может породить.

Имитация образцов совершенства, согласно многим мыслителям Просвещения, делает людей чуждыми своей собственной природе. Для Локка опасность имитации заключается в возможности притворства; для Руссо опасность лежит в забвении собственной природы.

Уже по тому способу, как молодых людей заставляют читать историю, видно, что их преобразуют во всех, так сказать, действующих лиц, которых они там встречают, что из каждого стараются сделать и Цицерона, и Траяна, и Александра, каждого стараются лишить мужества на случай, если он вздумает углубляться в самого себя, и каждому внушить сожаление, что он тот-то, а не иной. Эта метода представляет известные выгоды, которых я не отрицаю; что же касается моего Эмиля, то, если, проводя эти параллели, он хоть раз захочет быть кем-нибудь иным, а не самим собою, тогда, будь этот иной хоть Сократом, хоть Катонем, все пропало; кто начинает чуждаться себя, тот не замедлит и совсем забыть себя [3, с. 243].

Обучение на примерах делает обучающихся неудовлетворенными самими собой, а это прямо противоречит воспитательным целям Руссо. Человеческое совершенство используется самим Руссо при воспитании Эмиля, но все герои, вначале представленные, затем лишаются ореола притягательности — сельских детей, Робинзона Крузо, спартанцев ожидает одна и та же участь. Руссо убеждает наставника Эмиля быть тому примером, но только в том случае, если сам наставник подражает юному, естественному Эмилю. Эмиль, имитируя наставника, на самом деле имитирует только самого себя. «Пусть Эмиль бегаёт по утрам босиком, во всякое время года, по комнате, по лестнице, по саду; вместо того чтобы бранить его, я стану ему подражать» [3, с. 139]. На самом деле наставник избирается только потому, что он олицетворяет собой будущее Эмиля. Руссо полагает, что такая и только такая разновидность имитации позволит избежать опасности забвения.

И. Кант отводит имитации центральное место в своей философии образования, но в конечном счете имитация оказывается предательством самого полного выражения рациональной природы человека. Верно, что для Канта обучение и есть не что иное, как имитация. Образцы совершенства важны для Канта по нескольким причинам: они усиливают способность суждения, предоставляют полезные метафоры, укрепляют надежду и вдохновение и служат напоминанием об идеалах. Что касается нравственного воспитания, то Кант говорит, что имитация важна для неразвитого человеческого существа, потому что она является первым определенным его воли принять те максимы, которые впоследствии он сделает своими собственными. Но у полностью разумного человеческого существа нравственные максимы должны быть автономными, т. е. должны устанавливаться им самим:

Что же касается силы примера (доброго или злого), который дается склонности для подражания или предостережения, то примеры, подаваемые нам другими, не утверждают никаких максим добродетели. В самом деле, максима добродетели заключается как раз в субъективной автономии практического разума каждого человека, стало быть, мотивом для нас должно служить не поведение других людей, а закон [1, с. 424].

Кант таким образом критикует модель имитации, в которой тот факт, что другие совершают определенное действие, является причиной действия. Образцы совершенства, в случаях, подобных этому, являются гетерономными силами, противопоставляемыми автономной воле. Для Канта совершать действие просто потому, что его совершает кто-то еще, означает насилие над свободным

человеческим разумом. Люди должны учиться нравственности не из опыта и не у других людей; скорее, наш собственный разум учит нас тому, что нам необходимо делать, и непосредственно руководит этим. Имитировать — значит противоречить той способности разума, которая делает нас теми, кто мы есть.

Но есть и другая причина, по которой Кант ставил под сомнение возможность обучения по образцам совершенства. В прямую противоположность Аристотелю Кант утверждает, что эти образцы должны оцениваться по общепринятыми нормам, которые не обнаруживаются посредством наблюдения и эмпирического исследования. Представлять кого-то в качестве образца совершенства — значит ставить телегу впереди лошади. Кант полагает, что каждый имеющийся образец совершенства должен сам быть вначале оценен моральными принципами, чтобы решить, подходит ли он для того, чтобы служить в качестве модели поведения: он никоим образом не может быть первичным источником понятия нравственности. Принципы всегда идут перед образцами, потому что для Канта принципы нам и говорят о том, какой образец является «хорошим».

В «Критике способности суждения» образцы человеческого совершенства обсуждаются в их связи с гениальностью. Кант полагает, что гений полностью противоположен духу имитации. Кант определяет работу гения как то, чего нельзя достичь, следуя правилам. Даже если ученый совершает великое открытие, это, с точки зрения Канта, еще не работа гения, особенно если ученый следует заранее установленным правилам научного метода. Для Канта именно революционный художник является подлинным гением, так как только художник создает творческие произведения, которые не являются простыми продуктами применения метода. Кант считает, что имитация представляет собой разновидность метода, состоящую в том, чтобы «делать то, что делает X, потому что X делает это», и поэтому являющуюся абсолютной противоположностью гению.

Возможно, среди мыслителей Просвещения самым суровым критиком имитационных практик был Р. У. Эмерсон. Его знаменитое эссе «Доверие к себе» может рассматриваться как широкая атака на имитацию во всех ее вариантах.

В эпоху развития бывают минуты, в которые индивидуум ясно сознает, что подражание есть не что иное, как самоубийство, а зависть — незнание; что он обязан поверить в себя и, по доставшимся ему способностям, вывести итог, чем он хуже и чем лучше других. Он должен заранее убедиться в том, что, несмотря на обилие благ, находящихся в природе, его насытит только тот колос, который произрастает на почве, ему свойственной, и который будет возвращен и пожат собственным его трудом [5, с. 62].

Он откликается на ощущения Руссо, что имитация представляет собой отчуждение от своего истинного Я, разрушающее интеллект:

Страсть к путешествиям есть признак глубокой порчи, закравшейся в наши умственные способности. Наш разум сбит с толку, образ же нашего воспитания еще более мечет его туда и сюда; оттого и ум гоняется у нас за тем и за другим, хотя тело поневоле сидит дома. Мы принимаемся тогда подражать отдаленному, чужеземному; по этим образцам пьем, едим, строим себе дома, перенимая вкусы,

мнения, дух народов иностранных, времен прошлых, с раболепством служанки, следящей глазами за госпожой [5, с. 80].

Имитация образцов является не только притворным действием и забвением своего истинного Я, но и самоубийством. Она убивает наше Я.

Но даже Эмерсон находит место образцам человеческого совершенства в своей поздней книге «Представители человечества». Наблюдение за великими представителями человечества помогает нам радоваться возможностям человеческой жизни.

Так, сидя у своего камина, мы обозреваем земные полюсы, тропики или что угодно. Эта почти вездесущность вознаграждает нас за пошлость обыденного быта. Когда нам выпадают частично такие божественные дни, что кажется, будто небо и земля сходятся и взаимно украшают друг друга, нам жаль исчерпать их за один раз: мы желали бы иметь тысячу голов и тысячу тел, чтобы в разных местах и на различный лад восхвалять их беспредельную красоту. Мечта ли это? Нет, мы воистину удесятерены, усотерены нашими ближними [5, с. 217–218].

Поскольку мы наблюдаем жизнь вокруг нас, мы обретаем великое чувство возможного масштаба человеческого существования. В связи с этим Эмерсон полагает, что величайшие представители человечества играют праздничную роль в человеческой жизни. Они изменяют нас к лучшему, но не потому, что мы имитируем их действия. Великие индивиды помогают нам лучше понять разнообразие человеческих поступков, и таким образом мы подходим к более верной оценке человеческого существования.

В дополнение к этому компенсаторному празднику возможностей Эмерсон доказывает, что образцы человеческого совершенства позволяют нам увидеть мир новыми глазами. Цель человеческого совершенства не в том, чтобы воспроизвести наблюдаемое действие; скорее, польза совершенства в том, что оно открывает нам новый способ видения. «Деятельность должна быть прилипчива. Сочувствие лучше всего способствует подняться ступенью выше. Беседа с человеком сильного ума, мы приобретаем навык видеть предметы в том же свете и во многих случаях предугадываем его мысли» [5, с. 218]. И окончательный вывод: «Великие люди очищают наше зрение от себялюбия и делают нас способными обсуждать других людей и их действия» [5, с. 223]. Когда мы наблюдаем, как люди живут своей жизнью, наше внимание переключается от людей к предметам, их окружающим. Когда мы больше внимания уделяем этим новым предметам, мы можем увидеть то, что видят другие. Образцы совершенства очищают наши перцептивные способности.

Мысль Эмерсона о положительной роли человеческого совершенства находит отклик и у других деятелей Просвещения. Как неоднократно указывал Руссо, образцы играют роль предоставленных ответов к сформулированным вопросам. О своих «представителях человечества» Эмерсон пишет:

Я не могу, например, даже выразить того, что мне хотелось бы знать; между тем я замечал, что есть люди, дающие своим характером и своими поступками ответы на то, о чем у меня не стало умения предложить и вопрос. Есть люди,

разрешающие такие вопросы, о каких не помышляет ни один их современник: они стоят одиноко. Иные поражают нас, как великолепные возможности; но, будучи не в состоянии управиться с собою или со своим временем, они не простирают руку помощи нашим потребностям и остаются игрушкой какого-то инстинкта, пускающего свои законы на ветер [5, с. 215].

Образцы человеческих жизней предоставляют нам ответы, но, возможно, более интересными являются вопросы, которые они перед нами ставят. Они могут открывать новые линии исследования, которые в иной ситуации были бы невозможны. Когда мы видим, что кто-то делает нечто необыкновенное, перед нами встают новые вопросы: что говорит о людях тот факт, что мы способны на такого рода достижения, на такого рода безумие, на такого рода зло?

Наконец, вместе с Кантом Эмерсон предполагает, что целью напominания о великих индивидах является не обретение информации о жизни других, но, скорее, обретение вдохновения. Образцы человеческого совершенства олицетворяют собой определение истины о мире; они воплощают идеи, включая и те нормативы, которые руководят человеческой жизнью. Тем не менее, они воплощают особые разновидности нормативных идей. Для Эмерсона Платон становится великой посредственностью, в Платоне люди видят свои собственные мечты и озарения, которые стали для них доступными и позволили им сделаться тем, кем они являются. Люди не желают стать Платоном; вместо этого Платон преобразует и воспламеняет их собственные мечты. Подобно этому чтение Шекспира должно приводить не к имитации его стиля, а к пониманию того Шекспира, который живет в нас самих. Людям следует не копировать Шекспира, но осознать, что мы также можем быть причастны к этой разновидности творческих достижений. Основание для существования великих людей и для распространения памяти о них как раз и состоит в том, что великие люди могут существовать. Великие люди вдохновляют нас совершать наши собственные великие поступки, но они не просят нас имитировать их.

Когда эпоха Просвещения заканчивается, мы видим, как Ф. Ницше повторяет многие идеи Эмерсона. Ницше осуждает то, что он называет «ленью» людей, когда те просто следуют привычным мнениям и убеждениям. Делать что-то потому что другой человек это делает, — значит становится частью гротескного человеческого «стада». Следовать за стадом — значит ставить легкую жизнь и удовольствия выше борьбы и великих свершений. В то же самое время сочинения Ницше демонстрируют поиск нового человеческого образца, не испорченного потусторонними иллюзиями и готового встретить лицом к лицу реальность без Бога. Ницше постоянно вращается вокруг людей с образцовыми способностями — Вагнера, Шопенгауэра, а затем и вымышленного Заратустры.

С самого начала вопрос Ницше был простым: где среди наших современников все мы — ученые и неученые — можем найти выдающихся людей, образцы нравственного совершенства, видимые воплощения всесозидательной нравственности текущего столетия? Этим образцам в некотором смысле необходимо подражать. Верно, что мы заимствуем наши образцы у них. Но это особый тип имитации; это имитация, которая предполагает, что мы становимся не похожими на модель, но теми, кто мы есть. Или, точнее, мы становимся похожими

на наши модели в том смысле, что мы становимся теми, кто мы есть, подобно тому, как и они стали теми, кто они есть. Образцы совершенства провоцируют созидательный процесс; они воспитывают в нас убеждение в необходимости формировать себя, творчески используют ресурсы исторической эпохи. Призыв образца совершенства стать теми, кто мы есть, представляет собой идеал человеческой жизни и побуждает к поиску, нацеленному на самопознание и самосозидание. Это имитация образца на весьма абстрактном уровне.

Традиция Просвещения опасается воспитательной ценности имитационных практик. Эти практики — предательство священной человеческой индивидуальности. В то же самое время представители Просвещения демонстрируют, в какой мере образцы человеческого совершенства могут играть положительную роль в воспитании. Они утверждают, что образцы совершенства, во-первых, могут служить напоминанием и объяснением человеческих идеалов; во-вторых, могут вдохновлять нас на наши собственные действия; в-третьих, открывать новые способы видения мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант. И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Сочинения: в 6 т. — Т. 4, ч. 2. — М.: Мысль, 1965.
2. Локк Дж. Мысли о воспитании // Локк Дж. Сочинения: в 3 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1988.
3. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: в 2 т. — Т. 1. — М.: Педагогика, 1981.
4. Шмонин Д. В. Схоластическая образовательная парадигма в контексте исторических форм трансляции знания: к постановке проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. — 2013. — Вып. 2. — С. 32–37.
5. Эмерсон Р. У. Нравственная философия. — М.: АСТ, 2001.
6. Jaeger C. S. The envy of angels: Cathedral schools and social ideals in Medieval Europe, 950–1200. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

КОНЦЕПЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ М. К. ГАНДИ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

В статье предложены результаты работы по реконструкции целостной картины представлений Мохандаса Карамчанда Ганди о развитии общества. В основе его концепции лежит идея нравственного совершенствования человека, которое должно повлечь за собой переустройство социальных отношений на этических началах и дальнейшее развитие всех сфер жизни общества. Главными субъектами этого процесса выступают сатьяграхи — наиболее развитые и социально активные личности. Они играют роль посредников между людьми, занимающими низкое и высокое социальное положение, и передают импульс развития инертному большинству. Цель общественного развития Ганди определяет многозначно. Как религиозный мыслитель и индуист он видит конечную цель прогресса во всеобщем духовном спасении — мокше. Однако как реалистически мыслящий человек он сомневается в возможности достижения конечной цели и обозначает на этом пути две промежуточные цели — создание «преимущественно ненасильственного общества» и достижение идеала справедливого социального устройства. Акцентируя внимание на одной из этих двух целей, он проявляет себя как политик или социальный философ.

Ключевые слова: М. К. Ганди, общественное развитие, «Хинд сварадж», сатьяграха, ненасилие, идеальное общество, сарвадайя.

E. A. Bitinayte

The M. K. Gandhi's Conception of Social Development: Experience of Philosophical Reconstruction

The results of reconstruction of Mohandas Karamchand Gandhi's social development conception are presented in the article. The foundation of his conception is idea on ethical improvement of person, which must lead to ethical reformation of social relationships and to development in all spheres of society. The most developed and social active persons (*satyagrahis*) are main subjects of the social development process. *Satyagrahis* play the role of moderators between low and high status persons in society and give impulse of development to inert masses. The goal of social development has a lot of definitions in Gandhi's conception. Being religious thinker and Hindu, he sees final goal of progress in general spiritual

* Елена Алексеевна Битинайте — аспирант Пензенского государственного университета; bihelenite@gmail.com

salvation (*moksha*). However, being realist thinker, he doubts that final goal is attainable and marks in this path two intermediate goals: formation of “predominantly nonviolent society” and achievement of just social order. When he dwells upon one of these two goals, he shows himself either politician or social philosopher.

Keywords: M. K. Gandhi, social development, “Hind Swaraj”, *satyagraha*, non-violence, ideal society, *sarvodaya*.

Традиционное общество Индии на протяжении веков трансформировалось медленно — этому способствовали кастовая организация и освящавшая ее социальная доктрина. Инертность общества, однако, не становилась препятствием для индивидуального развития, которое было представлено как процесс приближения к *мокше* (духовному освобождению) и связано в основном с аскетическими практиками.

Ситуация изменилась в колониальную эпоху. Модернизационные процессы привели к появлению нового социального слоя, представители которого заняли промежуточное положение между традиционными общественными силами и миром Запада. В начале XIX в. из этого слоя вышли представители новых интеллектуальных элит — современные западные мыслители [3, с. 142–146; 4, с. 35–52]. Их характеризует наличие европейского образования и знание европейских языков, знакомство с западной культурой и общение с ее представителями в сочетании с укорененностью в собственной традиции. Применяя теории и подходы, воспринятые из западной социальной мысли, они пытаются осмыслить историю и современное состояние Индии. В результате они видят современную им общественную ситуацию как проблемную [4, с. 209] и предлагают проекты должного развития родной страны. Их проекты синтетичны: мыслители пытаются творчески соотнести элементы двух культур — традиционной индийской и современной западной.

В числе современных западных мыслителей — Мохандас Карамчанд Ганди (1869–1948). Исследование его взглядов осложняется наличием в его текстах взаимоисключающих идей, многоплановостью его личности, а также тем, что философом в привычном смысле слова он не был, и потому не систематизировал свои идеи. Поэтому ключевым методом исследования воззрений Ганди на любую тему мы считаем философскую реконструкцию, сущность которой — в систематизации его взглядов с целью представления их в виде целостной концепции. Это предполагает: 1) внимание к историческому контексту, в котором действует Ганди (мы представляем его как наследника Индийского Ренессанса и современного западного мыслителя); 2) анализ его терминологического аппарата с целью различения идей по источникам происхождения (западные и восточные, традиционные и современные и др.); 3) учет многопланового характера его личности (высказывая ту или иную идею, он представал в определенной роли); 4) выявление идей, имплицитно присутствующих в его философии; 5) внимание к частотности высказывания тех или иных идей.

Наиболее полно свои взгляды на развитие общества Ганди изложил в работе «Хинд сварадж» (Индийское самоуправление, 1909), где предпринял критику общества модерна и наметил путь желаемого развития Индии.

В основе его критики — тезисы о нежелательности развития техники в ущерб развитию человека и о неэффективности переустройства внешних форм общественной организации без совершенствования моральных основ социальных отношений. Ганди различает два типа цивилизаций: «современную» (*modern civilization*), в которой стремление к техническому прогрессу происходит в ущерб общественной морали, и «истинную» (*true civilization*), основной чертой которой является намеренное сдерживание технического прогресса и перенесение акцента на нравственные ценности [6, vol. 10, p. 20–21, 37]. «Истинную цивилизацию» Ганди в основном ассоциирует с доколониальной Индией и регионами страны, слабо затронутыми модернизацией [6, vol. 10, p. 36, 38]. Однако в его текстах встречается указание на сходство образа жизни людей Востока и Запада в доиндустриальный период [6, vol. 9, p. 497], поэтому к сторонникам «истинной цивилизации» можно отнести и современных европейцев, не принявших технический прогресс. Должное направление развития любого общества мыслилось Ганди как отказ от «современной цивилизации» в пользу «истинной».

Мировоззрение Ганди формировалось под влиянием восточных и западных идей, что обусловило синтетический характер его концепции развития общества. Так, критерием развития служит распространение ценностей — традиционных индийских (*брахмачарьи* (самоограничения), *ахимсы* (ненасилия) и др.) и современных западных (свободы, справедливости, признания равного внутреннего достоинства всех людей и др.). Наиболее явно синтетический характер концепции Ганди выражен в ее проективной части, где намечен путь должного развития Индии. Поскольку понятие «истинная цивилизация» Ганди применял также к критически относившейся к модернизации части западного общества, в его проекте прослеживаются два компонента: *универсальный* (ядро проекта, применимое к любым обществам и сочетающее западные и восточные идеи) и *национальный* (предназначенный для Индии и сформированный в результате переосмысления социокультурных черт родного общества).

Значимую роль в представлениях Ганди о развитии общества играют его концепция *сатьяграхи* (санскр. «упорство в истине»), суть которой заключается в противостоянии внутренних сил нравственно развитой личности любой несправедливости, с которой ей приходится сталкиваться, и идеал *сатьяграха* (человека, практикующего сатьяграху) как сильной, совершенствующейся и социально активной личности.

Ядром представлений Ганди о развитии общества является идея нравственного совершенствования человека. Развитие индивидов, по мнению мыслителя, должно привести к переустройству социальных отношений в соответствии с этическими принципами, что в свою очередь должно повлечь за собой улучшения во всех сферах общества [7, p. 17]. Поэтому его подход к общественному развитию можно условно назвать *персонологическим*.

Однако большие массы людей остаются инертными в силу субъективных (отсутствие стремления к развитию) и объективных (отсутствие возможностей для развития) причин. Отсюда внимание Ганди к деятельности развитых и социально активных личностей и к решению социальных проблем. С деятельности сатьяграхов начинаются преобразования в обществе, они осознают

проблемность социального бытия, постоянно совершенствуются сами и передают импульс развития окружающим [6, vol. 13, p. 524]. Проблема отсутствия возможностей для развития особенно характерна для стран третьего мира.

Мы различаем в концепции общественного развития Ганди три этапа.

1. Подготовительный этап направлен на улучшение условий жизни незащищенных слоев общества. Осмысливая ситуацию индийского общества, Ганди различает проблемы, связанные с сохранением традиционных установлений, и проблемы, вызванные модернизацией и колониальной политикой Британии.

Причину проблем первого типа (гендерное и кастовое неравенство, детские браки и др.) Ганди усматривает в неверном отношении индийцев к своей традиции, в частности к текстам писания и предания, что сближает его с социальными реформаторами эпохи Индийского Возрождения. Он предостерегает от буквального следования традиционным предписаниям, т. к., во-первых, «*шастры* (тексты, излагающие правила в различных сферах. — Е. Б.) утверждают некоторые неизменные принципы, в то время как некоторые другие связаны с конкретным временем и местом и применимы только к этим обстоятельствам» [6, vol. 21, p. 70], во-вторых, в самих текстах могут содержаться дополнения и искажения. Особенно критически Ганди относится к текстам *смрити* (священного предания индуизма), вторичным по отношению к «ведийскому канону», считающемуся в традиционной индийской мысли боговдохновенным и неоспоримым. Дополнение текстов смрити позднейшими вставными эпизодами он считает причиной многих социальных проблем [6, vol. 14, p. 204].

Усугубление проблем бедности и безработицы Ганди связывал с модернизационными процессами — с упадком ремесел и сельского хозяйства, вызванным внедрением машинного производства; проблему коммунизма — с принципом британской колониальной политики «разделяй и властвуй» [6, vol. 25, p. 251; vol. 60, p. 462; vol. 72, p. 33]. Главная причина проблем второго типа — в забвении индийским обществом этических ценностей и в избрании вслед за Западом пути технического прогресса.

Комплекс мер, разработанный для Индии и направленный на решение социальных проблем, Ганди назвал *конструктивной программой*, а ее содержание изложил в одноименной брошюре (1941). Для смягчения социальных проблем необходимы совместные усилия людей высокого и низкого статуса. От первых Ганди требовал добровольного отказа от большей части своих привилегий и перераспределения материальных благ в пользу малоимущих (теория опеки). Представители социальных низов для улучшения своего положения должны изменить свое самосознание, отказаться от подчинения безнравственным законам и обрести экономическую самостоятельность посредством занятия ремеслами. Роль посредников между людьми с высоким и низким социальным статусом играют сатьяграхи, апеллируя к совести первых и внушая вторым чувство собственного достоинства. Улучшение условий жизни людей должно подготовить почву для индивидуального и социального развития, которое начинается со второго этапа.

2. Этап приобщения индивидов к нравственному совершенствованию, на котором происходит передача импульса развития от сатьяграхов к остально-

му обществу. В концепции Ганди мы различаем три основных средства приобщения к развитию инертного большинства: *подражание, образование и сатьяграха*. Любая кампания сатьяграхи предполагает две цели: *конкретную* и *общую*. Общая цель — это совершенствование сатьяграхи и — через взаимодействие с ним — его оппонента. Ганди пишет о сатьяграхе: «Это оружие, которое охватывает обоих: и того, кто владеет им, и того, против кого оно направлено» [6, vol. 16, p. 123]. Поэтому мы определяем сатьяграху как взаимно соотнесенное нравственное развитие двух вовлеченных в нее субъектов: *сатьяграха* и его *оппонента*. Нравственное совершенствование, сопряженное с уважительным отношением к Другому, практикуемое одной из сторон сатьяграхи, должно дать импульс нравственному развитию другой стороны. «Подчинение моральной силе не может не увеличить престиж и достоинство подчиняющегося» [6, vol. 15, p. 142], — заключает Ганди. Отношения двух субъектов при этом должны трансформироваться из противоборства в диалог.

3. Этап социального и общественного развития. Основным его содержанием становится переустройство социальных отношений в соответствии с этическими нормами и следующее за этим развитие во всех сферах общества. Нравственное совершенствование большого числа людей должно привести к положительным изменениям в отношениях между ними — к социальному развитию. Это означает отказ от разрешения конфликтов силовыми методами и переустройство взаимоотношений на началах сотрудничества. В «Конструктивной программе» имплицитно присутствует мысль о сотрудничестве как способе преодоления социальных проблем: сотрудничество между представителями различных религиозных общин должно привести к преодолению коммунизма, между мужчинами и женщинами — к улучшению гендерной ситуации индийского общества [6, vol. 75, p. 147–148, 155–156]. Социальное развитие в свою очередь должно повлечь за собой положительные изменения в остальных сферах жизни общества.

Ганди был сторонником теории прогресса и считал, что человечество постоянно развивается в направлении осуществления идеальной ненасильственной цивилизации. При этом изменяются не только внешние формы жизни людей, но улучшается сама их природа [5, p. 106]. Главным критерием прогресса Ганди считает возрастание ненасилия [6, vol. 72, p. 350–351].

Являясь индуистом, Ганди видел главную цель развития человека в достижении мокши [6, vol. 39, p. 3]. Перспектива всеобщего духовного спасения предстает в его концепции как конечная цель развития общества, а содержанием этого процесса является создание все более благоприятных внешних условий для духовного совершенствования индивидов.

Многоплановость мышления и личности Ганди обусловила сложность его представлений о перспективах развития общества. На пути к всеобщей мокше как конечной цели общество должно осуществить две промежуточные цели: ближайшую — создание «преимущественно ненасильственного общества» и отдаленную — достижение идеала справедливого социального устройства.

Наиболее часто в текстах Ганди встречаются конкретные рекомендации, направленные на решение социальных проблем, на достижение Индией независимости и создание «преимущественно ненасильственного общества»

[6, vol. 71, p. 226; 5, p. 291–292]. Акцентируя внимание на перспективах достижения этих целей, он предстает как реалистически мыслящий политик и общественный деятель.

Немало внимания Ганди уделяет описанию идеала справедливого общества, который он обозначает понятиями *идеальное состояние*, *сарводайя* (всеобщее благоденствие), *рамараджья* (царство Рамы), *дхармараджья* (царство *дхармы* — морали) и *сварадж* (самоуправление, независимость). Три последних термина Ганди рассматривал в качестве синонимов [6, vol. 27, p. 125; vol. 43, p. 112], что говорит о связи между его идеалом общественного развития и практическим участием в борьбе за политическую независимость Индии (сварадж). В создании образа идеального общества и в рассуждениях о перспективах его достижения Ганди предстает как социальный философ. Отметим, что сам он сомневался в возможности воплощения идеала и предлагал воспринимать его как ориентир для развития [6, vol. 85, p. 33]. Это позволяет отказаться от распространенного мнения об утопизме мыслителя [1; 2, с. 79–80] и рассматривать его философию как реалистическую. Отметим, что его реализм носит религиозный характер, что означает скептическое отношение к попыткам создания идеального общества на земле при одновременной вере в возможность достижения людьми высоких религиозных целей.

Наконец, допущения возможности всеобщего духовного спасения встречаются в его текстах крайне редко. Его рассуждения об этом не артикулированы ясно, что делает почти невозможной реконструкцию его сотериологических и эсхатологических взглядов. Отметим лишь, что чаще он высказывает мысль о невозможности достижения мокши при жизни (*видеха-мукти*) [5, p. 108; 6, vol. 37, p. 264]. Иную точку зрения он высказывает, к примеру, когда говорит о возможных перспективах всеобщего безбрачия: «Вы боитесь, что тогда настанет конец творения? Нет. Последним логическим результатом должно стать не угасание человеческого рода, но переход его на высший план» [6, vol. 25, p. 252]. Различная частотность высказывания двух идей дает основания предположить, что Ганди допускал возможность возникновения общества *дживан-муктов* (достигших духовного освобождения при жизни), но не определял это в качестве цели прогресса. В рассуждениях о перспективах всеобщего духовного спасения Ганди предстает как религиозный мыслитель.

Концепция общественного развития Ганди персоналистична. Однако субъектом этого процесса выступает не любой индивид, а сатьяграх как нравственно развитая личность. Сатьяграхи играют ключевую роль в приобщении к развитию инертного большинства, что возможно лишь при условии смягчения социальных проблем. Мысль о значимости улучшения внешних условий жизни людей для развития особенно актуальна для Индии, большая часть населения которой испытывала и продолжает испытывать трудности в доступе к образовательным и медицинским услугам и к необходимым для жизни материальным ресурсам.

Важную роль в формировании представлений Ганди о развитии общества, особенно проективных представлений, сыграло его участие в антиколониальной борьбе. То, что преимущественное внимание в концепции Ганди уделялось

опыту и перспективам развития Индии, обусловило наличие в его проекте универсального и национального компонентов. Первый компонент отражает его общие мировоззренческие, главным образом религиозные, взгляды. В него входят идеи о значительной роли для развития общества нравственного совершенствования индивидов и переустройства социальных отношений на этических началах. В национальном компоненте отразились характерные социокультурные черты индийского общества (отразившиеся в призывах к возрождению реформированной варновой системы, обращении к идеалу рамараджи и др.) и внимание Ганди к проблемам Индии, вызванное потребностями антиколониальной борьбы.

Синтетический характер концепции и многоплановость личности Ганди определили сложность его представлений о целях развития общества. Когда на первый план выходит национальный компонент, Ганди проявляет себя как политик и общественный деятель и акцентирует внимание на освобождении от колониальной зависимости и решении социальных проблем как ближайших целей развития Индии. А в рассуждениях о перспективах создания идеального общества и всеобщего духовного спасения, переносящих акцент на универсальный компонент проекта, Ганди предстает как социальный философ и религиозный мыслитель.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурмистров С. Л. Гандистский утопический проект: социально-философский анализ // Восток: Афро-азиатские общества: история и современность. — 2006. — № 4. — С. 55–69.
2. Комаров Э. Н., Литман А. Д. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. — М.: Наука, 1969.
3. Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX века. — М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1990.
4. Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008.
5. Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. — Ahmedabad: Navajivan Publishing Trust, 1962.
6. Gandhi Mahatma. The Collected Works: in 100 vols. — New Delhi: Government of India. The Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting, 1958–1994.
7. Roy R. Self and Society: A Study in Gandhian Thought. — New Delhi: Sage Publications, 1985.

*А. Лорети**

ТЕМА МОЛЧАНИЯ В ФИЛОСОФИИ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

Автор рассматривает понятие «молчание» в раннем и позднем творчестве Людвиг Витгенштейна. Тема молчания присутствует во всей философии Витгенштейна и используется как теоретический ответ на традиционные философские вопросы. В статье отмечается, что согласно «Логико-философскому трактату» любая попытка описать при помощи слов суть предложений приводит к бессмысленности; рассматриваются интерпретации таких исследователей, как Даймонд, Гич, Хакер, о том, следует ли считать все предложения «Логико-философский трактата» бессмысленными или нет. Автор приходит к выводу, что Витгенштейн в «Трактате» рассматривает молчание как единственный выход из невозможности выразить словами логическую форму языка, а в «Философских Исследованиях» как отказ от обсуждения философских вопросов при помощи слов.

Ключевые слова: Витгенштейн, «Логико-философский трактата», язык, молчание, философия.

A. Loreti

Silence in Wittgenstein's philosophy

The author analyses the concept of “silence” both in the early, and in the late period of Ludwig Wittgenstein's philosophical career. The author points out that the theme of silence is present in all of Wittgenstein's works and is used as a theoretical answer to philosophical questions. The author notes that, according to the theory of the «Tractatus logico-philosophicus» any attempt to describe in words the essence of the propositions leads to meaninglessness. The author discusses the interpretation of such researchers as a Diamond, Geach, Hacker about whether would be right to consider all « Tractatus logico-philosophicus »'s propositions meaningless or not. The author concludes that Wittgenstein in «Tractatus» regards silence as the only way out from the impossibility to express in words the logical form of the language, and in «Philosophical Investigations» silence is regarded as a refusal to discuss philosophical issues in words.

Keywords: Wittgenstein, «Tractatus logico-philosophicus», silence, language, philosophy.

* Анджело Лорети — аспирант кафедры философии языка и коммуникации философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; loreti_a@yahoo.it

Тема *подлинного молчания* в том или в ином виде присутствует во всех работах Витгенштейна. Как будет показано далее, такое *молчание* применяется Витгенштейном в качестве теоретического ответа на традиционные философские вопросы. В период обучения у Рассела, Витгенштейн был поражен тем, что высказывания типа «Петрарка любит Лауру» представляются как «xRy».

Витгенштейн разделял с Расселом, а также с Фреге и Карнапом идею о том, что ошибки традиционной метафизики связаны с злоупотреблением языком или с непониманием его внутренней структуры. Таким образом, задача философов заключается в анализе языка, чтобы выявить его настоящую суть. Рассел и Фреге, исходя из идеи об универсальном языке Лейбница, предполагали, что объективная структура мысли отражается в некоем логическом идеальном языке. Витгенштейн, хотя и признавал различие между обыденным и формальным языками, однако, в отличие от Рассела и Фреге, не отказывался от обыденного языка в пользу языка идеального. Анализ языка, согласно «Логико-философскому трактату», заключается не в сложной, технической операции, а в повседневном понимании любого предложения. Данный анализ, как пишет Малколм, осуществляется подсознательно, а задача философа — воспроизвести эту операцию средствами формальной логики [11, р. 105–106]. Стоит подчеркнуть, что говоря о «подсознательном», Малколм имеет в виду не психологические основания языка, а обыденность языковых процедур.

В предложении «Петрарка любит Лауру» имеется структура двухместного отношения, в которой «Петрарка» занимает одно место, а «Лаура» — другое. Уже Фреге [8] считал, что предложение состоит из двух частей, первая из которых обозначает объект, а другая — предикат. Однако, в отличие от Фреге, Витгенштейн полагает, что в высказывании «“Петрарка” занимает одно место, а “Лаура” — другое», собственно говоря, уже существует отклонение от нормального употребления языка, потому что такое пояснение не несет никакой информации о мире, который является «совокупностью фактов» и в котором, по общему мнению, Петрарка любил Лауру. В рассматриваемом случае речь идет не о факте мира, а о самом высказывании. Рассмотрим его внимательнее. В этом предложении, как было уже сказано, Петрарка занимает одно место, но это не совсем так. Правильнее было бы сказать, что термин или слово «Петрарка», т. е. некий знак или серия звуков, занимает одно место, а не сам человек. То же касается «Лауры». Эти кажущиеся незначительными символы играют важнейшую роль в языке. Витгенштейн был удивлен еще другой чертой языка. В высказывании «Лаура любит Петрарку» использованы такие же слова, что и в первом предложении, однако смысл настолько изменился, что любой читатель согласится с тем, что первое высказывание, по всей видимости, — истина, а второе — ложь. Однако оба высказывания состоят из одинаковых компонентов. Из подобных банальных предложений молодой Витгенштейн смог сделать серьезный вывод о характере как языка, так и мира. Мир состоит не из вещей, а из фактов [13, р. 25]. Действительно, невозможно описывать высказывание, лишь составляя перечень слов, из которых оно состоит. Подобного перечня недостаточно для описания мира. Значительно важнее отношения (пространственные в случае напи-

санного высказывания и временные в случае устного высказывания) между словами. Если поменять порядок слов, то и суть целого предложения изменится. Слова «Петрарка» и «Лаура» сами по себе являются набором звуков и графических знаков, однако они играют очень важную роль, потому что заменяют, обозначают конкретных людей.

Но каким образом термины могут представлять нечто иное? Витгенштейн считает, что объекты и знаки имеют общую логическую структуру [13, р. 30]. Знак «Петрарка» и знак «Лаура» — вещи, а не отношения или свойства. Но в этом предложении говорится об отношении (любовь) не между знаками, а между людьми. Но как может высказывание сообщать о каком-либо отношении? Здесь сразу возникает ответ: слово «любит» также заменяет нечто в мире, а именно — отношение любви. Ранний Витгенштейн считал такой ответ совершенно неправильным. Переменная не может заменять отношение. Отношение может заменять только отношение, и действительно, графическое отношение, которое наблюдается между знаками «Петрарка» и «Лаура», отсылает к отношению любви между Петраркой и Лаурой. Но о каком отношении идет речь в предложениях? Отношение заключается в том, что в первом высказывании эти слова находятся на одной строчке, они отделены словом «любит», и слово «Петрарка» находится по левую сторону от слова «Лаура», а слово «Лаура» — по правую сторону от слова «Петрарка»; во втором предложении все наоборот. В предложении «Петрарка любит Лауру» отношение знаков является графическим, а временное отношение представлено в устной речи. Понять великое чувство любви между Петраркой и Лаурой возможно при чтении банальных знаков и интерпретации их отношения.

Здесь скрывается таинственная сущность любого языка — вещи отсылают к вещам, отношения к отношениям. При этом можно добавить, что и свойства отсылают к свойствам. Например, в предложении «Петрарка — хорош», тот факт, что Петрарка хорош, выражается тем, что слово «Петрарка» находится по левую сторону от знака и слова «хорош». Однако то, что было сказано выше, согласно Витгенштейну, противоречит само себе. Когда люди говорят, что только некое отношение отсылает к другому отношению, в действительности они пытаются символизировать обычное и реальное отношение с помощью вещи, т. е. языкового выражения «некое отношение». В предложении «Петрарка любит Лауру» имеет место одно реальное отношение, но в выражении «имеет место одно отношение» слово «отношение» рассматривается как вещь, а не как отношение. Это происходит каждый раз, когда люди пытаются выражать словами сущность предложений.

Эти факты о языке не могут быть сказаны, а только показаны [13, р. 45]. Учитывая это, Витгенштейн приходит к выводу, что выход из такого положения только один — молчание. Гич [9] и Даймонд [7] справедливо отметили, что Витгенштейн развивает концепцию Фреге о том, что различие между объектом и функцией невыразимо в языке, а показывается тем, как действуют сами выражения, те, которые обозначают объекты (имена), и те, которые обозначают отношения (предикаты).

Данное молчание характеризуется ясным взглядом на предложения и на изображенные в них факты. Человек является свидетелем того факта, что

(и здесь опять присутствует противоречие) отношение отсылает к отношению, но при данном высказывании, как уже было сказано, человек сам себе противоречит. Остается констатировать этот факт в молчании. Такое молчание было названо *подлинным*, потому что оно должно быть не просто отсутствием звуков, но и внутренним молчанием, т. е. молчать приходится и нашему мышлению. Такое молчание — это чистое соощерзание. Стоит напомнить, что Карнап [6], в отличие от Витгенштейна, считал возможным описание языка объектов при помощи метаязыка.

Несмотря на то, что о форме предложений следует молчать, Витгенштейн на протяжении восьмидесяти страниц «Трактата» говорит о том, о чем говорить невозможно; это отмечал и Рассел, написавший в своем предисловии к «Трактату», что Витгенштейн сумел найти эффективные способы, чтобы говорить о том, о чем говорить невозможно.

Что вызывает недоумение, так это тот факт, что в конце концов г-н Витгенштейн прекрасно говорит о том, что не может быть сказано, таким образом намекая скептически настроенному читателю, что, возможно, в иерархии языков может быть какая-то лазейка или какой-то другой выход^{*} (What causes hesitation is the fact that, after all, Mr Wittgenstein manages to say a good deal about what cannot be said, thus suggesting to the sceptical reader that possibly there may be some loophole through a hierarchy of languages, or by some other exit) [13, p. 18].

Витгенштейн осознал эту проблему — в конце «Трактата» он пишет, что тем читателям, которые сумели понять «Трактат», его предложения будут казаться «бессмысленными». Многие исследователи обсуждали, следует ли считать все предложения «Трактата» бессмысленными или нет. По мнению Кору Даймонд, все предложения «Трактата» являются бессмысленными, соответственно, следует отказаться и от дихотомии «сказать/показать», важность роли которой признал сам Витгенштейн.

Главным моментом является теория о том, что может быть сказано с помощью предложения, т. е. с помощью языка, (и, получается что равно тому, что является мыслимым) и того, что не может быть сказано с помощью предложения, а лишь показано (Il punto centrale è la teoria di che cosa può essere detto mediante una proposizione — cioè mediante il linguaggio (e, il che finisce per essere lo stesso, che cosa può essere pensato) e che cosa non può essere detto mediante una proposizione, ma solo mostrato; il che, io credo, è poi il problema fondamentale della filosofia.) (Из письма Витгенштейна Расселу 19 августа 1919 г.) [12, p. 167].

Даймонд считает, что в «Трактате» отрицается идея о том, что существуют некие сферы реальности, которые не могут быть сказаны, а только показаны.

Когда Витгенштейн говорит, что мы не можем сказать 'существуют объекты', он не имеет в виду 'Конечно же, объекты существуют', только то, что они существуют, должно быть выражено другим способом (When Wittgenstein says that we cannot say there are objects, he does not mean 'there are', all right, only *that there are* has to get expressed another way) [7, p. 197–198].

* Здесь и далее перевод автора статьи.

Питер Хакер, критикуя Даймонд и Рамсея, задает вопрос: если по замыслу Витгенштейна «Трактат» содержит некую истину, то «как могут быть усвоены истины, которые даже невозможно помыслить?» (can one apprehend truths which one cannot even think? [10, p. 355]).

Обратим теперь внимание на философию позднего Витгенштейна. Сразу становится очевидным одно огромное отличие: согласно молодому Витгенштейну основной функцией языка является изображение (верное или неверное) фактов мира, а также передача информации (в строгом смысле) о мире. Мир рассматривается как совокупность казуальных фактов, и в языке факты описываются без субъективных оценок и беспристрастно. Однако согласно позднему Витгенштейну [1; 2] язык — не портрет или описание фактов, можно сказать, что язык как нечто единое не существует. То, что называют словом «язык», представляет собой неудачную маскировку действительности. Язык не бывает один и един. Имеется множество жизненных обычаев и практик, к которым относятся и те, которые можно было бы назвать *валютные практики*. Слова языка очень похожи на монеты и купюры и независимы от наших практик. Только условно некий кусок грязной бумаги приобретает более или менее высокую ценность для нас. Язык также следует рассматривать беспристрастно. В первую очередь есть мы, наши черты, наши характеры, наши воздействия и наши *монеты*. Наши монеты, т. е. наши слова, прекрасно выполняют свои жизненные функции независимо от грамматики, которая только затемняет разнообразие и сложность языка. Люди могут пользоваться общей грамматикой, но играть в разные *языковые игры*. Язык используется не только для изображения мира, но в первую очередь для жизни.

Отметив это отличие поздней философии Витгенштейна от ранней, стоит напомнить, что и в философии позднего Витгенштейна встречается тема *подлинного молчания*, которое заключается во мнении о том, что теоретический ответ на теоретические вопросы философии — чистое возвращение к практике. Данное возвращение, согласно Витгенштейну, будет молчаливым в том плане, что люди не будут обсуждать вопросы философии при помощи слов. Философские проблемы решаются путем строгого, подлинного, внутреннего молчания, которое в рамках философии позднего Витгенштейна отчасти совпадает и с хаотическими, шумными языковыми играми.

В заключение следует обратить внимание на то, что трактовка молчания как решения традиционных философских вопросов сближает Витгенштейна с другими философами XX в.: согласно Хайдеггеру зов бытия «не «говорит» ничего, что следовало бы обсуждать» [5, с. 280, см. подробнее: 3, с. 315–337], а согласно Батаю, «суверенность лежит в области тишины, но все дело-то в том, что тишина может удерживаться только языком, что для приобщения к ней нужно решиться на усилие и риск говора» [4, с. 9].

ЛИТЕРАТУРА

1. Витгенштейн Л. «Голубая книга» и «Коричневая книга» (сокращенный перевод) // Современная аналитическая философия. — Вып. 3. — М., 1991.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. — Ч. I. / пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева; сост., вступ. статья, примеч. М. С. Козловой. — М.: Гнозис, 1994.
3. Биbihин В. В. Витгенштейн: смена аспектов. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
4. Дорофеев Д. Ю. Саморастраты одной гетерогенной суверенности // Предельный Батай. — СПб., 2006. — С. 3–38.
5. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Биbihина. — М.: Ad Marginem, 1997.
6. Carnap R. Der logische Syntax der Sprache. — Wien, 1934.
7. Diamond C. Throwing away the ladder: how to read the «Tractatus» // The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind. — Cambridge, Mass.: Mit Press, 1991. — P. 179–203.
8. Frege G. Über Begriff und Gegenstand // Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie. — 16. — 1892.
9. Geach P. T. Saying and showing in Frege and Wittgenstein // Acta philosophica Fennica. — 28. — 1976.
10. Hacker P. M. S. Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein. — Bristol, 1997.
11. Malcolm N. Nothing Is Hidden. Wittgenstein's Criticism of His Early Thought. — Oxford: Blackwell, 1986.
12. Monk R. Wittgenstein, the Duty of Genius. — London: Jonathan Cape, 1990.
13. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus / Introduction by Bertrand Russell. — London, 1922.

ТЕМАТИЗАЦИЯ ФЕНОМЕНА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЦИИ СУБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНА: «ТЕКУЧАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ» И «ОБЩЕСТВО СПЕКТАКЛЯ»

Статья посвящена проблеме рецепции понятия эстетизации в актуальной философской традиции конца XX в. Многомерный процесс эстетизации субъективной реальности, в пределе понимаемый и как отображение, и как упорядочение элементов общественной жизни отдельным сознанием сквозь призму искусства, возрастающая автономия среды собственно эстетического, виртуализация действительности, стали предметом рассмотрения практически всех существующих направлений философской мысли, что обусловило также возникновение значительного количества схем идейно-терминологического постулирования его оснований. Аналитика структур индивидуальной чувственности, производимая с различных теоретико-методологических позиций (прагматизм, социологическая теория, литературная критика), объединенных метапарадигмальной близостью компаративным принципам актуальной научности, предоставляет возможность комплексного осмысления новейших трансформаций эстетического компонента субъективности, установления концептуальной преемственности в оценке наблюдаемых явлений.

Ключевые слова: постмодерн, эстетизация, субъективность, индивидуация, случайность, ирония, нарратив, дискурс, публичность.

A. G. Vorotilin

Thematization of the phenomenon of aesthetical self-individuation in postmodern philosophy: "Liquid modernity" and the "Society of performance"

The article discusses the problem of "aesthesis" notion's reception in actual philosophical tradition of the late XX century. The multidimensional process of aestheticization of subjective reality, which in general is understood both as a representation and constitution of elements of the social life by individual consciousness through the prism of art, increasing autonomy of purely aesthetical sphere, virtualization of reality, became the subject matter of almost all existing directions of philosophical thought, that also caused appearance of the great variety

* Александр Григорьевич Воротилин — аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

of ideological and terminological schemes of postulating its grounds. The analysis of individual sensibility structures, made from different theoretical and methodological positions (pragmatic, sociological theory, literary criticism) demonstrating metaparadigmatic propinquity to the comparative principles of modern science, enables comprehensive understanding of the latest transformation processes in the aesthetic component of subjectivity, establishing a conceptual continuity of the observed phenomena estimation.

Keywords: postmodern, aestheticization, subjectivity, individuation, contingency, irony, narrative, discourse, publicity.

Реконструкция теоретического взгляда на проблему субъективной индивидуации, в контексте современности приобретающая значительную актуальность с точки зрения различных методологических парадигм социогуманитарного осмысления последней, возможна лишь в сфере аналитики ее непосредственных предметно-фактологических проявлений, регистрацией и комплексным изучением которых, в частности, занята западная социологическая традиция, в наиболее отчетливом виде представленная именами Зигмунта Баумана и Ричарда Сеннета.

В работе «Текущая современность» (2000) Бауман, метафорически уподобляя корпус всех существующих общественных отношений сложносоставно-консолидированному физическому объекту, вводит понятие текучести как особого свойства происходящих социальных процессов, неспособных, однако, привести к образованию некоторых сколько-нибудь стабильных, «застывших в своих формах» результатов собственного развития. Динамика этих трансформаций весьма трудно поддается контролю. Как замечает Бауман, «удержание формы жидкостей требует большого внимания, постоянной бдительности и бесконечных усилий — и даже тогда успех этих усилий не гарантирован» [2, с. 14].

Тотальная неопределенность, характеризующая «ненаправленностью перемен» под воздействием множества разнородных факторов, свидетельствует о постепенной утрате человеком контроля над значительным числом социально значимых процессов, и закономерно возрастающее чувство личностной незащищенности перед лицом неподвластных ему изменений. Порожденное марксистами стремление к «плавлению твердых тел» минувшей социальной реальности и эмансипации экономических отношений, «восстание против норм», ориентация на отказ от достижения гипотетически перспективных целей ради получения немедленных результатов трансформировались во все большую самодостаточную замкнутость и усложненность процессов хозяйствования. Очевидная фрагментированность человеческого существования, несмотря на явную «индивидуализированность» социума, становится причиной уменьшающейся значимости «коммуникационных» начал его экзистенции. Именно в этом заключена основная причина дегуманизации современного общества, где субъективная «самость» становится все более ограниченной и дезориентированной. Это, в конечном счете, приводит к дезинтеграции как социального, так и индивидуального образа существования. Эпоха системы идентичностей как социальных «маркеров» оказывается завершенной. В условиях переноса акцентуации на проблематику личного бытия и распространения мультикультурной идеологии «искусство общественной жизни сузилось

до публичного показа частных дел и публичных признаний в частных чувствах (и чем более они интимные, тем лучше)» [2, с. 45].

Коллизия личного выбора, неизбежно предполагающая путь индивидуального разрешения общественных проблем, фундирует опыт «плюрального» функционирования отдельного субъекта в сфере экс-компетенции коллективных институтов, «социально-типический» характер возможных стратегий его поведения. Кризис старых моделей самопрезентации, вкупе с существенным разукрупнением сферы индивидуальной ответственности, свидетельствует о рождении нового типа социума — т. н. общества риска. Как отмечает Бауман,

в наши дни паттерны и конфигурации больше не заданы и тем более не самоочевидны; их слишком много, они сталкиваются друг с другом, и их предписания противоречат друг другу, так что все они в значительной мере лишены своей принуждающей, ограничивающей силы. Их характер изменился, и в соответствии с этим они реклассифицированы как пункты в списке индивидуальных задач. Вместо того, чтобы служить предпосылкой стиля поведения и задавать рамки для определения жизненного курса, они следуют ему (следуют из него), формируются и изменяются под воздействием его изгибов и поворотов. Силы сжижения переместились от системы к обществу, от политики к жизненным установкам — или опустились с макро- на микроуровень социального общежития [2, с. 14].

Каков же выход из сложившейся ситуации перманентного бессилия, где «семья становятся новым полем битв за самоутверждение, покинувшим сферу общественной жизни» [1, с. 33]? Бауман полагает единственным инструментом, способным противостоять внешним обстоятельствам, личную свободу, данную современному индивиду в несравненно большем объеме, чем когда-либо. Синтез идеологической нескованности и естественных геоэостатических устремлений общественной природы породил возможность весьма простой и эффективной коррекции экзистенциальных стратегий, своего рода методологических «запасных частей». Свобода, согласно Бауману, занимая примордиальное положение в иерархии социально-глобализирующих ценностей, понимается не как достояние или свойство отдельного субъекта, а, скорее, как общественное отношение, связывающее его с другими людьми и различными социальными институтами.

Социальные науки, рассматривающие свободу в качестве естественного и универсального состояния человека, как правило, сосредоточиваются на рассмотрении разнообразных феноменов ограничения свободы, которая, однако, есть результат вполне определенного социально-практического устройства, его конвенциональной организации, в этом отношении он историчен и подлежит критическому анализу с позиций позитивного моделирования существующей социальной реальности в мельчайших нюансах, не прибегающего к рассмотрению исключительно негативных тенденций ее развития.

Формируя, таким образом, собирательный когнитивный концепт аподиктического прототипа постсовременной личности, Бауман достаточно пессимистически оценивает существующий идейный потенциал передовой части мирового сообщества, т. н. свободной интеллигенции. Последняя, по его мнению, перестала быть выразителем всеобще-социальных настроений, своего

рода «совестью наций», замыкаясь исключительно на заботе о собственном существовании. Автор критически замечает,

что если образованный класс эпохи поздней модернити или постмодернити и сыграет роль органичных интеллектуалов, то лишь применительно к себе самому. То, что ярче всего отличает современный образ мышления образованных классов — это их обращенность к самим себе, острая озабоченность условиями собственной профессиональной деятельности и все чаще встречающееся нежелание связывать себя обязательствами по отношению к другим слоям общества; фактически [мы имеем дело] с почти полным их отказом от традиционной «синтезирующей» роли — с нежеланием видеть в остальной части общества нечто большее, чем совокупность индивидов, сочетаемое с тенденцией теоретически представлять их как субъектов, действующих скорее разрозненно, чем коллективно [1, с. 233].

Необходимо появление качественно иного типа агента социального действия, способного успешно действовать в условиях перманентного кризиса «культурных границ» как наиболее отчетливо явившейся закономерности духовного бытия, постепенно натурализуя эту «непригодную для жизни» парадигму трансгрессии социального развития.

Еще один представитель англоязычной социологической школы, Ричард Сеннет, в книге «Падение публичного человека» представляет альтернативный способ описания современного городского пространства как сосредоточения публичной жизни — области экзистенциального обнаружения индивида, где граница между приватным и публичным выражена наиболее отчетливо. Сеннет выделяет три подхода к компаративному анализу данных сфер. Первый он связывает с явлением греческого (и, впоследствии, римского) полиса как места получения публичного признания путем участия в различных дискуссиях, обсуждении общественно значимых интересов, включая отправление обязательных религиозных обрядов. Существующая определенная локализация некоторого вида деятельности, таким образом, предполагает как открытость, предоставляющую агенту настоящего действия право входа в обозначенную зону публичного пространства со своими собственными намерениями и раскрытия личной уникальности, так и присутствие некоторого внешнего, прямо политического контроля.

Это признание существования «на виду» единственно истинным и ответственное совпадение границ приватной и публичной сред закономерно порождали потребность в уединении, выразившуюся в формировании культа индивидуальных богов, трансцендентных наличной реальности. В настоящее время понимание области частных интересов претерпело значительные изменения, «мы ищем в приватном не принцип, но отражение того, чем являются наши души, что есть аутентичного в наших чувствах» [4, с. 5].

Образ урбанистического топоса с течением времени также претерпевает значительные изменения, к которым Сеннет обращается, рассматривая второй подход, трактующий публичность как не имеющую строгой пространственной привязки к городскому центру и потому менее «соматически-детерминированную». Публичность проявляется везде, где существует область свободного от принуждения диалога, ориентированного на утверждение конвенционального согласия.

Наконец, третий подход, особое внимание уделяющий поведению на публике, представлен именем американского социолога Ирвинга Гоффмана и самого Сеннета. Однако при кажущейся близости позиций «социальная драматургия» Гоффмана (представляющая субъективное взаимодействие «разными социальными ликами индивидов как бы между изображаемыми ими персонажами» [3, с. 19]), с точки зрения Сеннета, «являет собой не столько общую теорию социума, сколько главный симптом современной болезни» [4, с. 46], которую наблюдает исследователь, обозначающий все стадии ее развития (от описания латентного периода до предсказания ее исхода; здесь Сеннет приводит любопытные примеры из истории естественных наук, философии, архитектуры, литературы, моды, театра и т. п.).

В основе различия приватной и публичной сфер для Сеннета лежит обозначенный им концепт «притворства» как ориентированной на «аудиторию, состоящую из посторонних», своеобразной «манерности» поведения, излишней экспрессивности выражения чувств, присущей сфере театрального мастерства. Гоффман называет это «экспрессивной функцией», связанной с механизмом ролевого исполнения и стремлением управлять производимым на аудиторию впечатлением, деятельностью «на публику» и «для публики». Сеннет проводит разграничение между сферами приватного и публичного, обращаясь к метафорике «искусства поведения» как экспликации ролевой идентичности и ее правдоподобному же исполнению, т. е. через категорию качественного различия содержания некоторого акта. Как полагает Сеннет, проблема заключается в допущении обоснования такой «актерской» трактовки поведения людей разграничением «веры в условность» и «веры в личность».

Иными словами, разворачивающееся в пространстве социума «представление» фактически несомнительно в отсутствие уверенности в том, что «весь мир — театр». Таким образом, вера в условность происходящего оказывается самозамкнутой, основывающейся исключительно на предыдущем опыте «миросубъектного» взаимодействия. Однако на некотором этапе взаимоотношений данная связь прерывается и происходит смешение публичной и приватной жизни. Сущность этой трансформации лежит в ошибочной доверительности: «...люди очень лично относятся к общественным делам, распоряжаться которыми надлежащим образом можно лишь как безличными» [4, с. 12], поскольку феномен театральности дружествен публичной жизни и враждебен сфере интимно-личностного.

Диагноз, выносимый Сеннетом публичному человеку в современном обществе, — гипертрофия самости, или культ интимности. «Мы попытались сделать факт пребывания в приватном, наедине с самими собой, семьей и близкими друзьями, самоцелью» [4, с. 10], — констатирует исследователь. Он выделяет несколько симптомов, которые обнаруживаются, в частности, в «сегодняшнем политическом словоупотреблении», в «странном поведении» публичного человека, которое наблюдаемо с середины XIX в. в Париже, Лондоне, а затем и других столицах: молчание в публичных местах, уверенность в существовании права на некоторую межличностную границу, право побыть в одиночестве и др. Сеннет предлагает выяснить, где коренятся истоки такого рода девиаций, и отмечает их в разрушении публичного пространства

под воздействием индустриального капитализма и секуляризации, сформировавших новую — капиталистическую, светскую городскую культуру. Так, старый режим был разрушен, расколов идентичность публичного человека: осталась малочисленная группа «актеров», антиподом которой явилась новая идентичность — множество безмолвствующих «зрителей», остающихся в зрительном зале после непосредственного ухода актора со сцены разворачивания коммуникации. Как же трансформируется кодекс социальных отношений в обществе, живущем по законам приватной жизни? Сеннет выделяет две отличительные черты нового порядка общественных отношений: нарциссизм и образование особого типа сообществ. Под нарциссизмом Сеннет понимает особый способ существования, при котором наличная реальность становится важна для человека лишь в случае гипотетического «обещания» отражения его собственных интересов. Последнее, однако, не является проявлением эгоизма, напротив, нарциссизм достаточно отчетливо противоположен данному понятию, он парадоксальным образом сближен с концептом аскезы. В подобном случае каждое мгновение представляется не новым переживанием, а опытом, в котором человек ищет свое отражение, зеркало своей «самости», тем самым «обесценивая каждое конкретное взаимодействие», вследствие чего его непосредственный коммуникационный опыт становится непрерывным и пустым.

Самость в тексте выступает ближайшим синонимом личности:

Самость человека (person's self) стала основным бременем каждого, самопознание, вместо того чтобы быть средством познания мира, стало целью. Именно потому, что мы слишком поглощены собой, нам крайне сложно понять принцип приватного, отчетливо объяснить себе и другим, что такое наша личность (personalities) [4, с. 409].

Возникает сомнение в целесообразности самых механизмов человеческого общежития. Исследуя причины возникновения общих представлений о коллективной личности и коллективного самосознания углубившегося в приватную сферу субъекта, Сеннет отмечает явление психологической проекции. Боясь обнаружить мертвое публичное пространство, люди стремятся создать для себя иллюзию некоторой защищенности, открытости и искренности в общении при помощи воображения, конструируя единое публичное пространство, фактически нигде не сосредоточенное. Не рискуя прогнозировать шансы на возможное «излечение» общества, Сеннет, однако, оценивает городское пространство, этот «форум, где возможно общение и единение с другими людьми без необходимости сближения на личном уровне», «место конфликтов и интересов», как единственно пригодную для оздоровления современной цивилизации среду коллективного бытия.

Рассмотренный, таким образом, с точки зрения смысловой значимости в непосредственно творческом дискурсе феномен эстетической индивидуации представляется в значительной степени коннотационно-амбивалентным эмоционально-психологическим явлением, оценка которого собственным «акцептором» напрямую зависит от экзистенциально-аксиологических установок данного индивида, анализируя структуру которых, мы можем, в свою очередь, достаточно подробно, хотя и в предельно обобщенном (для данного

и подобного данному личностного типа) виде определить сущность явствующего одиночества. В поле литературной деятельности таким средством служит комплексный анализ нарративного пространства настоящего произведения, включающий как текстологическое исследование композиции, так и реконструкцию креативных мотиваций автора, характера социокультурных и общеэтических диспозиций, наконец, связей с уже ставшим творением. Но всякое стороннее умозаключение в определенной мере конечно, поему точность эссенциального определения индивидуально-бытийного статуса определяющим образом зависит от самоощущения «испытуемого» — важен не «образ выбираемой дороги», но то, «что внутри нас выбирает эту дорогу». Решающая роль в способе конституирования собственного бытия принадлежит его носителю; сообразно интросубъективным установкам он сознательно (и наиболее решительно) утверждает себя в окружающем мире. Пожалуй, единственный факт, очевидно фиксируемый посторонним, — (фактически исключительно «соматическое») одиночество наблюдаемого другого, истинные смыслы обособленности которого извне трудноуловимы. Заявленная к выполнению задача теоретической реконструкции настоящего феномена отчасти может считаться выполненной, отчасти же требует, несомненно, более глубокой аподиктической проработки. Причина недостаточной ясности предмета рассмотрения лежит как в многомерности самой природы последнего, так и в отсутствии специальных методических разработок данного вопроса.

Архитектоника сферы творческой экзистенции постсовременного человека в ее структурно-функциональном своеобразии до сих пор исследована сравнительно неглубоко, ее отдельные элементы, безусловно, попадают в поле зрения различных отраслей гуманитарного знания, но, пожалуй, ни в одном из направлений аподиктического поиска действие механизмов ее сущностно-идейной имплементации прообразов всякого перцепируемого объекта в контексте наличной действительности и актуального трансформирования последних не постулируется в качестве основной когнитивной проблемы, становясь лишь косвенным доказательством очевидности современных цивилизационных коллизий, необходимости прогрессивных методов изучения и преобразования более «практически ориентированных» областей человеческой жизнедеятельности (социология, политическая экономия и проч.). Однако именно область предельной творческой активности есть сама по себе важнейшая часть функционирования человеческого существа как целостного и завершенного носителя преобразовательного потенциала всего человечества на единицу его пресуществленности в конкретном индивидууме. Дальнейшее изучение поля индивидуально-культурного со-бытия следует свести к рассуждению о его подлинно философских основаниях, гармоническом развитии личностных способностей и их реализации на правах конвенциональной саморегуляции представителями свободного от общественных предрассудков нового типа интеллигенции. Вероятно, сейчас подобные утверждения могут представляться утопическими, однако все возрастающая степень детерминированности процессов общественной деятельности ростом общей научной осведомленности позволяет прогнозировать вполне возможное воплощение открывающихся перспектив в обозримом будущем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. Текущая современность / пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. — СПб.: Питер, 2008. — 240 с.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. — М.: Логос, 2005. — 390 с.
3. Сеннет Р. Падение публичного человека / пер. с англ. О. Исаевой, Е. Рудницкой, Вл. Софронова, К. Чухрукидзе. — М.: Логос, 2002. — 424 с.
4. Гоффман И. Представление себя другим в повседневной жизни / пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева. — М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. — 304 с.

УДК 1 (091)

А. Г. Ломоносов*, А. Н. Муравьев**.

ОПЫТ САМОПОЗНАНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ И ПЕРСПЕКТИВА ЕЕ ДАЛЬНЕЙШЕГО РАЗВИТИЯ (о книге А. А. Ермичёва «Имена и сюжеты русской философии». — СПб.: Наука, 2014. — 710 с.)

Статья посвящена обнаружению внутренней цели истории русской философии. В форме анализа содержания первых двух частей монографии А. А. Ермичёва дается развернутая критическая оценка способа мышления представителей русского духовного ренессанса. Кроме того, предметом исследования выступает краткий очерк русской философии, где автор монографии делает попытку определить соотношение европейской и русской философии и устанавливает национальные особенности отечественной философской мысли. На основании этого выясняется перспектива дальнейшего развития русской философии, состоящая в том, что ей предстоит стать основанием и результатом национального образования русского народа.

Ключевые слова: русская философия, национальное образование, А. А. Ермичёв.

A. G. Lomonosov, A. N. Muravev

A self-knowledge experience of Russian philosophical thought and perspectives of its further development (on Ermichev's book "Names and subjects of Russian philosophy")

The article is dedicated to the disclosure of the Russian philosophy inner goal. In the form of the analysis of the first two parts of the Ermichev's book the detailed critical assessment of Russian spiritual Renaissance way of thinking is given. Moreover, short essay on the Russian philosophy becomes the object of inquiry. Here the book's author tried to determine the relation of Russian philosophy to the European one and to define the national specificity of domestic philosophical thought. On this ground the perspective of the further development of Russian philosophy is clarified: it should become the basis and the result of Russian nation's education.

Keywords: Russian philosophy, national education, A. A. Ermichev.

* Александр Геннадиевич Ломоносов — кандидат философских наук, Санкт-Петербургский колледж строительной индустрии и городского хозяйства, alomonosov@list.ru.

** Андрей Николаевич Муравьев — кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, muravov@yandex.ru.

Известный петербургский исследователь истории русской философии Александр Александрович Ермичёв, много делающий для восстановления ее непрерывности, собрал под одной обложкой работы, написанные им с 1989 по 2013 гг., и предварил их новое издание ламентацией под очень личным названием «Моя бедная русская мысль...». В ней он сетует на «содержательную несвоевременность русской мысли современному миру» [9, с. 6], ибо, похоже, не верит, что его современник, увлеченный научно-техническими новинками, может вспылать интересом к тому, чем жила и мучилась эта мысль. Невольно приходит на ум известное вопрошание Чаадаева: «Во Франции на что нужна мысль? — Чтоб ее высказать. — В Англии? — Чтоб привести ее в исполнение. — В Германии? — Чтоб ее обдумать. — А у нас? — Ни на что! — И знаете ли почему?» [19, с. 171]. Последний вопрос заключает в себе проблему, которая не имеет решения, лежащего на поверхности. Она-то и подвигает читателя, встревоженного, подобно Ермичёву, слишком резвой «поступью прогрессивного человечества» [9, с. 8], на сотрудничество с автором и героями его книги.

Для того, кто ищет такое решение, ясно, что судьба русской мысли, претендовавшей на философское познание истины, была мучительна не столько из-за гонений со стороны властей предрержащих, сколько в силу той сверхзадачи, какой она сама мучила себя с 30-х гг. XIX в., ибо именно тогда началось ее истинное самоопределение. Конечно, русская мысль не виновата в том, что жадно набросившись на достигнутый классиками немецкого идеализма логический результат исторического развития философии, она пыталась сделать его своим, вдумываясь сначала только в их труды. Однако этот результат недоступен одному лишь страстному желанию обладать им, отчего в нашем отечестве он и был воспринят, прежде всего, как лишенная веры и любви схема. Именно поэтому начиная с П. Я. Чаадаева, первым стоящего в списке имен, о которых пишет Ермичёв, наши мыслители, по его замечанию, отстаивают «двуединство верующего разума или разумной веры» [9, с. 28]. Непременным условием бытия их мышления становится сознание того, что, исключив религию из сферы действия разума, мысль перестает мыслить сущее как таковое. Исследователь подчеркивает, что это двуединство нельзя формально определить как «религиозный рационализм» [9, с. 28], ибо для понимания его содержания мы должны возвыситься до согласия с религиозной (но не догматической, а именно разумной) верою. Такова, согласно верному взгляду автора книги, необходимая предпосылка постижения природы нашей философской мысли, к тому времени уже достигшей определенного отношения к себе самой и к абсолютному бытию. Характерно, что у Чаадаева это отношение еще не разделилось на два полюса — рациональный и религиозный, а представляло собою единство конечной формы самосознания и бесконечного содержания сознания.

Второй герой книги, В. Г. Белинский, принялся за развитие русской мысли в аспекте ее отношения с самой собой, увидев в человеческой личности самоцель, а не средство для «гегелевского Молоха» [9, с. 69]. Пусть мысль Белинского сосредоточена только на личности человека, однако мыслитель сознает, что человек живет в обществе себе подобных разумных существ и достичь своей высшей цели он может только через развитие того, что внутренне объединяет их всех, а именно литературы. Почему литературе и, шире, искусству Белинский

придает столь важное значение? Потому, что искусство есть для него «непосредственное созерцание истины или мышление в образах» [1, с. 67], с которого объективно начинается свой ход разумное самопознание, отчего красота как продукт искусства способна, по Белинскому, разрешать дисгармонию частных сознаний в гармонию общего сознания. «Дух особенности так силен у нас», — констатирует великий русский критик, но его радует то всеобщее национальное дело, которому он беззаветно служит и благодаря которому, по его убеждению, наш народ не исчезнет, ибо жива его душа, т. е. его литература, положившая «начало внутреннему сближению сословий <...> в обществе» [2, с. 34]. Вместе с тем Белинский не сомневается в недостаточности искусства для развития человека и, вопреки утверждениям В. Я. Брюсова и А. А. Блока об ограниченности его интереса «целями социальными и современными» [9, с. 98], признает великую роль религиозного воспитания духа. «Христианство, — говорит он, — нанесло решительный удар безусловному обожанию красоты как красоты», при этом сохранив ее «как элемент, подчиненный высшему началу» [3, с. 354]. Согласно Белинскому, истинной основой национального единства является дух самого народа, развитый до его абсолютности в искусстве, религии и философии. Именно «блаженству абсолютного знания» [3, с. 118] должна служить отечественная система воспитания и образования — вот к какому в высшей степени актуальному сегодня выводу подошел Белинский, бывший, по заключению Ермичёва, не революционным демократом и социалистом, а «просветителем и воспитателем общества в идеалах разума, добра и человечности» [9, с. 113].

Если Белинский содействовал восхождению русской мысли от индивидуальности к тотальности, то В. С. Соловьёв, следующий за ним в черед именов, занимающих автора книги, развивал ее в противоположном аспекте. Из единого отношения конечной формы самосознания и бесконечного предмета сознания он выделил «веру отцов» [9, с. 118]. Ермичёв относит Соловьёва к «религиозным западникам», поскольку тот в своей приверженности современному ему науке был против славянофильствующих «создателей ретроспективных утопий» [9, с. 119]. Заметим, однако, что разум, по Соловьёву, «живет и питается только материалом, который он получает из опыта и веры» [13, с. 125], не усваивая при этом их содержания, а отрицая лишь его случайные элементы. Соловьёв заявляет:

Разум может отрицать известное вероучение или религию, но он не может отрицать религию как таковую, так же как он, отрицая случайные элементы нашего опыта, не может отрицать самого опыта в его существенном содержании, — что было бы убийственно для самого разума, так как он тогда сам лишился бы всякого содержания и остался бы при своей отвлеченной пустоте [13, с. 114].

Такой разум еще не вполне разумен, так как он не в состоянии снять, т. е. свободно сохранить в себе самом, отрицая это необходимое отрицание случайного, истинное содержание опыта и религии. Продолжая характеристику мыслителя, данную Ермичёвым, скажем, что из-за такой трактовки разумности в мышлении Соловьёва начинают прокладывать себе дорогу утопии иного, так сказать, перспективного плана. Именно эта тенденция его мысли вдохновила религиозную философию русского духовного ренессанса. Соловьёв, приняв

разум за «пустую форму <...>, без всякой материи и содержания» [13, с. 126], надолго предопределил отношение к нему отечественных мыслителей. Не важно, к какому предмету относится эта пустая форма мысли — к метафизическому или к эмпирическому. Если познание состоит в наполнении «формы содержанием», которое, даже представляясь абсолютным, остается для нее внешним [20, с. 181], если разум «не может обойтись без трансцендентных допущений» [11, с. 89], если «знание питается тем, что дает вера» [6, с. 48], то ясно, что во всех этих недоразумениях, по выражению Достоевского (который в «Дневнике писателя» назвал философские разногласия славянофилов и западников «великим недоразумением», тут же добавив, что это недоразумение есть «исторически необходимое» [8, с. 536]), мышление тех, кто философствовал в России в духе Соловьёва, утверждало лишь собственную ограниченность. Сознание этой ограниченности, конечно, побуждало их мысль к действительному разуму, но вывести ее за пределы рассудка еще не могло.

Бесспорно, что к началу XX столетия русские мыслители выучились блестяще использовать философскую терминологию Канта, отчего даже стало казаться, будто в «технике современного философствования», по определению Степуна [17, с. 88–89], они превзошли кантовский способ мышления. В более поздней работе Степун дает понять, что представляет собой эта техника, общая у русских мыслителей с их немецкими современниками: она

покорно отдает функцию первичного постижения, первичного обретения абсолютного тому конкретному научному, художественному, нравственному и религиозному творчеству, в котором еще Гёте прозревал начало всех начал: «*Am Anfang war die Tat*». Роль же философа она сводит прежде всего к роли внимательного созерцателя всех свершённых и всё далее и далее свершаемых человечеством деяний духа <...>. В этом стремлении стеснить организм философии с одной стороны иррациональным началом эмпирически данного, а с другой — рациональным началом трансцендентально-оформляющего <...> одинаково сошлись как Виндельбанд, Риккерт и Ласк, так и Гуссерль, Коген и Наторп [15, с. 141–142].

Но вот досада — досада, разумеется, для тех, кто разделяет иллюзию, что с Кантом наши философы уже теоретически справились: у родоначальника классического немецкого идеализма начисто отсутствуют те проблемы, о которых разгорелся спор между «правоверным кантианцем», противником метафизики А. И. Введенским и интуитивистом и спиритуалистом Н. О. Лосским» [9, с. 175]. Например, вопрос о «возможности познания “чужого Я”» [9, с. 177] никогда не вставал перед Кантом, а тем более — перед стоящими на его плечах Фихте, Шеллингом и Гегелем. На наш взгляд, это свидетельствует о том, что русской мысли еще предстояло пройти те этапы философского созревания, которые прошла мысль немецких классиков философии. Кроме того, приходится признать, что, невзирая на остроту полемики, вспыхнувшей между двумя группами русских мыслителей (одной, собравшейся в журнале «Логос», где сотрудничали С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко и П. Б. Струве, к которой, как указывает Ермичёв [см.: 9, с. 552], примыкали Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк, Н. О. Лосский и И. А. Ильин, и другой, сплоченной книгоиздательством «Путь», в работе которого принимали участие Н. А. Бердяев,

С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский, В. В. Зеньковский, М. О. Гершензон и Л. М. Лопатин), по способу мышления эти группы друг от друга не отличались. Единый для них образ мысли представлял собой субъективное умение разделять противоположные определения данных в опыте духа явлений и сочетать эти выделенные рассудком абстракции в искусственные конструкции, отчего названных метафизиков можно считать к тому же и лириками. Следует также сказать, что конструируемые таким образом картины мира и человека только выглядели самобытно, ибо действительно нетленные шедевры создавались представителями нашего народа прежде всего в области настоящего искусства — художественной литературы и музыки, так как в них русский дух в классической форме уже сделал своим абсолютное содержание. Мыслители Серебряного века пытались вновь проделать то же самое аналогичным, но не классическим способом — посредством символов, которыми они обозначали бесконечный предмет. Степун пронизательно заметил:

Между прочим, надо бы задаться вопросом, принадлежат ли метафизические понятия, используемые такими философами, как Бердяев, исключительно сфере логики, или же надо считать их символами, которые просто перенесены на территорию логики [16, с. 32].

То, что Степун назвал лирико-метафизические понятия своих бывших оппонентов не мыслями, а лишь символами мысли, важно для уяснения характера не только религиозного философствования в нашем отечестве той поры. Кстати, М. А. Лифшиц, представлявший марксизм-ленинизм, который равно критически относился ко всем борющимся друг с другом за Логос мыслителям, в оценке образа мысли Бердяева вполне согласен со Степуном: «Мысли, развитые этим изящным поклонником Средневековья, это даже не мысли, а, скорее, умные или умственные позы» [10, с. 8].

Именно на почве рассудочного способа мышления представители русского духовного ренессанса дружно впадали в дуализм мышления и бытия. По-разному сочетая в своих искусственных конструкциях рациональное и иррациональное, кажущееся им сверхрациональным, они пытались создать из них «целостную философскую систему, которая, — утверждает С. Л. Франк, — всегда есть (независимо от того или иного содержания своих идей) религиозная философия» [18, с. 14]. По убеждению С. Н. Булгакова, «всякая философия есть философия откровения — откровения Божества в мире <...>; автономная, чистая философия или невозможна, или же роковым образом обречена на апорию, приводит к трагедии безысходности» [7, с. 103]. Бердяев полагает, что причиной иллюзии возможности чистой философии было то обстоятельство, что «развитие германского идеализма после Канта у Фихте, Шеллинга, Гегеля <...> шло в ложном направлении, в направлении монизма, устранения вещи в себе» [5, с. 389], а русская мысль Серебряного века, стало быть, вернулась на верный путь кантовского дуализма, признания непознаваемости единой сущности всего сущего. Дуализм этот сказался и в том, что все ее представители, а не только Бердяев, застыли в состоянии лишь отчасти вменяемой «свободы духа человека, его сознания и самосознания» [9, с. 243]. В силу такой свободы личность способна не только действовать, творя добро и зло, но и отдавать себе

некоторый отчет в содеянном. Добро может мниться кому-то (поскольку для нас важен единый характер этой ступени истории русской мысли, мы намеренно опускаем имена мыслителей, о которых идет речь в книге Ермичёва) в образе «Света с Востока» [9, с. 263], отчего необходимо «раскрыть Западу безмерные сокровища восточного умозрения» [9, с. 311], а кому-то эти сокровища даром не нужны: «Мы по-прежнему, желая быть философами, должны быть прежде всего западниками» [9, с. 311], ибо «философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время — преимущественно немецкая» [9, с. 343]. Для кого-то мир есть «развертывание творческих сил Бога» [9, с. 339], а для кого-то, наоборот, первоначально является «мысль антропологически обусловленная» [9, с. 382]. В итоге такого абстрактно-рассудочного сознания, которое еще не возвысилось до зрелой конкретности разума, включающей в себя рассудок, но не сводящейся к нему, у философствующего на русской почве возникает представление, что человек «глубже и выше разумности», что он — «носитель “жизненного начала целостного и конкретного синтетизма”» [9, с. 412], что только на пути недоступной рациональному познанию «*религиозной* свободы» он может преодолеть раздвоенность как в себе, так и в социуме [9, с. 420]. Поэтому, хотя монистическую проблему «всемирного общечеловеческого единения» [9, с. 455] начали решать не дуалистически мыслящие и лирически настроенные идеалисты-метафизики, а беспощадные деятели реальной политики — большевики, Ермичёв, перейдя во второй части книги от имен русской философии к ее сюжетам, не удивляется тому, что марксизм в глазах его бывших приверженцев С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева выглядит лжерелигией, а строительство социализма воспринимается А. В. Луначарским как настоящее богостроительство, «завершение гуманизма — этой “религии человека”» [9, с. 580].

А. А. Ермичёв полагает, что к началу XX столетия одной из основных ориентаций русской мысли стало восстановление социального и культурного статуса христианства «как живого сознания всеобщего единства в Боге» [9, с. 459]. Исследуя этот сюжет, он показывает, каким образом отечественная мысль, стремясь преодолеть застарелую дихотомию славянофильства и западничества, приводит в движение новую христианскую общественность, которая институализируется в Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., в деятельности Религиозно-философских обществ Петербурга, Москвы и Киева, в книгоиздательстве «Путь», в «Христианском братстве борьбы» и им подобных организациях. Сознвая трудность перевода небесного в земное, духовной свободы — в свободу политическую, новые религиозные мыслители перестают «быть философами» и становятся, по определению Ермичёва, «практиками социальной эволюции» [9, с. 473]. Поэтому, несмотря на революционные потрясения в нашей стране, социальное христианство получает свою дальнейшую разработку за ее рубежами, отчего номера журнала «Новый град», пишет исследователь, «и сегодня читаются как программа возрождения посткоммунистической России» [9, с. 464].

Автор книги уделяет внимание и другому основному сюжету русской философии — развитию в ней научной формы мышления, чем с начала прошлого столетия были озабочены сотрудники русского издания международного журнала «Логос». Благодаря их усилиям в предреволюционной России пробивала

себе дорогу тенденция к исключительной религиозно-мистическим привнесения чистой философии, возможность которой была отвергнута Булгаковым и Бердяевым. Редакционная статья первого номера журнала гласила, что именно научная философия призвана спасти мировую культуру от надвигающегося распада, заменив собою религиозное мировоззрение, прежде составлявшее ее основу. «Как философы мы должны “делать” науку», — утверждал Б. В. Яковенко [21, с. 658]. Этим императивом будут руководствоваться не только его товарищи по «Логосу», но и, добавим, приверженцы марксизма-ленинизма, убежденные в том, что все его составные части излучают лишь один свет — свет науки. Поскольку же стремление делать философскую науку еще не означает ее действительного делания, доказывающего, что национальной мысли по плечу решение так поставленной задачи, постольку читателю не уйти от вопроса о том, насколько основательна сама претензия русской философии стать основанием отечественной культуры. Ответ на столь кардинальный вопрос можно найти, размышляя над последним, самым ценным в теоретическом отношении разделом книги, делающим ее завершенным исследованием, отличным от сборника научных статей.

Этот раздел, названный автором «Русская философия в кратком очерке», представляет собой уникальный опыт самопознания нашей философской мысли, отразивший ее современное состояние, когда условным финалом ее истории являются еще не сведенные воедино два ее извода — зарубежный и советский, отчего высшим взлетом русского духа в антитезу самопревознесению марксистско-ленинского учения кажется творчество философов, после Октябрьской революции 1917 г. очутившихся за пределами нашей страны. Знакомая с содержанием очерка, трудно не заметить, что в даваемых на его страницах оценках Ермичёв солидарен с мыслителями Серебряного века, в котором он видит «золотой век» [9, с. 677] русской философии. Если же определять позицию автора очерка по форме, то ее следует признать не только исторической, как, наверное, думает он сам, но и феноменологической в классическом философском значении слова (об этом значении см.: [12, с. 80–85, 320–323]. Исследователь спрашивает:

Как влияла наша история на развитие философии в России? Если помнить и знать, что от философии, как от смерти, не уйти, то мы должны ответить на этот вопрос следующим образом: особенная русская история сформировала особенную русскую философию, иную, нежели европейскую [9, с. 648].

Феноменологическая форма делает позицию, занятую Ермичёвым, весьма продуктивной, ибо дает возможность кроме особенностей русской философии выяснить перспективу дальнейшего, поистине бесконечного развития отечественной мысли, освобождающего ее от давления преходящих исторических обстоятельств.

Логической предпосылкой, из которой исходит автор очерка, служит его убеждение, что русская философия есть один из видов философии как таковой.

Если мы убеждены, что русская и западная философии, при всем их различии, все же принадлежат одному роду, являются вариациями *философии*, — пишет

он, — то наша задача в том и состоит, чтобы понять реальное существование философской идеи в национальной форме и, более конкретно, увидеть национальное в русской философии [9, с. 626].

Заметим, что такая предпосылка, несмотря на ее условную формулировку, на деле является безусловной, ибо в ней сказывается отнюдь не только злорадия, как может показаться, но и подлинная национальная идея, о которой В. С. Соловьёв утверждал, что *«идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»* [14, с. 28–29]. Исследователю удастся почти безупречно решить поставленную перед собой задачу благодаря тому, что его взгляд на историю русской философии, знакомую ему в деталях, адекватен его определению философии, которое как производное от определения ее особенного объекта, или предмета, носит именно феноменологический характер. Предметом философии, полагает Ермичѳв,

является особенное отношение человека к миру, когда он в целостности своего существования представляет мир как целое, т. е. ограниченным некоей неведомой реальностью, которая выступает основой существования нашего видимого мира, источником его организации и развития [9, с. 627].

Такое определение философского предмета, близкое к точке зрения Канта, тоже полагавшего одной из основ эмпирической реальности мира явлений принципиально непознаваемую для нас сущность, с необходимостью влечет за собой утверждение, что «и на уровне личности и на уровне эпохи философия всегда и прежде всего есть мировоззрение», причем «систематизированное мировоззрение, в числе прочего, научно систематизированное мировоззрение» [9, с. 637], до какого-то предела упорядочивающее хаотическую материю опыта человеческого духа. Поэтому для автора очерка «любая философия — даже самая научная — имеет вненаучный иррациональный остаток», а «самая мистическая философия, созданная в воспаленном воображении визионера, имеет в своём содержании некое рациональное пятно» [9, с. 636]. Поскольку, согласно А. А. Ермичѳву, философия реально существует только как особенный феномен национальной культуры, возникающий тогда, когда принадлежащий этой культуре человек систематизирует свое мировоззрение, постольку философ он считает каждого, кто приводит свой опыт в порядок:

Кто осваивает объект философии, тот и философ. Обычный студент, готовясь к семинару по философии, участвуя в его работе, отвечая на вопросы своего преподавателя, выступая с уточнениями и пояснениями своего ответа, — уже не просто студент, а философствующий студент, т. е. философ [9, с. 627].

Тем самым Ермичѳв на свой лад выражает всеобщую философскую потребность русского духа, необходимость удовлетворения которой прокладывала себе дорогу через все выделенные в очерке времена русской философии — от древнего любомудрия и любомудров начала XIX столетия до мыслителей Серебряного века и советской эпохи.

Феноменологический подход к национальной мысли направляет внимание автора очерка на многообразие явлений философского духа, еще не обнаруживших свое внутреннее, существенное единство, что оправдывает даваемые

автором очерка характеристики философии, категорически неприемлемые при более строгом, чисто логическом и, стало быть, монистическом способе ее определения. Вслед за «мудрым С. Л. Франком» [9, с. 628] А. А. Ермичёв пишет «о странно-двойственной природе философии, в которой непонятно каким образом сходятся познание и оценка» [9, с. 632], а от себя добавляет, что «плюрализм, множественность философских учений, принадлежащих какой-то одной социально-культурной эпохе, есть норма существования философии» [9, с. 629]. «Плюрализм определен природой философии, многообразием мыслящих людей и их воззрений на мир и т. п., — настаивает Ермичёв на этом положении, которое ставит под скептический вопрос все попытки подведения различных философских учений под один знаменатель. — Совершенно ненормальна философская монокультура; она свидетельствует о какой-то болезни, поразившей общество» [9, с. 629]. Это допущение позволяет ему увидеть в русской философии «противоречивую целостность идей самого различного содержания» [9, с. 702] и, определив ее «как совокупность всех философских идей, включенных в историю и культуру России — государственно-культурного образования, возникшего в начале IX в. и существующего по сей день» [9, с. 691], установить ее реальные особенности. К ним исследователь относит, во-первых, жажду отечественной философской мысли слиться с живым опытом личности, во-вторых, ее своеобразный идеализм, т. е. веру в спасительную силу сверхэмпирического идеала, дающую человеку возможность сделать мир божий лучшим, чем он есть, и, в-третьих, максимализм, который требует от нее дать «окончательный ответ на вопрос о смысле жизни» [9, с. 705] и практически воплотить свои теории. Поскольку перечисленные особенности очерчивают «место, занятое русским народом в развитии самосознания человечества», постольку наша философия, в силу этого находящаяся, по Ермичёву, в русле философии мировой, характеризуется им «как дополнение и восполнение философии западноевропейской», особенно ценное «в условиях кризиса гуманистической культуры, о предвестиях которого заговорили уже славянофилы» [9, с. 706]. Ермичёв именует ее также «особым автономным районом европейской философии» [9, с. 631] и «особой разновидностью европейской философии» [9, с. 703], несмотря на то что такие наименования противоречат его утверждению о русской философии как «иной, нежели европейской», приведенному выше.

На это противоречие мы указываем отнюдь не для того, чтобы уличить в нем автора очерка, излагающего свою мысль с безукоризненной научной последовательностью. Оно присуще самой феноменологической установке, что, с одной стороны, помогает Ермичёву охватить единым взглядом столь противоречивый духовный феномен, как русская философская мысль, но, с другой, говорит об ограниченности историко-феноменологической точки зрения, т. е. о необходимости дополнения феноменологического анализа истории отечественной философии логическим выводом, преодолевающим имманентную противоречивость этого анализа, которая является как его достоинством, так и недостатком. В связи с этим нельзя не сказать, что содержательная логика разума, в отличие от формальной логики рассудка, не представляет собой инструмент, или «понятийный аппарат», как пишет исследователь, «готовый

служить любому, кто хотел» бы «им воспользоваться» [9, с. 689]. С классической философской точки зрения, сформулированной Гегелем, логика как философская наука разума есть действительный результат исторического развития духа, которое есть, в сущности, его феноменологическое развитие. Поскольку этот результат содержит в себе самом логическое начало и основание всего дальнейшего развития национальной культуры, постольку без логического вывода феноменологическое рассмотрение истории нашей философии выявляет ее цель, состоящую, по Ермичёву, в «мелиорации (очищении) души», в «возвышении ее в область духа» [9, с. 705], но не раскрывает способ, каким выявленная цель осуществляется не только отдельными людьми, создавая круг условий, необходимых для удовлетворения всеобщей философской потребности русского народа. Нам осталось теперь сделать этот вывод, опираясь на ведущие к нему положения очерка.

Вывод этот станет более убедительным, если заострить имманентное противоречие феноменологического рассмотрения истории русской философии настолько, чтобы то его выражение, на которое мы указали, утратило видимость случайной оговорки. Трактую философию как более или менее упорядоченный «экстракт мировоззрения» [9, с. 692], Ермичёв решительно выступает против отделения философии от культуры за «расширительное» толкование философии, с чем не согласны, по его словам, «поборники научной философии, полагающие, будто философия имеет четко обозначенные границы» [9, с. 690] и не признающие настоящей философией то, что содержится в опыте духа любого народа и индивида только «в латентной форме» [9, с. 691] — лишь потенциальным, бессознательным образом. Автор очерка неоспоримо доказывает, что отделение философии от культуры чуждо русскому духу. Поэтому он утверждает, что настаивание на том, что их следует отделять друг от друга, не дает по достоинству оценить заявления Любомудров и славянофилов «о необходимости философски осмыслить национальную культуру, т. е. создать национальную философию» [9, с. 690], положившие начало обособлению русской философии от философии европейской, и понять ее национальное своеобразие, которое выражает «иные, чем у европейцев, идеалы, иное, чем у них, бытие» [9, с. 690]. Он приводит слова Д. В. Веневитинова: «Россия найдет свое основание, свой залог самобытности и своей нравственной свободы в философии», означающие, что «мы должны стать философами, и тогда мы станем русскими» [9, с. 662]. Главной заслугой руководимого этим поэтом кружка Любомудров исследователь считает то, «что они первыми признали философию высшей формой выражения и организации русского сознания, а попутно сделали немецкий идеализм <...> постоянным фактором нашего культурного развития в XIX в.» [9, с. 662]. Но ни в пророческих словах поэта, ни в целом очерке не определен способ, каким наше отечество обретет этот залог своей самобытности, а отечественная философия станет высшей формой национального самосознания. В конце очерка Ермичёв просто утверждает, что «дальнейшее движение русской мысли должно было пойти в направлении поиска формы реальности идеального» [9, с. 707], не ставя вопрос, что есть эта форма и каким образом в России будет создана, по одобряемым им словам Гулыги, та «высокая человеческая общность, где индивид не задавлен

всеми и все не страдают от острых углов индивидуальности» [9, с. 707]. О воспитательной и образовательной роли философии он, если опустить пример с философствующим студентом, упоминает лишь в скобках, обсуждая внешнюю академическую организацию философских занятий, причем, правда, признает, что играя наряду с прочими ролями эту роль, «философия выполняет очень важную социально-культурную функцию» [9, с. 695]. Однако содержание очерка и всей книги, продуманное до логического конца, не оставляет сомнений, что именно к исполнению этой своей главной роли готовилась русская философия на протяжении ее тысячелетней истории.

В подготовке к тому, чтобы стать основанием системы национального воспитания и образования русского народа, заключается смысл истории нашей философской мысли, источник ее национального своеобразия. Из каких же положений очерка следует этот логический вывод? Большой его посылкой выступает положение, что «нет народов, которые не обладали бы мировоззрением, особым видением мира, в себе потенциально содержащем какую-то философию» [9, с. 692]. Положение, что «национальную определенность философии» обеспечивает «целостность истории того или иного народа» [9, с. 692], служит меньшей посылкой такого вывода. Оно означает, что действительное единство истории нашего народа, сколь бы резкие революционные преобразования не претерпевала его духовная идентичность, есть необходимое условие формирования из него действительной нации. В первом положении речь недаром идет о народах, а не о нациях, так как ни один народ без действительной философии не в силах стать действительной нацией, оставаясь нацией лишь в возможности. Но если действительности нации обеспечивается только действительностью ее философии, которая, согласно Ермичёву, исключительно в своей национальной определенности выступает явлением мировой философской мысли, то, спрашивается, каким способом философия как таковая может стать достоянием целого народа, а не лишь отдельных его представителей? Ясно, что *только путем воспитания и образования народа на основании философии как таковой*, в ходе чего особенный дух народа, феноменологически выражающий себя в его мировоззрении, и истина как всеобщий предмет, познаваемый философией как логической наукой, совпадут в своем конкретном, различенно-тождественном единстве (о роли философии в национальном образовании вообще и в российском образовании в особенности см.: [12, с. 157–184; 258–276]). Заключение, что воспитание и образование русского народа в действительную нацию может произойти только на основании философии как логической науки, с необходимостью следует из указанных посылок потому, что лишь в качестве такой науки она именно как обособленный от стихийного исторического процесса культуры нашего народа результат истории мировой философии в состоянии выступить началом и основанием поистине бесконечного сознательного развития его национального духа. Кстати, на основе тех же посылок раскрывается необходимая связь между зарубежным и советским изводами русской философской мысли, что корректирует чересчур резкое противопоставление Ермичёвым свободы первого идейной несвободе последнего [см.: 9, с. 681]. Культура русского зарубежья есть явление русской культуры, по видимости отделенное, но в действительности неотделимое

от советской культуры как другого явления ее единой сущности, которая в этих своих явлениях всё более являлась сущностью философской, отчего в советской России, в отличие от дореволюционной, «вопросы мировоззрения и философии становятся», по признанию Ермичёва, «первоочередными» [9, с. 684], т. е. впервые поднимаются с личного и общественного на самый высокий государственный уровень.

Так разрешается основное противоречие истории русской философской мысли и специального исследования А. А. Ермичёвым национального своеобразия этой мысли. Наша национальная философия станет действительно отличной от европейской, если продолжит начатое Гегелем логическое развитие философии, без чего не достигнет своей цели стремление нашего народа к культуре абсолютно иного характера, чем европейская, ибо последняя возникла и развилась на основании искусства и религии, а не философии как таковой. Поскольку же культура действительной нации не может не быть философски фундированной, постольку осуществление этой насущной цели будет означать, как предрек Веневитинов, настоящее возрождение, или новое начало русской культуры, над которым трудился Белинский, неистово разрушавший препятствия, стоящие на пути к этому возрождению. Оно станет ее зрелым философским началом, выстраданным последним тысячелетием нашей истории и основанным на логическом результате исторического развития классической философии от Фалеса и Парменида до Гегеля включительно. Одним из предвосхищений этого грядущего возрождения явился русский духовный ренессанс Серебряного века, охарактеризованный Ермичёвым как «испуг перед Европой», достигший «своей высшей степени» [9, с. 7]. Другим его предвосхищением следует признать советскую культуру как сознательное отвержение пороков западной буржуазной цивилизации, до сих пор поклоняющейся Антихристу идущего в дурную бесконечность количественного материально-технического прогресса, впереди которого, по Ермичёву, «семенит копытцами и мекает кудрявый агнец — овечка Долли» [9, с. 8].

Субстанциальная тенденция русского духа к настоящему философскому образованию по необходимости завершает его чреватое философией религиозное воспитание, опирающееся на изобразительное искусство (такое воспитание, прибегнув к поэтически точному выражению Е. Н. Трубецкого, можно назвать *умозрением в красках*). Вместе с тем раскрытие этой тенденции дает ответ на вопрос Чаадаева, им самим оставленный без ответа. Мысль в России нужна «ни на что» потому, что логическая философия необходима нам не только как начало и основание, но и как высший результат образования русского духа, т. е. не для чего-то другого, а ради нее самой как первой философии, выше которой, по Аристотелю, ничего нет. Нам требуется мысль совершенно свободная, сама мыслящая себя во вполне разумной, или чисто логической форме, составляющей ее собственное содержание. Именно этот высший способ мышления венчает «Феноменологию духа» Гегеля и реальный процесс феноменологического развития русского духа, который вобрал в себя историю нашей философской мысли. Поэтому замечательный афоризм Ермичёва «От философии, как от смерти, не уйти», тоже нуждается в логическом дополнении. Нам не уйти от философии как от *смерти самой смерти*, так

как для того, чтобы стать действительной нацией (иными словами, народом, достигшим действительного бессмертия), русскому народу путем воспитания и образования на основе логической философии предстоит преодолеть всё смертное, конечное, ограниченное в своем духе. Это и станет безусловным финалом, благополучным исходом родовых мук мирового значения, какими русская философская мысль мучается скоро уже два столетия. Тем самым будет искуплен тот разрыв высокой и народной культуры, который выступил предпосылкой исторического развития европейской философии от милетской и пифагорейской школ до классического немецкого идеализма — развития, разрешившегося «Наукой логики» и «Энциклопедией философских наук» Гегеля. Наряду с трудами всех предшествующих ему великих философов они необходимы нам для исцеления этого трагического разрыва в ходе национального образования русского и других российских народов. Итогом философского очищения субстанции русского духа от гнетущих нас недостатков станет достижение всеми народами России, сплоченными им, действительной автономии, т. е. их превращение в единый и неделимый субъект, формирующий конкретные экономические и общественно-политические условия истинной художественной и религиозной жизни каждого из ее народов настолько свободно, насколько это вообще возможно. Имея это в виду, мы найдем в прошлом русской философской мысли вместе с «образами твердости духа и веры» [9, с. 708], вдохновляющими нас не терять рассудок в тревогах временной современности, перспективу уже не феноменологического, а зрелого логического развития отечественной философии и культуры, которое обеспечит нам настоящее, т. е. вечное, непреходящее будущее. Так победим!

ЛИТЕРАТУРА

1. Белинский В. Г. Идея искусства // Белинский В. Г. Собрание сочинений: в 3 т. — Т. 2. — М.: ОГИЗ Гослитиздат, 1948.
2. Белинский В. Г. Мысли и заметки о русской литературе // Белинский В. Г. Собрание сочинений: в 3 т. — Т. 3. — М.: ОГИЗ Гослитиздат, 1948.
3. Белинский В. Г. Речь о критике // Белинский В. Г. Собрание сочинений: в 3 т. — Т. II. — М.: ОГИЗ Гослитиздат, 1948.
4. Белинский В. Г. Письмо М. А. Бакунину от 21 ноября 1837 г. // Белинский В. Г. Собрание сочинений: в 9 т. — Т. 9. — М.: Художественная литература, 1982.
5. Бердяев Н. А. Самопознание // Бердяев Н. А. Судьба России. Самопознание. — Ростов н/Д.: Феникс, 1997.
6. Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Сварог и К, 1997.
7. Булгаков С. Н. Трагедия философии // Русские философы. Антология. — М.: Книжная палата, 1993.
8. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. — М.: Современник, 1989.
9. Ермичѳв А. А. Имена и сюжеты русской философии. — СПб.: Наука, 2014.

10. Лифшиц Мих. Проблема Достоевского: Разговор с чёртом. — М.: Академический Проект; Культура, 2013.
11. Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли // Русская философия. Конец XIX — начало XX века. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993.
12. Муравьев А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. — СПб.: Наука, 2015.
13. Соловьёв В. С. Вера, разум и опыт // Вопросы философии. — 1994 — № 1.
14. Соловьёв В. С. Русская идея. — СПб.: [б/и], 1991.
15. Степун Ф. А. Жизнь и творчество // Русские философы. Конец XIX — середина XX века. — М.: Книжная палата, 1994.
16. Степун Ф. А. Мистическое мировидение: Пять образов русского символизма. — СПб.: Владимир Даль, 2012.
17. Степун Ф. А. Россия накануне 1914 года // Вопросы философии. — 1992 — № 9.
18. Франк С. Л. Введение в философию. — СПб.: Абрис-Книга, 1993.
19. Чаадаев П. Я. Статьи и письма. — М.: Современник, 1989.
20. Чичерин Б. Н. Наука и религия. — М.: Республика, 1999.
21. Яковенко Б. В. О задачах философии в России // Яковенко Б. В. Мошь философии. — СПб.: Наука, 2000.

*А. А. Голубева**

Г. С. СКОВОРОДА В РУССКОЯЗЫЧНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX ВЕКА

Статья посвящена фигуре Г. С. Сковороды в научных и публицистических текстах XIX в. (преимущественно в газетных и журнальных публикациях). С самого начала он был полумифическим персонажем, поэтому перед исследователями в этот период стояло две значительных проблемы. Во-первых, сложно было проверить не только биографическую информацию о философе, но в ряде случаев и авторство текстов. Во-вторых, необходимо было вписать Сковороду в культурно-исторический контекст, разработать метод исследования его работ.

Ключевые слова: Г. С. Сковорода, историография, проблемы изучения, биография, сектанты.

A. A. Golubeva

Hryhorij Skovoroda in Russian historiography of the 19th century

This article is devoted to Hryhorij Skovoroda as he was represented in scholarly, specialized and general texts of the 19th century (mainly in newspaper and journal publications). From the very beginning of his carrier he supposed to be an almost semimythical figure, therefore each of early investigators of Skovoroda's legacy faced two crucial problems. Firstly, it was difficult not only to verify the philosopher's biographical data, but sometimes even to determine firmly the authorship of some works. Secondly, it was necessary to relate Skovoroda with cultural and historical context and to work out methods, convenient for the study of his works.

Keywords: Hryhorij Skovoroda, historiography, problems of studying, biography, sectarians.

Предлагаемая работа содержит анализ научных и публицистических текстов о Г. С. Сковороде, написанных в XIX в. *Объект* нашего исследова-

* Анастасия Александровна Голубева — аспирантка кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; strekozoy@gmail.com

ния — разного рода тексты (преимущественно — газетные и журнальные публикации, биографические очерки), относящиеся к указанному периоду; предмет — фигура Сковороды, какой она виделась их авторам — философам и богословам, историкам и журналистам. Среди них мы встречаем самых разных (в религиозном, политическом, профессиональном и т. д. планах) людей; следовательно, и сами публикации можно дифференцировать по тем же признакам. Новизна работы состоит в том, что современных исследований, подробно описывающих источники названного периода, пока еще не выходило. Разбираемые нами публикации, как правило, упоминаются в библиографических списках в числе прочего, многие из них сейчас уже практически забыты.

Г. С. Сковороде — в силу неординарности его идей и поступков — еще при жизни было суждено стать мифом. Об этом много говорили и его современники, и более поздние исследователи. Этому способствовали, во-первых, склонность самого Сковороды к мистификациям (например, привычка подписывать сочинения разными именами), а во-вторых, случайные или намеренные искажения идей философа, сделанные в последующих интерпретациях.

Строго говоря, для исследователей XIX в. Сковорода-философ был двоякой проблемой. С одной стороны (назовем ее *формальной*), его труды практически не издавались; средства проверки биографической информации, доступные историографам, были крайне скудны. Есть источники, где неточно указан даже год рождения Сковороды: в энциклопедии «Русские люди» [2] вместо 1722 г. встречаем 1726-й; в предисловии к одной из первых печатных публикаций философа значится 1721 г. [10]. Попытка анализа разных вариантов биографии Сковороды была предпринята Г. П. Данилевским: в своей статье 1862 г [3] он указал на ряд расхождений и неточностей в двух основных биографиях Сковороды — М. Ковалинского [5] и Г. Гесса де Кальве [1].

Но кроме проблемы фактических расхождений есть и проблема интерпретации: далеко не все воспоминания о Сковороде можно считать полностью объективными, поскольку они часто были написаны его близкими друзьями, которые (возможно, не отдавая себе в этом отчета) стремились приукрасить образ Сковороды. На эту проблему обращает внимание в своем исследовании и Ф. Кудринский:

Сохранившимся о Сковороде сведениям нельзя доверять безусловно. Биографический материал о Сковороде прошел сквозь призму или личных впечатлений (как записка Коваленского в «Киев. Стар.» 1886 г. Кн. IX), или сантиментальных воспоминаний о Сковороде (как биография, составленная Г. П. Данилевским. «Основа» 1861 г.). По этим сведениям справедливее можно заключить о том, как общество относилось к Сковороде, какое впечатление производил на украинских образованных людей этот философ, чем о том, как действительно жил и мыслил философ [8, с. 39].

Примечательно, что практически идентичная характеристика дается в статье А. Я. Ефименко: «Все это скорее передача впечатлений от его личности, чем объективный биографический материал» [4, с. 11].

Мы не склонны соглашаться с подобной характеристикой трудов Данилевского — существовали и гораздо более «сантиментальные» жизнеописания.

Например, компилятивная брошюра С. Ф. Русовой [12], представляющая собой пересказ некоторых других работ (в частности, одной из статей Д. И. Багалея) с вкраплениями излишне чувственных эпитетов, или беллетризованная биография в энциклопедии «Русские люди» [2]: там Сковорода выглядит, скорее, персонажем святочного рассказа. Что же касается отношения общества к Сковороде, то это представляется нам едва ли не более интересной темой, нежели сами биографические данные. Однако, в любом случае, подобное прохождение информации «сквозь призму личных впечатлений и сантиментальных воспоминаний» только способствовало мифологизации Сковороды.

В связи с компилятивным характером работы Русовой стоит упомянуть еще одну интересную черту, свойственную большинству статей о Сковороде, — своеобразный круговорот информации. Существует некоторое количество (около полутора десятков) хрестоматийных фраз и оборотов, повторяющихся почти во всех второстепенных статьях, и даже в некоторых исследованиях более высокого уровня.

Таким образом, задача исследователей означенного периода состояла в том, чтобы выяснить, какие именно труды были написаны самим Сковородой, а какие только приписывались ему. На одну из таких ошибок в определении авторства указывает архиепископ Филарет в своем обзоре духовной литературы: «Письма к Георгию Конисскому без основания приписаны Сковороде» [14, с. 73].

Еще одна проблема определения автора текста связана с «Исповеданием учения духоборцев екатеринославских». В 1882 г. О. М. Новицкий в книге «Духоборцы. Их история и вероучение» [11] выдвигает предположение, что этот «катехизис» духоборов был написан Сковородой. Однако аргументы, приводимые автором в защиту своей точки зрения, кажутся нам спорными:

По всей вероятности, составителем этого духоборческого исповедания был малороссийский философ Сковорода; все указанные нами черты этого изложения, — и солидная ученость и близкое знакомство с св. писанием, и знание иностранных языков, и тонкость суждений, и обработанный наукой язык, и, наконец, малороссийские слова скорее всего могут быть отнесены к этой именно личности [11, с. 211].

Сковорода действительно подходит под это описание, но со значительной долей вероятности можно предположить, что в это же время в окрестностях Харькова и Екатеринослава (Днепропетровска) находились и другие люди, знавшие несколько иностранных языков и разбиравшиеся в вопросах богословия. Фактически все приведенные черты говорят нам лишь о том, что автором «Исповедания» был некий образованный малоросс. Кроме того, немного ранее в этом же исследовании говорится, что в точности известно только об отношении к Сковороде молокан, но о какой-либо его связи с духоборами свидетельств не сохранилось [11, с. 178–179]. Сам Новицкий, видя неоднозначность своих доводов, попытался обезопасить себя следующим образом: «Мы считаем это предположение лишь вероятным за неимением положительных данных, которыми можно было бы доказать его фактически» [11, с. 211].

Таким образом, Новицкий еще раз преумножил миф о сектантской составляющей учения Сковороды. Впрочем, как следует из другого труда, посвященного исследованию сектантов, Сковорода действительно был крайне популярен у молокан — они почитали его как «апостола христианства» [9, с. 297]. К сожалению, монография Ф. В. Ливанова, о которой идет речь, не дает практически ничего нового для изучения взаимоотношений Сковороды и сектантов. В главе с многообещающим названием «Украинский философ Григорий Савич Сковорода и его значение среди молокан и духоборцев» содержатся лишь общие биографические сведения компилятивного характера. Что же касается непосредственного сравнения Сковороды с сектантами, оно в основном сводится к противопоставлению, с одной стороны, Сковороды и сектантов, а с другой — официального духовенства. Молокане «сразу увидели в Сковороде тот идеал человека, сурового христианина и неуклонного поборника истин и правды библейской, о котором они мечтают и к осуществлению которого стремятся всеми силами» [9, с. 296], в то время как духовенство «все делает из личных видов, из-за корыстных расчетов» [9, с. 292]. Впоследствии самые основные моменты этой главы были воспроизведены в «Духоборцах» Новицкого — от подобного сокращения смысл, на наш взгляд, не пострадал.

В вопросах родства Сковороды и сектантов для нас не менее важна и еще одна, на первый взгляд — незначительная, статья. И. П. Яновский опубликовал в «Полтавских епархиальных ведомостях» очерк, в котором, в числе прочего, наиболее четко поясняется, почему Сковороду можно причислить к мистикам, но никак не к сектантам: «Если мистики — люди мысли, то сектаторы — люди действия. Мистики усматривают только в раю тот самый идеал ... которого сектаторы так добиваются на земле» [16, с. 519]. На это можно было бы возразить, что уход Сковороды от мира в сочетании с его упорными отказами постричься в монастырь и является попыткой выстроить град небесный на земле. Однако нам кажется, что подобное отречение от мирской суеты и нарочитый выход из всех социальных структур лишь подчеркивает само *стремление* Сковороды к определенному идеалу, но отнюдь не попытку *реализовать* его. Кроме того, это полностью вписывается в парадигму сродности как способа организации своей жизни.

Рассматривая проблему взаимоотношений Сковороды и сектантов, мы вплотную подходим ко второй (*содержательной*) стороне упомянутой выше проблемы, стоявшей перед исследователями XIX в. Она заключалась в том, чтобы понять, в какой историко-философский контекст надо вписывать Сковороду, с какой точки зрения рассматривать его идеи. Часто возникали сомнения, стоит ли считать его философом или же только очень необычным и показательным персонажем. Последняя точка зрения предлагается в трудах Г. П. Данилевского, неоднократно акцентировавшего внимание на том, что философские идеи Сковороды не представляют для потомков никакого интереса.

Важен Сковорода был <...> для своего времени не столько сочинениями своими, сколько собственной своею личностью и примером своей жизни. <...> Близорукие хвалители его тогда восхищались, к сожалению, и духовными умствованиями, для нас не имеющими ровно никакого значения [3, с. 2].

Существовало и мнение, что Сковорода вообще недостоин внимания ни как философ или богослов, ни как личность. Наиболее показательной здесь можно считать рецензию В. В. Крестовского, в которой труды Сковороды именуется «семинарской мертвечиной» [7, с. 47]. Однако в этой же рецензии встречаются и более интересные пассажи, свидетельствующие уже не о качестве рассматриваемых трудов, а скорее, об уровне самого критика: «Наша философия в том и состоит, чтобы ее никто не понимал, кроме самого автора, а случается, что и сам автор ничего не понимает, что творит» [7, с. 48]. И хотя эту статью просто невозможно воспринимать всерьез, Н. И. Костомаров практически сразу опубликовал ответ на нее, в котором подверг мнение Крестовского острой критике [6]. Другой отрицательный образ Сковороды можно встретить у архиепископа Филарета в «Обзоре русской духовной литературы»: «И по жизни и по образу мыслей — украинский философ, к сожалению, испортивший мысли свои знакомством с Бемовою бестолковою мистикою» [14, с. 72]. В этом случае мы, безусловно, имеем дело с непониманием и неприятием взглядов философа официальной церковью. Оно было неизбежным, учитывая его пантеистические воззрения, внимание со стороны сектантов и родство с масонами, на которое указывает Филарет. Но стоит заметить, что в печати чрезмерно радикальные мнения о трудах Сковороды были не очень популярны — исследователи, скорее, были недовольны друг другом, но не самим философом.

Такое разнообразие во взглядах на философа наиболее точно было описано одним из видных исследователей Сковороды — А. Ф. Хиждуе:

Об этом человеке <...> молва успела нанести тучи толков и перетолков: в сердца одних — духовенства и немногих из дворянства — вселила почтение к его строгой нравственности и чистому нравоучению; других — к числу коих принадлежат и ученые — уверила, что он был столь богат себялюбием и столь беден дарованиями, что решил купить себе известность, промышляя немногими странностями; третьих — заставила почитать его выше земного человека, и из его жизни, учения и смерти, создать верование, которое, через какую-нибудь сотню лет, окрепнет, созреет и разовьется в великий эпос, в народный миф, где историческая личность преобразится в типическую общность, и имя собственное претворится в собирательное имя, в *идеальность* [15, с. 151].

На обе упомянутые проблемы в изучении Сковороды обратили внимание и сами исследователи XIX в. В 1898 г., т. е. когда тема была исследована уже в достаточной степени, чтобы саморефлексия научного сообщества стала возможной, Ф. Кудринский пишет, что «два обстоятельства препятствуют объективному изучению философа. Первое из них — недостаток биографического материала в собственном значении этого слова. <...> Второе обстоятельство — недостатки метода в исследовании о Сковороде» [8, с. 39]. Во втором случае Кудринский, на наш взгляд, слишком категоричен по отношению к методу исторических параллелей, которым чаще всего пользовались ученые, исследовавшие Сковороду в XIX в. Это был чуть ли не единственный способ найти место Сковороды в философском пространстве того времени. Поэтому можно сказать, что содержательная проблема включает в себя и вопросы методологии.

В представленной статье мы постарались очертить основной круг вопросов, рассматривавшихся исследователями жизни и творчества Г. С. Сковороды в XIX в. Во-первых, необходимо было дать аудитории максимально корректный вариант биографии философа и выпустить выверенное собрание сочинений. Эта же проблема включала в себя исследование его связи с сектантами и установление авторства «Исповедания учения духоборцев екатеринославских». В XIX в. была популярна точка зрения, что этот «катехизис» был написан Сковородой, однако со временем от нее, разумеется, отказались. Во-вторых, необходимо было разобраться, как правильнее было бы воспринимать Сковороду — как серьезного философа или как мастера барочных философских стилизаций. В свою очередь, те, кто склонялся к первой точке зрения, должны были рассмотреть Сковороду, прежде всего, в контексте творчества тех авторов, чьи идеи он наиболее активно использовал при создании своих текстов.

Первая (формальная) проблема к концу XIX в. была решена — в 1898 г. уже было выпущено качественное собрание сочинений с комментариями, в котором присутствовали все основные работы Сковороды [13]. Что же касается проблемы вписывания философа в какой-либо культурный контекст, то исследователи того периода так и не пришли к какому-то общему решению. Напротив, они заложили основу для дальнейшего восприятия Сковороды именно сквозь призму трудов других философов. На протяжении более чем двух веков изучения его идей возникло множество работ как о связи Сковороды с более ранними философами, так и уже о его собственном влиянии на более поздних мыслителей. Метод исторических параллелей, который, по мнению Кудринского, неблагоприятен «по отношению к философу, который оценивается и должен цениться, главным образом, крепостью самобытного мышления» [8, с. 40], весьма продуктивен при анализе его творческого наследия, поскольку Сковорода сам по себе является удобной «точкой отсчета». До него идеи преимущественно стекались в Россию уже в готовом виде, подвергались определенной переработке и адаптации. И только в нем эти смыслы смогли сконцентрироваться, чтобы потом найти выход в самостоятельных идеях других философов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гесс де Кальве Г., Вернет И. Сковорода, украинский философ // Украинский вестник. — 1817. — Ч. 6. — С. 106–131.
2. Григорий Саввич Сковорода, украинский философ (1726–1794) // Русские люди. Жизнеописание соотечественников, прославившихся своими деяниями на поприще науки, добра и общественной пользы. — СПб.; М.: Изд. Вольфа, 1866. — Т. 2. — С. 215–227.
3. Орест Халаявский [Данилевский Г. П.]. Сковорода, украинский писатель XVIII века (Материалы для истории южнорусской литературы) // Основа. — 1862. — № 8. — С. 1–39; № 9. — С. 39–96.
4. Ефименко А. Я. Философ из народа // Книжки недели. — 1894. — Январь. — С. 7–30.
5. Ковалинский М. И. Житие Григория Сковороды. Писано в 1796 г. в древнем вкусе // Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф.

Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794–1894 г.). — Харьков: Типография губернского правления, 1894.

6. Костомаров Н. Слово о Сковороде. По поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове» // Основа. — 1861. — № 7. — С. 176–179.

7. Вс. К-овский [Крестовский В.]. «Русское слово». — 1861. — № 7. — Отд. 2. — С. 46–50.

8. Кудринский Ф. Философ без системы (Опыт характеристики Григория Саввича Сковороды) // Киевская старина. — 1898. — Т. LX. — Январь. — С. 35–63; Февраль. — С. 265–282; Март. — С. 436–457.

9. Ливанов Ф. В. Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. — Санкт-Петербург: Изд. Хана, 1870. — Т. 2.

10. Макаров М., Решетников И. [Предисловие] // Сковорода Г. С. Убогий Жайворонок. Притча. — Москва: Издание Московского попечительного комитета «Человеколюбивого общества», 1837. — С. I–II.

11. Новицкий О. М. Духоборцы. Их история и вероучение. 2-е изд., передел. и доп. — Киев: Типография университета, 1882.

12. Русова С. Ф. Странник Григорий Саввич Сковорода. Биографический очерк. — Харьков: Изд. Харьковского общества распространения в народе грамотности, 1894.

13. Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794–1894 г.). — Харьков: Типография губернского правления, 1894.

14. Филарет [Гумилевский Д. Г.], архиеп. Григорий Саввич Сковорода // Филарет. Обзор русской духовной литературы. 1720–1858. — СПб.: Типография Праца, 1861. — Кн. 2.

15. Хиждеу А. Ф. Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк. Отрывок первый: общее основное понятие о Сковороде, объясненное из его собственного сознания. [С доб.] Сковородинского Идиотикона // Телескоп. — 1835. — Ч. 26, № 5. — С. 3–24; № 6. — С. 151–178.

16. Яновский И. П. Г. С. Сковорода // Полтавские епархиальные ведомости. — 1884. — № 9.

*В. А. Щученко**

**СИНТЕЗ «ТРАДИЦИИ» И «РЕВОЛЮЦИИ»:
Г. П. ФЕДОТОВ В СОВРЕМЕННОМ ПРОЧТЕНИИ****

В статье анализируется проблема постсоветского синтеза в общественной жизни и культуре, поставленная Г. П. Федотовым в 30-е гг. XX в. Особое внимание уделяется вопросам синтеза «традиции» и «революции», роли церкви, организации культуры, формированию духовной элиты в постсоветский период. Подчеркивается значение прогнозов Г. П. Федотова для понимания синтетических процессов в современной России.

Ключевые слова: культурный синтез, традиция и революция, постсоветская культура.

V. A. Schuchenko

The synthesis of «tradition» and «Revolution»: G. P. Fedotov in modern interpretation

The article dedicated to the post-Soviet synthesis in social life and culture, posed by G. Fedotov in the 30s of XX century. Particular attention is paid to the synthesis of «tradition» and «revolution», the role of the churches, cultural organizations, the formation of a spiritual elite in the post-Soviet period. It stresses the importance of G. Fedotov's forecasts for understanding the synthetic processes in modern Russia.

Keywords: cultural synthesis, tradition and revolution, post-Soviet culture.

Исследование аналитических и синтетических тенденций в истории вообще и в культуре в частности далеко не завершено и является задачей более чем актуальной. Не определены еще толком даже параметры проблемы. Анализ и синтез остаются, как правило, понятиями здравого смысла и естественных наук. Если они и используются в гуманитарных науках, то прежде всего в логико-методологической плоскости, а не как реальные, онтологически взятые исторические процессы, где «анализирует» и «синтезирует» не только

* Владимир Александрович Щученко — доктор философских наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии; vladalex40@mail.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-12016 «Революция 1917 года в исторической памяти русской культуры».

познающий субъект как таковой, но как бы и сама историческая реальность, порождающая новые, не бывшие и далеко не всегда осознаваемые этими субъектами состояния.

Общественно-практический, онтологический аспект синтеза выдвинулся на первый план на рубеже XIX–XX вв., ибо усиливающийся дух социально-классовой и межнациональной вражды, распада понуждал задуматься о логике исторического синтеза, о путях движения к гармонизации, упорядоченности общественных процессов. Это было характерно, прежде всего, для религиозных мыслителей, ориентированных монистически, духовно и органически. Соответственно затрагивалась и тема анализа, притом в ее онтологическом и культурно-историческом аспекте. И происходило это, по всей видимости, в силу ряда причин: и потому, что русские мыслители стояли перед необходимостью преодоления аналитического разброда и искания животворящего синтеза, и потому, что самобытное историческое бытие России совсем не вписывалось в философскую номотетику, и потому также, что ценностное напряжение российской жизни подталкивало к поиску системного синтеза общественной жизни. Понятия «анализ» и «синтез», взятые в онтологическом плане, использовались спорадически, редко, как бы случайно. Вместе с тем явно звучала тема органического как синтеза, противостоящего хаосу, беспорядку, уродливым механическим «сросткам».

Г. П. Федотов был вдумчивым исследователем истории и современного состояния России. Но исторический материал никогда не был для него предметом исключительно теоретических штудий. «Цельная синтетическая жизнь» предстает пред пытливым взором Федотова не как система философских (В. С. Соловьев) или религиозно-философских (Н. Ф. Федоров) умозаключений, но как социологическое исследование конкретно-исторических процессов и последующего движения к «цельной синтетической жизни» и культуре [1, с. 119–125]. Он смотрит на историческую действительность России сквозь линзу современных исканий. И главная цель здесь — понять новую, неожиданную реальность аналитических распадов с одной жгуче актуальной целью — понять направления социального и культурного синтезирования с целью осознанного в них участия.

«Элементаризация» общественной жизни и культуры в постреволюционной России, распад еще вчера казавшихся незыблемыми и органичными связями в экономике, политике, религии, культуре — только одна сторона научных интересов Федотова. Другая сторона — стремление проникнуть в сущностную природу тех синтезов, а также и «сростков», которые утверждались в советской действительности и которые рассматривались им крайне критически — как явления во многом уродливые, деформированные и в то же время укорененные в этой переходной, недолговечной, по его убеждению, действительности. Он рисует прогнозные контуры новой постсоветской России. И глядя с высоты сегодняшнего времени, можно сказать, что его прогнозы в целом сбылись, хотя историческое бытие советской системы оказалось более долговечным, чем ему казалось.

Темой синтеза пронизаны статьи Федотова 30-х гг., актуальное значение которых для современной России заключается именно в том, что советский

вариант синтеза рассматривался им как явление исторически обусловленное, как следствие социальных и культурных противоречий. И жизнь будущей России нельзя понять и затем строить, если не будут использованы органические, жизнеспособные моменты этого синтеза. Но также — если не будут определены линии тупиковые, механистические.

Уже сами названия этих статей указывают на системно-органический подход автора к осмыслению настоящего и будущего России: «Новая Россия», «Проблемы будущей России», «Завтрашний день (Письма о русской культуре)», «Создание элиты (Письма о русской культуре)», «Культурные сдвиги» и др.

В трех статьях под общим названием «Проблемы будущей России» (1931) Федотов рисует картину формирующихся синтезов, охватывающих все многообразие социально-экономической, политической и духовной жизни страны. Его определяющая установка заключается в следующем: синтез будущей России станет новым системным образованием, опирающимся на унаследованное состояние общественной жизни и культуры, в том числе и на ближайшее, т. е. на противоречивый опыт революции и постреволюционного развития.

Показательно, что один из разделов второй из названных статей имеет заголовок «Традиция и революция». Революция явилась аналитическим процессом и образовала, по выражению Федотова, «глубокий раскол в народном сознании». И этот раскол должен быть преодолен, и он будет преодолен на путях синтеза, свободного от реакционных мечтаний о возврате к прошлому и от столь же беспочвенных мечтаний коммунистов. Жестокая длительная борьба между революцией и традицией, пророчески замечает Федотов, будет главным духовным содержанием XX столетия и завершится «грядущим народным синтезом» [2, с. 265–266].

Дореволюционная Россия останется в своих великих памятниках, также как и «революция» при всей своей культурной бедности, при всем своем «безумном» атеизме и злодействах будет являть потомкам «дух героического подвижничества» и примеры «мученического подвига». Традиции революции не уйдут в том только случае, если произойдет полное перерождение их «доктринального наследия», если расширится их содержание за счет выстраданных, проверенных на практике ценностей истории и культуры [2, с. 267–269].

Выстраивание исторических синтезов начинается после окончания вызванного революцией аналитического распада. Революция, замечает Федотов, разрушает, дробит культуру, но она же несет и потенциальные творческие силы. Революция, образно формулирует он, — это половодье, которое приносит богатую почву, но завершается обычно обмелением и оскудением творческих энергий. В связи с этим он высказывает мысль не до конца осознанную еще и сегодня. Духовное начало как начало «внекультурное», «ночное», подземное, иррационально-мистическое (он называет его «духовной культурой») нуждается в упорядочивающей организации («строй, лад, согласие»), т. е. в культуре, в таких ее существенных чертах, как «творческая аскеза, учительство, предание, иерархия» [3, с. 270].

Церковь, и в особенности православная Церковь, является важнейшим системообразующим началом складывающегося в России синтеза. «Россия без креста», замечает Федотов, есть только «географическое место». Церковь — это

институт примиряющий, гармонизирующий, соединяющий. За Церковью стоит великое духовное наследие. Но очевидно и то, что, будучи институтом, действующим в обществе, Церковь призвана, обязана отвечать на вызовы новых исторических обстоятельств. Только в одном случае Церковь может выполнять свою синтетическую функцию — если при сохранении своих многовековых традиций, утвердившихся, проверенных в историческом опыте, она будет меняться.

Церковь, во-первых, не должна быть «государственной», она должна «дорожить свободой от государства», «монархический папизм» был бы большой ошибкой. Во-вторых, необходимо «завоевание народных масс», а значит формирование соответствующего времени миссионерского аппарата, опирающегося не только на «мистические энергии», но и на культуру. Церковь обязана обеспечить «религиозно-культурное единство» — не в его «отрицательно-ограничивающем» смысле, а в плане «творчески-положительном». В-третьих, что существенно важно для российской действительности XX в., именно Церковь как система синтезирующая способна преодолеть два недуга — «ненависть классов и ненависть наций» [2, с. 279–285].

Новые исторические, и в особенности культурно-исторические, синтезы, убеждает Федотов, рождаются под влиянием самых разнообразных факторов — духовных и социально-психологических, закономерных и случайных, объективных и субъективных и др. Вместе с тем он рассуждает о будущих синтезах как о задачах конкретного, практического, социологического порядка. Не случайно подзаголовок его третьей статьи «Проблемы будущей России» — «Организация культуры».

Грядущая постсоветская эпоха потребует, по мысли Федотова, продуманной социальной организации процесса управления культурой. Притом такого управления, которое не удушало бы культуру, не ограничивало бы ее жесткими оковами международной политической практики и идеологическими догмами марксизма, не низводило бы культуру к уровню необразованного пролетария, а напротив, способствовало бы сохранению высших этажей духа, подъему творческих энергий, бережному и внимательному отношению к старой элите и ее нетленным ценностям установкам, наконец, созданию новой элиты, ибо задача формирования этой новой элиты обострится уже в ходе проводимой большевиками культурной революции и встанет во весь рост в постсоветский период.

Г. П. Федотов прекрасно понимал, что «экстенсификация» культуры несет опасность «духовного измельчения», что после крушения большевизма потребуются «выпрямление духовного вывиха нации». Для того чтобы преодолевать — постепенно и осмотрительно — многовековой разрыв между духовной элитой и народными массами, необходимы усилия не одной только Церкви, которая в ближайшие годы не сможет «поднять на себе» всю русскую культуру, как в силу своего материального положения, так и в силу «радикализма возвращающейся в церковь интеллигенции», а также «упаднического обскурантизма старой церковности» [2, с. 272–273].

Выстраивание постреволюционного социокультурного синтеза может успешно реализоваться только при условии опоры на государство, которое

будет призвано решать задачи духовного и технического просвещения народных масс, а также, на чем мыслитель настаивает особо, задачи сохранения «высших форм национальностей культуры». Притом государство будет выполнять главным образом роль экономической силы и технического организатора культурной работы и не должно ущемлять творческую свободу «избранного меньшинства» духовной элиты. А эта элита, в свою очередь, не имеет права забывать о «самоограничении», а равно и воздерживаться от «старой брезгливости» по отношению к государству. Актуально звучат слова Федотова о том, что служба и жалованье государству «несравненно почетнее» службы денежному мешку, жалованья капитала, да еще и иностранного. При всем этом культурный авангард не должен становиться партией и, будучи лоялен государству, должен сохранять дистанцию по отношению к нему. Здесь Федотов чрезвычайно осторожен. Обе стороны — и государство, и интеллигенция — обязаны всей логикой исторического развития идти по линии самоограничения: государство отказывается «от идеологических притязаний, от всякой идеократии, софократии и прочих видов лжетеократии». В свою очередь от интеллигенции требуется «установление широкого идейного фронта, а также осторожность» по отношению к чисто политическим и социальным задачам государства [2, с. 276–278].

Всё пореволюционное творчество Федотова (особенно начиная с 30-х гг.) пронизано, таким образом, духом синтеза. В отличие от многих других мыслителей русского зарубежья он не предлагает вернуться в дореволюционное прошлое, перечеркнуть советский опыт, но он не приемлет и идеологию советского марксизма, его историческое прогнозирование. Он выстраивает свои модели синтеза: сложившихся до революции традиций и революционных инноваций, ценностей духовной элиты и народных чаяний, религии и светской культуры, русской культуры и культуры других народов России и др. Он рассчитывает на соединении распавшихся в вихре революционного хаоса сторон, но уже на новых, не бывших ранее основаниях. Именно эти его установки так важны сегодня, в эпоху формулирующегося качественно нового синтеза.

Что дает сегодня прочтение трудов Федотова, не столь уж многочисленных, но удивительно проницательных с социально-практической точки зрения и не менее значимых, опередивших свое время теоретических представлений?

Во-первых, он не просто поставил теоретически новую проблему анализа и синтеза общественной жизни и культуры. Он поставил ее конкретно, исторически, увязав ее с исследованием революционного распада как аналитической стадии социального и культурного развития России, с одной стороны, и постреволюционного синтеза («народного синтеза») — с другой. Задача изучения социального и культурного синтеза современной России при всей ее остроактуальной значимости еще и сегодня не поставлена сколько-нибудь внятно.

Во-вторых, Федотов исходил из того, что любой протекающий в истории синтез есть сложное, преобразованное в соответствии с новыми вызовами, многосоставное соединение различных и даже противоположных сторон социокультурных процессов, что односторонние, опирающиеся только на свою «традицию» подходы к осмыслению формулирующихся синтезов ведут к тупику, к углублению уже имеющихся исторических разломов, что, наконец,

исторические прогнозы при всей их неполноте, рискованности не только возможны, но даже необходимы для строительства новой жизни и новой культуры. Успешный синтез «традиции» и «революции» — не выдумка исследователя, он опирается на текущий исторический опыт, на вдумчивое изучение — свободное от догматической «упертости», идеологической зашоренности и обезоруживающего агностицизма.

В-третьих, Федотов предложил многосоставную картину «народного синтеза», где были учтены самые разные области общественной жизни и культуры. Сопоставление этой картины с современными процессами синтезирования — дело для аналитика не только удивительно интересное, но и социально полезное и необходимое. Ибо сегодняшнее синтезирование еще не достигло своей полноты, своей зрелости, в то время как Г. П. Федотов в своих проницательных и тонких выводах опередил не только свое, но в известной мере и наше время.

ЛИТЕРАТУРА

1. Щученко В. А. Метаисторическое и конкретно-историческое: историко-культурное измерение. — СПб., 2010.
2. Федотов Г. П. Проблемы будущей России (вторая статья) // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры): в 2 т. — Т. 1. — СПб., 1991.
3. Федотов Г. П. Проблемы будущей России. Организация культуры (третья статья) // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры): в 2 т. — Т. 1. — СПб., 1991.

Ю. Б. Мелих*

«ВОЗВРАЩЕНИЕ» И «ВЗРАЩЕНИЕ» НОВОГО ЧЕЛОВЕКА.
НОВОГРАДСКИЕ ПОИСКИ Ф. А. СТЕПУНА **

Посвящается Альберту Васильевичу Соболеву

Поиск Степуном нового человека в начале 30-х гг. XX в. раскрывается как создание нового мирозерцания для русской эмиграции. Степун развивает свою позицию, которую он излагает в инфляционном резигнированном виде, из трех перспектив, взаимопересекающихся и дополняющих друг друга и демонстрирующих почти не изменившиеся исходные философские взгляды его. Релятивистская перспектива, из которой складывается образ нового человека, исходит из основополагающей позиции Степуна: отрицание абсолютной новизны — «от абсолютной новизны избави нас, Боже» [8, с. 455]. Творчество составляет вторую перспективу мышления Степуна при создании мирозерцания нового человека нового града. Здесь проявляется новый элемент в отношении Степуна к творчеству, он уже не мыслит себя творцом, «формовщиком» нового мира и уклоняется от строительства нового града. Позиция Степуна близка позиции С. И. Гессена, который видел себя — так же, как и своего кумира А. И. Герцена [см. 1] — как собеседника на пиру богов, цитируя стихотворение Тютчева «Цицерон». Третья перспектива, через которую складывается образ нового человека, — религиозная. Степун формулирует ее по «остаточному принципу», основываясь на том, что все предыдущие образы человека и все пути, пройденные европейской культурой, оказались ошибочными, показали свою несостоятельность; религиозность остается единственным выходом. Степун анализирует кризис европейской культуры и русской эмиграции, блестяще используя литературную форму изложения.

Ключевые слова: Ф. А. Степун, новоградство, «новый человек», лик и лицо, «деградация разума», резигнация разума.

Yu. B. Melikh

The "Return" and "Nurtering" of the New Man. F. A. Stepun's Quest for Novy grad

Stepun's search for the new man in the beginning of the 30-ies of the 20th century unfolds as the establishment of a new world view for the Russian emigration. He develops his position,

* Юлия Биляловна Мелих — доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

** Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № А.13-03-00-552.

presented in an inflationarily resigning way, from the following three perspectives which both permeate and complement each other, revealing almost no changes to his past philosophical views. The *relativistic* perspective, which the image of the new man is composed of, builds upon Stepun's fundamental position: negation of the absolute novelty — “from the absolute novelty deliver us God” [8, p. 455]. *Creation* forms the second perspective of Stepun's thought with regard to determining the world view of the new man of Novy grad (New City): here, Stepun's relationship to creation indicates a new element, he no more thinks about himself being the creator, the “shaper” of the new world and evades the construction of Novy grad. Stepun's position resembles the one of S. I. Hessen, who was looking upon himself — as well as his idol A. I. Herzen [cf. 1] — as a *conversationalist* participating in the symposium of the gods, citing Tyuchev's poem “Cicero”. The third perspective, through which the image of the new man is formed, is — the *religious* one. It is formulated by Stepun according to the „residual principle“, based on the understanding, that all previous images of man as well as all paths taken by European culture so far proved to be false and revealed their inadequacy; religiosity remains the only escape. Stepun analyses the crisis of European culture and Russian emigration by magnificently using literary forms of presentation.

Keywords: F. A Stepun, “Novy grad” movement, the „new man“, face as *lik* and face as *lico*, „degradation of reason”, resignation of reason.

Новый человек — довольно дерзкая заявка на фоне уже превратившихся в солидную толпу «новых», «переплавленных», «высших», «сверх» и «советских» человек. Что может предложить Степун, что вынуждает его предпринять поиск нового человека и нового града? Обильное наличие новых людей связано в первую очередь с особенностью всего XX столетия, наперебой предлагающего свои образы и идеалы: человек XX в. ставил себя на одном уровне с миром и с Богом, был с ними на ты и видел себя новым творцом. Константин Чхеидзе выводит целую галерею «формовщиков» — творцов новых людей в отечественной литературе начала прошлого столетия. Он схематизирует литературных героев начала XX в. и намечает трансформацию «идеала человека» и общества. Так он выделяет линию:

звери и человековолки Вс. Иванова и Пильняка. Звери-герои Бабеля, Ар. Веселого, отчасти Либединского... Герои человеческого образа: Тихонов, Светлов, Фадеев, Гладков... Герои творцы — творцы новой жизни — тот же Гладков, Панферов, Караваева, Шолохов... В своем роде венцом этого направления являются, так сказать, формовщики жизни, люди, мечтавшие о интегральном ее, жизни, преобразении. Среди них: Белый, отчасти Хлебников, Есенин («Инония»), Маяковский... [15, с. 395].

Это подтверждает и Степун, у которого не было недостатка в амбициозной претензии быть создателем нового человека, мыслить и представлять себя таковым. В новоградстве заявка на нового человека сделана еще и потому, что Степун очень чутко чувствует затянувшийся кризис европейской культуры и ошибочность предлагаемых образов «своего» человека у большевиков, фашистов, национал-социалистов, католиков, а также отсутствие такового, по его мнению, у современной ему демократии; но его чаяние направлено на образ «своего» человека для «грядущей», Советской России [ср. 10, с. 443]. Более того, Степун понимает и предсказывает опасность усиливающих свое влияние мировоззрений, в основе которых лежит образ нового сверхчеловека.

Это большая европейская декорация, которую художественно выразительно описывает Степун, но его в первую очередь волнует театр действий, связанных с судьбой России, и в этом плане речь идет о кризисе мирозерцания русской эмиграции.

Что есть в арсенале у Степуна, закаленного в идейных спорах с неославянофилами со времен «Логоса», из «типологии духовных обликов», играющих «более существенную роль, чем разветвление программ» [10, с. 444], в русской политической жизни? В то время, во второе десятилетие XX в., перед началом мировой войны и революции, логосовцы видели себя проводниками, мессиями утонченной и теоретически отточенной немецкой философии, которая, однако, так же как и русская, не выдержала натиска революционных идей. Степун уже знает, к чему приведет победившая революция, которую он сам призывал, заканчивая свои «Письма прапорщика-артиллериста» (1916/1918) словами: «...будто есть сведения, что в Петрограде революция... О если бы это оказалось правдой!» [7, с. 190]. В начале же 30-х гг. его позиция меняется, он предостерегает немцев, говоря о том, что пореволюционная анархия заканчивается диктатурой диктатуры. Возникает, по мнению Степуна, необходимость предложить еще один образ нового человека. В Дрездене с 1931 по 1939 гг. Степун в соредакторстве с Г. П. Федотовым издает журнал «Новый град». В новоградстве происходит метаморфоза взглядов Степуна, теперь он видит себя не западником, а неким возродителем «славянофильски-народнической тенденции» [9, с. 465], объединяющей новоградцев с евразийцами — этими завсегдаемыми славянофильских идей. Можно ли в чертах нового человека, или в методологии его поиска, или же в критике существующих образов новых людей найти сегодня что-то для нас, также находящихся в ситуации наличия многообразных предложений (что само по себе и неплохо во времена плюрализма и либерализма, если бы не кризис человека и культуры, о котором не устает писать С. С. Хоружий)? Кто этот новый человек нового града, призываемый Степуном, и как он будет спасать мир? Убедителен ли Степун? Верим ли мы ему?

Лик или вещь сама по себе

Два понятия являются смыслообразующими и пронизывают трактовку Степуном человека, общества, культуры и истории — это понятия лик и лицо [см. 4]. Несмотря на то что сами эти понятия предполагают религиозный смысл, что и послужило, по замечанию самого Степуна, их выбору, разработка и трактовка их содержания в отношении понимания Степуном человека скорее показывают нам отношение между понятием опыта, в случае Степуна — жизни и переживания, и понятием вещи самой по себе, опосредованное категориями у Канта и формами культуры у Степуна. Основополагающий тезис Степуна отражается в принятии им двойственности и единства содержания и формы, или жизни и творчества. В трактовке субъекта у Степуна я также *распадается* на *пережившее нечто* и собственно *переживание*, т. е. на «я» субъективированное и объективированное. Субъективированное «я» стремится еще более осознать, т. е. определить, переживание. Такое определение переживания

происходит в различных формах: в «помыслах, поступках и чувствах, т. е. [я] стремлюсь нравственно утвердиться и религиозно построиться в нем» [6, с. 107], и человек здесь «*ничего не творит* (курсив мой. — Ю. М.), ибо лишь организует себя как творение» [6, с. 108] в заданных жизнью и культурой формам. Более того:

Человеческое «я», внутренне *определенное и организованное* объективную сущностью жизни (курсив мой. — Ю. М.) и творчества, есть личность. В форме личности пустая форма моего «я» заполняется мировым содержанием. А безличное содержание мира приобретает черты моего «я» [6, с. 108].

Каким образом готовое содержание мира (жизнь и формы субъекта, ею заданные) приобретает черты моего «я», остается загадкой, если не считать того, что жизнь как-то самоопределяется *и* в личности, где форма и содержание приобретают нерасторжимое единство. Существенны здесь два момента: *формы*, которые нерасторжимо связываются с жизнью, а также *самоопределяемость* жизни, непроницаемость ее для человека.

У Канта мы находим определенное количество категорий, посредством которых оформляется и систематизируется опыт. Неокантианство видело своей задачей реконструировать кантовскую систему, как сформулировал Герман Коген, отмечая при этом, «что понимание основополагающих понятий ее не только затерялось, но собственно никогда не было достигнуто» [16, S. VII]. В неокантианстве идет активный поиск трансцендентальных форм мышления. Степун пишет, что неокантианство «разомкнуло законченный круг категорий и начало вытягивать его в бесконечную спираль» [12, с. 716–717]. Клич брошен как к доведению до сознания, т. е. осознания, форм мышления, культуры и *самоопределяющейся* жизни, так и созданию *новых* форм, культурных ценностей. Для Степуна на *первом* месте стоит творчество новых форм, *творение себя*, позиционирование в жизни как *произведения искусства* — он пишет:

А так как нерасторжимость формы и содержания является признаком их эстетического взаимоотношения, то ясно, что в форме личности каждый человек становится художественной формой себя самого, а тем самым и *творцом* (курсив мой. — Ю. М.) художественного произведения [6, с. 115].

Но есть также моменты и «самоопределения жизни» в формах культурного творчества [ср. 6, с. 107]. «Определяясь в образе науки, она (жизнь. — Ю. М.) утвердит субъектом своего самопостижения научное, а определяясь в образе искусства, она определит субъектом своего самопостижения художественное сознание» [6, с. 105]. Таким образом, с одной стороны, самоопределяющаяся жизнь, с другой — творец форм и себя человек. Проникновение к всеохватывающей целостности для Степуна возможно только в религиозности, но «в теоретической философии, — как замечает Д. И. Чижевский, — Степун — под маской романтической формы — возвращается к трансцендентальной философии, к “сознанию границ”» [5, с. 713], свойственному критицизму и означающему для Степуна невозможность проникнуть к *ядру личности*, в котором «дано подлинное всеединство, каким никогда не может быть и стать

никакое объективированное, “предметное” единство» [5, с. 711]. Поэтому-то и стремление актерской души к многодушию, т. е., как Степун излагает в работе «Природа актерской души (О мещанстве, мистицизме и артистизме)» [см. 13], к своему как можно более разнообразному оформлению в единстве образа и жизни, как это свойственно романтизму, оборачивается не проявлением ее подлинного всеединства, а бесконечными вариантами ее объективирования, т. е. релятивизмом, что также отмечает Чижевский. Степун, хотя и признает, что для артистической души, проявляющей себя в многодушии, т. е. проживании различных жизненных ролей и установок, «конституирующих ее как таковую», многодушие означает «грех предательства» по отношению к стремлению «умереть в безликом», однако предпочтение отдает все же «безусловному многодушию». Таким образом, Степуну не удастся, пользуясь его терминологией относительно философии и личности Вл. Соловьева, соединить субъективное и объективное всеединства, и это остается фундаментальным противоречием всех его теоретических построений.

Для разъяснения наличия и фундаментальности данного противоречия следует обратиться к материалам известного семинара, проходившего в Давосе в 1929 г. как дискуссия между Мартином Хайдеггером, представляющим «новое революционное направление», и Эрнстом Кассирером — представителем «идеалистической философии культуры». В их дискуссии сжато сформулирована проблематика отношения структур мышления и сущего, т. е. отношения субъективного и объективного всеединств, как главный пункт преткновения противоположных философских позиций. Кассирер утверждает, что «неокантанство следует рассматривать в функциональных терминах, а не как *субстанциальную сущность* (курсив мой. — Ю. М.)» [3, с. 130]. Хайдеггер же утверждает, что «Кант никогда не намеревался предложить теорию естествознания. Его намерением было показать проблему метафизики как онтологии» [3, с. 130]. Хайдеггер видит свою задачу в том,

чтобы конструктивно интегрировать это положительное ядро его «Критики чистого разума» с такой онтологией. Благодаря моей *онтологической интерпретации* (курсив мой. — Ю. М.) кантовской «Диалектики», — утверждает Хайдеггер, — я, думаю, могу показать, что проблема «бытия» является в действительности позитивной проблемой... [3, с. 130].

Онтологическую интерпретацию Хайдеггером метафизики Канта В. М. Литвинский называет «*онтологическим преобразованием кантовской “Диалектики”*» [2, с. 308]. Хайдеггер далее поясняет:

Для Канта разум человека автономен и самодостаточен; он не может вырваться как в мир абсолютного и вечного, так и в мир предметов. ...Верно, что в законе есть что-то такое, что выходит за сферу ощущений. Тем не менее остается вопрос: *какова внутренняя структура самого существования* (курсив мой. — Ю. М.), является ли оно конечным или бесконечным? Вот вопрос, который вводит в суть проблемы. Именно в том, что выбрать для конституирования бесконечного, раскрывается характер конечного. Кант называет воображение схематизма *exhibitio originaria*, и это «порождение», хотя в одном смысле оно творческая способность,

есть также *exhibitio* и, таким образом, зависит от того, что оно берет себе [3, с. 132–133].

Во взглядах Степуна это означает, что он заимствует у Канта идею творческой способности для создания субъективного всеединства, оставляя в стороне «внутреннюю структуру существования», онтологию — объективное всеединство. Он оставляет разделение на, с одной стороны, самоопределяющуюся жизнь, а с другой — переживание и его оформление посредством «функциональности терминов», ролей.

Создать необходимую онтологию и тем самым онтологически и эстетически, творчески превзойти Канта пытается Вл. Соловьев, выстраивая онтологию всеединства и софиологию и опережая «онтологическое преобразование кантовской “Диалектики”» Хайдеггера. Очевидно, что для разрешения основного вопроса сути проблемы Хайдеггер поворачивается к бытию, к разделению онтологического и онтического, в то время как неокантианцы остаются в пределах человеческого разума, перспективы индивидуального мыслящего и творящего формы культуры субъекта. Обращаясь к Канту, неокантианцы иррационально расширяют его философию, опираясь на деградацию разума, присущую, по их мнению, его философии.

«Деградация разума»

Создавая, оформляя себя как произведение искусства, человек преодолевает свое единство с жизнью, отпадает от этого единства, придавая себе различные формы. Откуда, если не из культуры, берутся эти формы? Они творятся, как это уже упоминалось, как бесконечная цепочка категорий мышления, т. е. в пределах разума. Такая позиция указывает на не необходимость и недоступность абсолютной истины для разума, т. е. релятивизм. На абсолютную истину, по Степуну, претендует только религия. За умаление интеллекта, способного постичь истину, Степуна критикует католический теолог и специалист по философской средневековой мистике Иосиф Бернхарт, впоследствии, как и сам Степун, гонимый профессор Университета Мюнхена, на что Степун отвечает:

...мое понимание сущности разума образовалось у меня не без влияния Канта. Только немногие методологические основополагающие мысли мне эмоционально так близки, как кантовская *деградация разума через его активирование*. Как раз потому, что процесс познания у Канта... не является пассивным зеркальным отражением мира, а его активным творением, истинное сущее, в соответствии с его учением, остается навсегда непознаваемым. Это непознаваемое, но все же переживаемое бытие и есть для меня истина [19, S. 459].

Таким образом, для Степуна истина не может претендовать на абсолютное значение — это только осмысленное и творчески оформленное переживание. Становится понятным отказ Степуна от абсолютной новизны и его призыв: «от абсолютной новизны избави нас, Боже» [8, с. 455], а также оправданность создания еще одного образа, соответствующего изменившейся саморазвивающейся жизни. Понятны и слова: «Но дело вовсе и не в новом как таковом,

а в творческом обновлении вечных форм нашей в себе самой запутавшейся жизни» [11, с. 430]. Откуда вдруг вечные формы жизни? С одной стороны, Степун отрицает наличие доступности истинного бытия, а всякое творчество оправданно, но предопределено как ложное бытие, с другой — констатирует «духовно-метафизическую инфляцию» и утрату духовно-опытной связи с идеями. Но чему удивляться, если все идеи и формы жизни — это только продукт жизнедеятельности человека? Степун, конечно же, отсылает читателя к идее Бога, но только потому, что она, также как и все другие, утрачена и потеряла свое жизненное значение. При этом для самого Степуна эта идея первоначально никак и не решала жизненных проблем. Он указывает на то, что «истолкование Жизни часто связывается с пониманием творчества (определяемого и нами как акт отпадения человека от Бога), как сферы греховного и богоборческого самоутверждения человека» [6, с. 121]. Это означает, что, исходя из греховности творчества, стремление к Богу, следовательно, требует отказа от него. Утверждая умаленность творчества, Степун в то же время отмечает его «бесконечное значение», которое

заключается в том, чтобы создавая идолов, распознавать их, как идолов, и тем самым будить в себе предчувствие живого Божьего лика. ...Религиозная правда всякого творения заключается... лишь в том, что оно видит и верит, что там, где оно стоит, Бога нет [6, с. 125–126].

Именно творчество демонстрирует нам эту умаленность жизни, — его различные формы и пути, однако, «должны быть пройдены во всех направлениях, но с единственной целью решительного отказа от них, как от пути» [6, с. 125]. Степун, отрицая творчество, а тем самым и личность как многообразную оформленность содержания, только оговаривает, что «уничтожение творчества предполагает его полное раскрытие» [6, с. 126] как неверного пути, цель которого — отказ от личности, и делает радикальный вывод о том, что там, где есть культура, Бога нет. Таковы основополагающие положения философской концепции Степуна. В новоградстве тема творчества также одна из центральных. Но в его трактовке есть изменения, нет призыва к созданию новых форм, а только к «возвращению» творчества.

Резигнация разума

Тема резигнации разума, которая перекликается с утверждением Степуна о «*метафизической инфляции*» [11, с. 430], заимствуется им у Рихарда Кронера, доклад которого на III Международном философском конгрессе 1908 г. так и назывался: «Критицизм и теоретико-познавательная резигнация» [см. 18]. Кронер отрицает, что критицизм с необходимостью ведет к резигнации разума, и указывает на то, что философия Канта предлагает также путь «через найденный логическим анализом момент» [18, S. 824] иррациональности, выражаемый в понятиях опыта. Иррациональное указывает на непонятное в понимании действительности, которое фиксируется понятиями жизни и переживания и оформляется в категориях культуры. То, что найденный

выход к бесконечному ряду категорий культуры, создаваемых человеком, приводит к инфляции метафизики и самодостаточности бесконечно множасьихся теоретических конструкций, к интеллектуализации общества и формализму, станет впоследствии предметом анализа у Г. Зиммеля. Степуну же нужно как-то оправдать творческую способность человека как сущностную характеристику личности, хотя все имеющиеся сотворенные человеком образы нового человека находятся в состоянии кризиса. Степун выделяет три образа человека: клерикальный, либеральный и марксистский, которые находятся в состоянии разобщения, даже борьбы «всех против всех, против которой на словах протестуют церкви и государства, банкиры и промышленники, фашисты и коммунисты, либералы и социалисты, немцы и французы» [11, с. 430]. В этой ситуации Степуну остается только путь усиления резигнации разума «через возвращение к религиозным истокам мира и через новое от них возвращение в жизнь» [11, с. 430]. Такой призыв кажется необоснованным, поскольку у Степуна, хотя он и утверждает истину как единство жизни и Бога, это единство, по существу, во-первых, остается недоступным человеку, а во-вторых, является результатом принятия религиозного мирозерцания. Желаящие *могут* — или *не могут* — мыслить описанное им переживание жизни как религиозное. Только после выбора религиозного мировоззрения жизнь раскрывается как религиозная. Хотя религиозное мировоззрение предполагает, по Степуну, единство жизни и Бога, а «отождествление Жизни и Бога является как бы *мистическим a priori*» [6, с. 121], и «религиозность не есть атрибут, который я правомерно или неправоммерно приписываю переживанию жизни» [6, с. 121], сам он, однако, мыслит себя актером с театральной душой, творящим новые формы культуры.

В новоградстве Степун проводит *двойную резигнацию*: резигнацию разума посредством *усиления религиозного мирозерцания* и резигнацию культуры посредством возврата к уже имеющимся формам и подходам. «Возврат» и творческое «взрачивание» — таковы теперь основные понятия Степуна. Степун не только не претендует на абсолютно новое, но не предлагает просто нового, все его аргументы и примеры уже известны, можно в тексте на полях составить список, откуда и чья та или иная позиция, даже призыв к новому человеку, как отмечалось ранее, уже не нов.

В споре с И. В. Гессеном, который не видит за собой права участвовать в строительстве нового града и создании образа нового человека, Степун находит оправдание в неправомерности оставить поле деятельности в угоду другим идеалам и образам людей. Но и сам Степун предлагает только сплочение разрозненных сил, которое может происходить опять же уже известным, предложенным еще славянофилами и Соловьевым, путем — путем соборности и религиозной общественности к *духоверческому свободолобивому социализму*. По всей видимости, это и будет новым градом. А образ нового человека? Опять же Степун не предлагает ничего своего, а видит задачу только в том, чтобы «интуитивно разгадать и творчески закрепить рождающийся ныне в Советской России образ нового человека» [11, с. 432]. Так разгадать или создать? Очевиден уход Степуна от активной роли творца, и прежде всего потому, что он, как и его критик Гессен, уже не мыслит себя причастным к возникающему

новому образу человека, он вырван из той жизни, где последний зарождается и где его необходимо творчески закрепить. Возвращая же всех к религиозным корням, Степун как всегда выносит себя за скобки своих требований. Так было с критикой Степуном русской философии за незнание теоретической строгости и отточенности мысли, за смешение художественного (эстетического) и теоретического мышления, в то время как сам он оговаривал для себя права художника, близость к жизни, к читателю и смешение методов. Так происходит и сейчас. Исходя из приведенных схем Степуна можно говорить о том, что он видит подтверждение своей позиции, исследуя кризис культуры и раскрытие ее как реализацию ошибочных путей. Но теперь он не оставляет места для выбора мировоззрений, целостность миросозерцания обеспечивается только религиозным миросозерцанием. Идеал же святой жизни означает уничтожение полюса творчества, «изъятие человека из основных творческих форм, т. е. из форм личности и судьбы» [6, с. 126]. С судьбой у Степуна связана история, совершающаяся в формах общения личности в семье, нации, культуре. Но как уже отметил Чижевский, религиозные установки Степуна остаются только декларацией. Для ведения дискуссии Степун возвращается к теоретической философии, и здесь опять проявляется его «старый» прагматический взгляд на истину как совокупность истин и идей, в данном случае — христианской идеи абсолютной истины, гуманистически-просвещенческой идеи политической свободы и социалистической идеи социально-экономической справедливости [см. 11, с. 431], которые не должны быть связаны «*клерикальным миросозерцанием*», а развиваться через «дерзающее миросозерцательное, политическое и социальное творчество» [10, с. 447], т. е. уже при размежевании и наведении «границ сознания». Проявляется и присущая концепции Степуна несоединимость жизни, творчества и абсолютной истины, хотя он и усиливает религиозную составляющую в образе нового человека и говорит о неких уже абсолютных идеях и жизненных корнях и укорененности человека в жизни — все эти утверждения остаются, однако, на уровне провозглашения чаяний.

Выход к европейской проблематике связан у Степуна с вопросами и анализом демократических идей, которые он защищает от фашизма. Степун считает, что предлагает, несмотря на резигнацию разума, рациональную программу, а не свойственное политическим течениям в Германии «иррациональное тяготение к определенному человеческому образу» [10, с. 444]. На наш взгляд, это не соответствует заявке, поскольку все его положения не имеют доказательности, а базируются на уже известных примерах, что и не удивительно, если он усиливает резигнацию разума и обращается к религиозному миросозерцанию. В результате оказывается, что новый человек нового града — образ целостного (единство теории и практики) «своего человека» с целостным (религиозная форма цельности) славянофильским миросозерцанием — представляет собой совокупность марксистских и православных идей. Первому не достает, только «свободы, но в целом это пригодные для эмиграции, мечтающей вернуться и «строить грядущую Россию», образы нового человека и нового града. Для Степуна важно не включиться в строительство нового града, а говорить друг с другом, вести разговор, быть собеседником на пиру в «роковые минуты» мира. Не зря любимое стихотворение его соратника С. И. Гессена, сына упомянутого

Иосифа Гессена, — это «Цицерон» Федора Тютчева. В своем анализе рецепции произведений Тютчева И. Р. Деринг-Смирнова [см. 17] отмечает удивительную актуальность данного стихотворения, указывая при этом и на резюме Ю. М. Лотмана в вышедшем в 1990 г. его сборнике [см. 14], соответственно которому Тютчев — не только важнейшее явление историко-литературного прошлого, а соотнесенная часть культуры современности [см. 17, S. 41]. Деринг-Смирнова также ссылается на поэтессу Елену Шварц, отмечавшую незадолго до своей смерти в 2010 г., что во время краха Советского Союза едва ли какие-либо другие стихи цитировались так часто, как эти из «Цицерона» Тютчева [см. 17, S. 41]:

Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые!
Его призвали всеблагие
Как собеседника на пир.
Он их высоких зрелищ зритель,
Он в их совет допущен был —
И заживо, как небожитель,
Из чаши их бессмертье пил!

Стоит ли обращаться сегодня к поискам Степуном нового человека? Одна мысль, проводимая Степуном, представляется мне значимой: нельзя быстро переделать людей. Степун сам остается предан своим взглядам и убеждениям, ищет им оправдание, стремится приспособить их к новой жизни. Чтение новгородского цикла Степуна занимательно еще и тем, что увлекает узнаванием знакомых образов и схем, заимствованных им из литературы и философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гессен С. Герцен // О мессии. Эссе по философии культуры Р. Кронера, Н. Бубнова, Г. Мелиса, С. Гессена, Ф. Степуна. — СПб.: РХГА, 2010. — С. 42–55.
2. Литвинский В. М. Комментарии к семинару «Мартин Хайдеггер — Эрнст Кассирер» // Фауст и Заратустра: сб. статей / пер. с нем. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 307–310.
3. Мартин Хайдеггер — Эрнст Кассирер. Семинар // Фауст и Заратустра: сб. статей / пер. с нем. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 130–141.
4. Мелих Ю. Б. Лик и лицо Ф. А. Степуна // Мелих Ю. Б. Иррациональное расширение философии Канта в России. — СПб.: Алетейя, 2014. — С. 182–230.
5. Прокофьев П. (Чижевский Д. И.) [Рецензия на:] Ф. Степун. Жизнь и творчество. Берлин. 1923. 252 с. // Степун Ф. А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. — М.: Астрел, 2009. — С. 711–714.
6. Степун Ф. Жизнь и творчество // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. — 1913. — Кн. 3–4. репр. изд. — М.: Территория будущего, 2005. — С. 71–126.
7. Степун Ф. А. (Н. Лугин). Из писем прапорщика-артиллериста. — Томск: Водолей, 2000.

8. Степун Ф. А. Новоградский цикл: Еще о «человеке Нового града» // Степун Ф. А. Сочинения. — М.: РОССПЭН, 2000. — С. 453–459.
9. Степун Ф. А. Новоградский цикл: Идеи и жизнь: Ответ И. В. Гессену. Мнимость новоградского пробольшевизма. Национальный характер ударных темпов. Отцы, дети и внуки «октября» // Степун Ф. А. Сочинения. — М.: РОССПЭН, 2000. — С. 464–470.
10. Степун Ф. А. Новоградский цикл: О человеке «Нового града» // Степун Ф. А. Сочинения. — М.: РОССПЭН, 2000. — С. 443–452.
11. Степун Ф. А. Новоградский цикл: Путь творческой революции // Степун Ф. А. Сочинения. — М.: РОССПЭН, 2000. — С. 425–433.
12. Степун Ф. А. Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение» // Кант: pro et contra. — СПб.: РХГА, 2005. — С. 710–722.
13. Степун Ф. А. Природа актерской души (О мещанстве, мистицизме и артистизме) // Степун Ф. А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. — М.: Астрель, 2009. — С. 186–212.
14. Тютчевский сборник. Статьи о жизни и творчестве Ф. И. Тютчева / под общ. ред. Ю. М. Лотмана. — Таллинн: Ээсти рамаат, 1990.
15. Чхеидзе К. А. Письмо к Н. А. Сетницкому. 7 декабря 1932 г. Прага // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. — Вып. 1: Н. А. Сетницкий. — М.: ИМЛИ РАН, 2003. — С. 394–396.
16. Cohen H. System der Philosophie. Erster Theil. Logik der reinen Erkenntniss. — Berlin: Bruno Cassirer, 1902.
17. Döring-Smirnov J. R. Fjodor Tjutschew (1803–1873). Politiker, Poet, Publizist // Döring-Smirnov J. R. Von Puschkin bis Sorokin. Zwanzig russische Autoren im Porträt. — Köln; Weimar: Böhlau-Verlag, 2013. — S. 25–41.
18. Kroner R. Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation // Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg. 1. bis 5. September 1908. Hrsg. v. Th. Elsenhans. — Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909. — S. 823–828.
19. Stepun F. Noch einmal: Die Wahrheit als Antlitz. Ein Schlußwort von Fedor Stepun // Hochland. Monatsschrift begründet von C. Muth. Hrsg. von F. J. Schöningh. 40. Jahrgang, 1947/48. — München: Kösel-Verlag, 1948. — S. 455–461.

УДК 1 (470) (091)

*Л. Р. Авдеева**

МУЗЫКА НА ГРАНИ БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ. А. Ф. ЛОСЕВ

Статья посвящена анализу философских воззрений выдающегося русского мыслителя XX столетия А. Ф. Лосева. В его работах философское и музыкально-эстетическое, логическое и художественное видение мира сливаются воедино. Лосев не был дилетантом в области музыкальной культуры, он получил серьезное музыкальное образование. Музыка для него является не просто одной из форм творческой деятельности человека. Она открывает подлинные тайны бытия. Наука, логика, гносеология полагают предел человеческой интуиции, музыка размыкает границы тривиального мышления и дает возможность понять суть мироустройства. Она балансирует на грани бытия и небытия и символизирует их единство.

Ключевые слова: Лосев, музыка, философия музыки, онтология, бытие.

L. P. Avdeeva

Music on the verge of existence and nonexistence. A. F. Losev

The article dedicated to the analysis of the philosophical views of A. F. Losev, the famous Russian thinker of the XX century. The philosophical and musical-aesthetic, logical and artistic visions of the world unite together in his works. Losev was not a dilettante in the sphere of musical culture, he had a serious musical education. Music is not only the form of human creative activity for Losev. It discovers the genuine secrets of being. Science, logic, gnoseology set the limits for the human intuition, music oversteps the limits of the trivial thinking and gives a possibility to understand the essence of universe. It balances between existence and nonexistence and symbolizes its unity.

Keywords: Losev, music, philosophy of music, ontology, existence.

* Людмила Ростиславовна Авдеева — кандидат философских наук, старший научный сотрудник кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; alzlot@yandex.ru

Галина Даниловна Белова в своих проникновенных воспоминаниях об А. Ф. Лосеве написала:

Видимо, Алексей Федорович давно перешагнул все слабости человеческие, такие как гордыню, заносчивость и т. д. и так без конца. Видимо, он понимает по-настоящему, что важно и нужно. По моим впечатлениям для него работа — это все. Он и сам говорил: «Я безумствовал с молодых лет, я работал днями и ночами, я потерял зрение и сон; и так сорок лет, даже больше». Теперь для него важно издать все наработанное. Для простых смертных (т. е. не для узких специалистов. — Г. Б.) Алексея Федоровича хватит с избытком, чтобы представить себе и культуру, и время, и дух времени, которое исследуется [1, с. 39].

Поразительно точная характеристика, подчеркивающая универсализм и глубину мысли этого удивительного человека. В 1927 г. вышли в свет монографии Лосева «Античный космос и современная наука», «Диалектика художественной формы», «Философия имени», «Музыка как предмет логики» общим объемом 1300 страниц, каждая из которых — поистине событие в мире философии.

А. Ф. Лосев получил серьезное музыкальное образование, с 1921 г. он — действительный член Государственного института музыкальной науки (ГИМН), с 1922 по 1929 гг. — профессор Московской государственной консерватории, в 1923-м он становится действительным членом Государственной академии художественных наук (ГАХН). Ему открыто подлинное единство философского и музыкально-эстетического восприятия мира, равновесие логического и художественного видения, для него самым важным представляется показать непосредственную полноту жизни в контексте вечного, вневременного. В музыковедении интерес к Лосеву вполне обозначен, но к его трудам обращаются весьма фрагментарно, наследие его в этой области недооценено. Необходимо изучение его философии музыки — она не просто дает возможность расширить культурный контекст творца, исполнителя произведения и слушателя, но является такой сокровищницей идей, что может послужить настоящим импульсом для развития музыкальной теории и творчества.

Философия музыки Лосева не есть нечто искусственно сконструированное. Книга «Музыка как предмет логики», несмотря на свое название, не направлена на сглаживание противоречий — напротив, выявляя сущность музыки, Лосев одновременно размышляет о необходимости создания альтернативы бивалентной логике, о переосмыслении всеобщности математических понятий. Вдохновляясь целью феноменологически узреть природу музыки, он гипертрофирует и доводит до предела две, казалось бы, несовместимые позиции и одновременно доказывает основательность каждой из них и конечную совместимость их обеих.

Музыка, по Лосеву, — мир «процессов бесформенного бытия», мир динамичности, «слитности всего со всем», невыявленности. Она рождается в стихии «шумящего моря небытия» и развертывается как исполински сильная жизнь, будто открывая человеку, соприкоснувшемуся с ней, тайны Вселенной, неведомые логическому анализу. Логос изучает раздельное и механически

соединенное, в сфере рассудка все имеет строго определенный смысл, анализируется с помощью категорий, понятий, посредством которых мыслятся пространство, время, причинность, действие и т. п. Целостное бытие упрощено, схематизировано, подчинено сформулированным законам, которые по своей сущности не могут отражать действительность, являющуюся «текущей цельностью во множестве». Превращая жизнь в формальный механизм, Логос, наука систематически вторгаются в сложнейшие процессы, примитивизируя их в соответствии со своими когнитивными возможностями. Музыка, по выражению Лосева, «гонит науку и смеется над ней» [6, с. 226], она анархична и своевольна, поскольку соответствует принципу «нераздельной органической слитности взаимопроникнутых частей бытия» [6, с. 230]. «Музыкальная модификация мысли» адекватна сути бытия. Музыкальные образы приоткрывают тайну «вечного хаоса всех вещей», где нет границы между добром и злом, удовольствием и страданием, счастьем и горем.

Музыка внепространственна, это мгновенная превращаемость, цепь исчезновений. Музыкальное произведение напоминает стихию душевной жизни. «Слушая музыку, мы ощущаем, что мир есть не что иное, как мы сами», — пишет Лосев. Вспомним здесь и Б. Пастернака:

И сады, и пруды, и ограды,
И кипящее белыми воплями
Мирозданье — лишь страсти разряды,
Человеческим сердцем накопленной [8, с. 77].

Существует, по Лосеву, специфическое музыкальное познание, объединяющее в себе познавательные и «переживательные» энергии. Но музыка не может и не должна быть сведена к абстрактному психологизму, к «субъектной индивидуальности». Это не сонм чувств, обуевающих ее создателя, а нечто большее — ключ к пониманию Вселенной, которая наполнена художественным смыслом.

Музыка — стихия инобытия, сплошного и непрерывного алогического становления, неопределимого и неразличимого человеком. Это жизненная стихия эйдоса, «бесконечно растекающаяся беспредельность», противопоставляющая себя оформленным и неподвижно-идеальным формам.

Музыка — «самопротивоборство субъектно-объектного единства» [6, с. 243], непроницаемое для устойчивого осмысления, жаждущего статики. Она — «распыление эйдоса», «сплошной прирост бесконечно малых изменений», который в математике осмысливается в дифференциальном исчислении, указывающем на непрерывную изменяемость вещей. Переживать музыку — это значит «вечно стремиться к идее и не достигать ее». Она по природе своей ломает все застывшее, окостеневшее, формализованное. Однако непредсказуемость и стихийность музыкального процесса содержит в себе и некое динамическое равновесие хаоса и гармонии, основанное на «жизни чисел» как сущности музыки, на внутреннем порядке и строе. Такто-метрическая организация музыки анализируется Лосевым достаточно подробно. Ритм, метр, такт, мелодия, симметрия — все эти понятия фиксируются и раскрываются на десятках страниц. Таким образом, показывается, что музыка укоренена

и в сфере дискретного, прерывистого бытия, где господствует число, определенность, устойчивость, однозначность.

Современная философия, и феноменология в частности, по оценке Лосева, неспособны проникнуть в это неразрывное единство бытия и небытия. Тонкая грань, на которой балансирует музыка, для них неуловима и непостижима. «Эйдетическая изваянность», с одной стороны, и смысловая текучесть, подвижность музыки, с другой — это отражение процессов докатегориального, внутрикатегориального и посткатегориального становления, скрытого от догматических теорий. Это единство улавливается именно музыкой, ибо музыкальное бытие — это взаимопроникновение бытия и небытия, тождество логического и алогического.

Музыка основана на ритме, тональности, она есть форма, и в то же время это свидетельство существования «несказуемого» и непознаваемого, что определено людьми как царство бессмысленности. Она, как и математика, базируется на числе, и потому музыкальная форма — это художественная выраженность числа и времени и должна быть интерпретирована как их искусство. Исключительная сложность понимания феномена музыки связана с трудностью постижения феномена времени. Оно и объективно, и субъективно, оно — объединение «длящегося» и «недлящегося». Время таит в себе возможность точного фиксированного исчисления и оно же — «иное» числа, подвижная непрерывность, текучесть, «жизнь числа».

Здесь не обойтись без параллелей с пифагореизмом, одним из таинственных и древнейших философских течений, не просто оказавших влияние на последующее развитие философии, но породивших ее. «Пифагор впервые назвал философию (любомудрие) этим именем и себя — философом» [9, с. 147], — свидетельствовал Гераклид Понтийский. По определению Александра Афродиса, пифагорейцы полагают, что движению неба присуща музыкальная гармония. Вся Вселенная «состоит из чисел и согласно числовому и гармоническому отношению» [9, с. 468]. Они доказывали, что

1) 10 движущихся тел, из которых состоит космос, отделены друг от друга гармоническими интервалами, 2) скорость движения пропорциональна расстояниям, 3) причем движущиеся быстрее издадут более высокие звуки, а движущиеся медленней — более низкие. Будучи подчинены гармоническим пропорциям, эти звуки сливаются в музыкально-гармоническое звучание, но мы не воспринимаем его слухом, так как привыкли к нему с детства [9, с. 469].

Гипотеза об онтологической укорененности звуковой стихии была поддержана и по-своему интерпретирована в XVII столетии Якобом Беме. В своей знаменитой работе «Aurora, или Утренняя заря в восхождении» он обосновывал существование семи духов природы:

Это суть те духи, в которых состоят все вещи на небе и в сем мире... Это рождение имеет семь видов, как-то: терпкость, сладость, горечь, зной... Пятый дух есть любовь, возникающая от света жизни, она рождает чувствительность и разум. Шестой дух есть звук; он рождает звонкость и радость, и есть источник,

восходящий чрез всех духов. Седьмой дух есть природа, в которой состоит телесное существо всех шести духов [2, с. 255].

От звука берут свое начало цвет и красота, а также «небесное царство радости». По сути Беме подчеркивал, что звук входит в основополагающие структуры мироздания, без него немислимы духовные и материальные процессы. Улавливаемый или не улавливаемый человеческим ухом, фиксируемый или не фиксируемый сознанием, он не просто сопровождает все явления, но является системообразующим.

Вслед за пифагорейцами Лосев онтологизирует звуковую стихию. Он будто замыкает «волшебный круг» шестивия философии, восходя к пифагорейцам, объединяя в универсальном синтезе учение о вечной изменчивости Гераклита и парменидовский замысел найти константы бытия, опираясь на которые возможно было бы описывать и исследовать мир как устойчивую, неизменную структуру. Ни Шопенгауэр, ни Шеллинг, ни Гегель, ни «философия жизни» не преданы им забвению, но он будто воспаряет над великими предшественниками и формулирует собственное, оригинальное понимание мироздания, восходящее к древнегреческой культуре. Таким образом, обнаруживается ключевая идея Лосева: он уверен, что музыка — трепетная, колеблющаяся, ускользающая — имеет безусловный онтологический статус.

Точно так же, как греки «спасли» своих богов, населив ими ночной небосвод, так он перевел музыку в регистр бессмертия, поместив ее в недосгаемые выси. Она укоренена в ином пространственно-временном континууме — не прагматическом, не политическом, не детерминистическом, не субъективно-антропологическом. Она встроена в иную систему координат и существует на грани бытия и небытия, приоткрывая тайны мироздания. Можно предстать, что онтологизируя суть музыки, Лосев обеспечивает ей неприкосновенность в эпоху Пролеткультов. Подчеркнуть «незаинтересованности» прекрасного — значит поставить его над сферой земной утилитарности, указать возможность спасения культуры в эпоху политических катастроф. Нисколько не умаляя ее значения в качестве средства индивидуального самовыражения, Лосев подчеркивает, что музыка — не мгновенная фиксация настроения и тем более не средство наслаждения, а метафизическая субстанция. Она не развлекает, не успокаивает, не доставляет удовольствия, не зачаровывает, а передает, транслирует звучание космических энергий, существующих единством неизменного и изменчивого. Музыка надиндивидуальна и неидеологична, она существует в иных — глубинных, метафизических — измерениях. Природа ее — одновременно дискретная и непрерывная — и есть принцип существования мироздания. Во Вселенной порядок создан хаосом и постоянно создается хаосом и обращается в хаос, и музыка приоткрывает эту тайну бытия и небытия, будучи тончайшим инструментом постижения.

Нельзя сказать, что Лосев игнорирует некоторые проблемы, освобождая музыку и философию от излишнего психологизма и субъективизма. Его «История античной эстетики» полна сочувствия и любви к людям, о которых он пишет, его рукой движет подлинная страсть. В мировой литературе представлен весь спектр взаимоотношений музыканта — исполнителя и твор-

ца — с музыкальным произведением и теми, кто его услышал. Его личность и идеализируется, и демонизируется, как в «Докторе Фаустусе» Генриха Манна, или пафос этот снижен, как у Пушкина, где Моцарт — «гуляка праздный», но все же гений, но она никогда не обыденна, не ничтожна. Прислушаемся к словам Н. Гумилева:

Милый мальчик, ты так весел, так светла твоя улыбка,
Не проси об этом счастье, отравляющем миры,
Ты не знаешь, ты не знаешь, что такое эта скрипка,
Что такое темный ужас начинателя игры!
Тот, кто взял ее однажды в повелительные руки,
У того исчез навеки безмятежный свет очей,
Духи ада любят слушать эти царственные звуки,
Бродят бешеные волки по дороге скрипачей [3, с. 91].

Судьба музыканта трагична, ведь он живет на пределе человеческих возможностей и, стремясь к совершенству, не интересуется примитивными жизненными наслаждениями, он не понял современниками и близкими людьми. В романе Вл. Орлова «Альтист Данилов», написанном в жанре «фантастического реализма», музыкант причастен высшим сферам и обретает сверхъестественную «чуткость к волнениям и колебаниям стихийным, к колебаниям и волнениям людским» [7, с. 431]. Он испытывает настоящее физическое страдание и от далеко произошедшего землетрясения, и от ощущения боли совершенно чужого человека, которого он не знает, о котором даже не слышал. А ведь эти образы и эта проблематика — и предшествовавшие философии Лосева, и современные ему — подтверждают его наития. Тонкая грань, отделяющая жизнь от смерти, — то лезвие бритвы, на котором балансирует творец, — для него особенно остро, поскольку способность ощущать страдания у него гипертрофирована.

В музыке осуществлено и явлено человеку единство дискретности и непрерывности, бытия и небытия, не устает повторять Лосев, — и тогда мы вспоминаем, наконец, еще об одной — естественнонаучной — составляющей его прозрений. Он — современник создания квантовой физики, для которой вовсе не представляется странным сближение и взаимозависимость, взаимопроникновение объекта и субъекта; которой свойственно рассуждать о мире в понятиях, почти не поддающихся обыденному человеческому разумению. Основы здравого смысла колеблются многомерными пространствами, где мельчайшие частицы микромира ведут себя по-разному в зависимости от того, наблюдает за ними исследователь или нет, да и вообще то являются, то не являются частицами, где существуют многовариантные описания Вселенной, не поддающиеся верификации и точному причислению одного из них к истине, где сама истина расплывчата и раздроблена — и вовсе не по причине конкуренции научных направлений, их неспособности или нежелания договориться и однозначно что-то оформить в виде результата. В прозрениях Лосева перед нами открывается вибрирующая ткань Универсума, к тайнам которого причастна невербализуемая, допонятийная музыкальная стихия.

Тексты Лосева почти эзотеричны, они необычайно сложны еще и потому, что подцензурны, подчас он буквально зашифровывает мысль, но его способность к прозрению тайн исключительна, и мы можем хотя бы отдаленно это почувствовать. Но исследователям этого мало. Они пишут о методологических компромиссах Лосева, о его противоречивости, о смысловой неточности его категорий, о сложности определения его позиции. Якобы «ссылки на диалектичность ничего не дают», а отождествление музыки и абсолютного бытия «не получило своего развития», в результате чего он не создал единой цельной философской системы. Его упрекали и в софистике, и не случайна его яркая апологетическая характеристика древних софистов:

Против софистов бурчала и шипела вся эта греческая образованность, которая чувствовала крах старинных воззрений и не знала, что с этим делать. Самодовольный, но устаревший быт всегда таков: если он не в состоянии обосновать свою истину, а вы начинаете анализировать эту истину, поднимаются невообразимый вопль и критики, и озлобленная слепота готова наброситься на вас и задушить вас. Однако история безжалостна: когда истина держится отсутствием ее критики, а мораль и быт только привычкой, то — конец этой истине и этому быту. Тут всегда ищите софистов, которые, разрушая старое, создают, во всяком случае, нечто новое — перевод этой истины и этого быта на язык самосознания [4, с. 45].

Так не писал о софистах никто. Тут чувствуется что-то очень личное, что было пережито и оплакано.

Лосев ушел от поучения, от дидактики и назидательности, от традиции, столь сильной в России и до Петра I, и после него. Здесь, где пафос проповедничества и учительства был особенно сильным, и с амвона, и с университетской кафедры, и со страниц литературных произведений слышались пламенные слова, которые надлежало ловить и которым — как предполагалось — следовали и «простецы» Симеона Полоцкого, и каждодневно так называемые простые люди нашего времени, где даже Лев Толстой, с его «непротивлением злу насилием» и анархизмом, говорил, что музыка, будучи «стенографией чувств», «является делом государственным», а потому должна находиться под контролем и под присмотром, здесь жил и творил истинно свободный человек, который не произносил всуе этого слова, но признавал свободной личностью всякого другого человека.

Читатель поймет меня очень плохо, если подумает, что я ему навязываю во что бы то ни стало повинность мыслить диалектически, — писал Лосев в «Диалектике мифа». — Я настаиваю совсем на другом. Именно, я говорю, что если вы хотите мыслить чисто диалектически, то вы должны прийти к мифологии вообще... А нужно ли мыслить диалектически и даже нужно ли мыслить вообще, это — как вам угодно... Я глубоко убежден, что чистое мышление играет весьма незначительную роль в жизни. Вы довольны? [5, с. 599]

Неудивительно, что Лосев неоднократно ссылается на В. Розанова, насыщая свой категориальный аппарат художественными и «органическими» понятиями, сознательно достигая древнего синкретизма.

Не забудем, что в это время творил М. Пруст, который писал так, как разворачивается «поток сознания», создавая романы без фабулы, без внутренней структуры. Новый стиль, основанный на отказе от знаков препинания, от использования предложений, был формой, в которую вылилось представление о красоте как исчезающей, ускользающей, нефиксируемой, зыбкой. Одно только описание сути прекрасной молодости в романе «Под сенью девушек в цвету» вызывало удивление. Сегодня замысел автора прозрачен, ему следуют, подражают, не в силах превзойти. «Золотой храм» Ю. Мисимы встраивается в этот ряд, и мы наблюдаем, как главный герой, любуясь прекрасным храмом, размышляет о недолговечности красоты, и чем более незащищенной она ему представляется, тем ярче ее сияние. Храм может погибнуть, подвергнувшись разрушению, — и именно это делает его невообразимо прекрасным. Красота — это баланс на грани жизни и смерти. Вторая половина XIX — начало XX вв. — рождение модернизма, нового стиля в архитектуре, воплощающего в камне идею превращаемости, текучести, сопряженности жизненно-энергетического и возвышенно-духовного.

Показывая прелесть музыки как чего-то улечивающегося, мгновенно перевоплощающегося, не поддающегося концептуализации, Лосев обозначил и свел в целостность ту непрерывность и дискретность Универсума, которые были уловлены и противопоставлены импрессионизмом, с одной стороны, и Пикассо и его адептами — с другой. Первые — в своих туманах и солнечных бликах — заявляли о неуловимости жизни, чувства, воображения, о приоритете мгновенного впечатления. Вторые выявляли грубую и простую структурную составляющую мироздания, неподатливую и безобразную скелетную ткань, которая шевелится на дне каждого процесса. Кажется, немислимо было бы сблизить их, но XX столетие — эпоха парадоксов.

Магия слова и личности Лосева, ставшего как бы «заклинателем стихий» своего времени, непостижима. Можно было бы подумать, что он был камертоном, по которому настроены поэтически, философски и научно мыслящие люди, но скорее он был чутким музыкальным инструментом своего времени, улавливающим и подземные жизненно-мощные толчки, и движение надлунного мира. Современная наука зафиксировала тот факт, что звук, нами не слышимый, не фиксируемый и не осмысливаемый, т. е. для нас как бы не существующий, создает в т. н. мертвой природе устойчивые структуры. Но влияют ли музыкальные, ритмически выстроенные звуки на геометрию организующихся форм таким образом, что именно эти формы представляются людям наиболее совершенными и красивыми? Все эти вопросы основаны на признании за звуками, принципами их чередования, колебаниями, ритмом космологического, а с точки зрения философии — онтологического значения, о чем и писал А. Ф. Лосев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белова Г. Д. Поминайте учителей и наставников ваших... (Памяти Алексея Федоровича Лосева). — М.: ГРАНД-ФАИР, 2012.
2. Беме Я. Аугога, или Утренняя заря в восхождении, то есть корень или мать философии, астрологии и теологии на истинном основании. — М.: Мусагет, 1914.
3. Гумилев Н. С. Волшебная скрипка // Гумилев Н. Шестое чувство. — СПб.: Азбука-классика, 2008.
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. — Т. 2: Софисты. Сократ. Платон. — М.: Наука, 1969.
5. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990.
6. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики — М.: Издание автора, 1927.
7. Орлов В. В. Альтист Данилов. — Киев: Музычна Україна, 1988.
8. Пастернак Б. Л. Стихотворения и поэмы. — М.: Художественная литература, 1990.
9. Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М.: Наука, 1989.

Из архива русской мысли

Из газеты «Новая заря» (Сан-Франциско),
15 октября 1949 г.

АЛЕКСАНДР КАЗЕМ-БЕК

ПУТЯМИ КАИНА «СВЯЩЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЭГОИЗМ»*

Неестественность политического положения в Европе, эти «неразрешимые» политические вопросы непременно должны привести к огромной, окончательной, разделочной войне. ...Никогда еще Европа не была начинена такими элементами вражды, как в наше время. Точно все подкопано и начинено порохом и ждет первой искры.

Достоевский (за 35 лет до войны 1914 года).

Трагедия нашего века не принадлежит самому этому веку. Эта трагедия — наследие ряда других веков. Это — плод старых посевов. Это — результат давнишнего распада единства человечества. Две тысячи лет тому назад Христос возвестил миру новую идею вселенного единства. В отличие от прежних философов, вождей или просто мечтателей Христос обосновал эту идею на религиозном начале. Став составной частью новой религии, идея вселенного единства людей, идея всечеловечества из возвышенной мечты превратилась в реальность. Почва для Мессии была подготовлена предтечами, приведшими древний мир к пониманию и к познанию единого Бога. Единобожие — основное достижение Ветхого Завета и его духовного опыта. Ветхозаветная Церковь была предвосхищением Церкви новозаветной, — ступенью к ней. Центр тяжести ее вне «мира сего». Но и для «мира сего» оставалось неизмеримо много после прихода Искушителя.

* Анонс статьи был дан в выпуске 4, том 16, 2015 года, с. 125–126.

Ветхозаветное предание сохранило символический эпизод со строительством башни вавилонской. Хотели люди построить башню до неба, но разноречивые разъяедило и разделило их. Все кончилось враждой, усобицей и — в конечном итоге — срывом дерзновенной затеи. Трагедия нашего века во многом складывается в рамки этого вавилонского символа. Но мы — поколения, живущие на исходе первой половины XX-го столетия, — переживаем уже заключительные стадии великой трагедии. Проследим ее более ранние этапы. И для этого вернемся к идее вселенского единства, принесенной Христом и раскрывшейся в Его религии. Ни в вавилонский период, ни в период «Объединенных Наций» вселенское единство не могло бы перейти из области пожеланий и надежд в область реального ощущения единства, как чего-то существующего, без религиозного отношения к такому единству. Без религиозного восприятия всечеловеческого единства это единство невысказуемо. Христос дал людям «заповедь Нового Завета», как Сам Он назвал ее. Это заповедь о вселенской любви. Но заповедь это еще только закон религии. А людям свойственно нарушать все законы и все заповеди. Но Христос дал еще гораздо более действительное средство для ощущения людьми их единства — наиболее действительное из всех мыслимых средств. Это было их единение в Нем Самом, их единство во Христе, всеобщее братство во Христе. Ничего более универсального, нежели единство веры на земле, никогда не было и не будет.

* * *

Несмотря на очевидную связь между религиозным началом и миром, согласим между людьми, мы не можем свести вопрос о происхождении мировых войн и богословской или религиозно-философской теме. Потому, прежде всего, что религия, христианская вера «ищет Царствия Божия прежде всего», а царство это «не от мира сего». Мировые же войны именно — от сего мира. Они — его порождение и, пока что, его «последнее слово». Когда Христос пришел пострадать за людей, древний мир уже достиг известного предварительного объединения, правда частичного и поверхностного. Частичного потому, что, строго говоря, о мире и человечестве тогда не могло быть речи в современном, подлинно всемирном, планетарном смысле: это была лишь передовая, наиболее культурная часть человечества, географически ограниченная берегами Средиземного моря. Более древние миры Индии, Китая, американского и африканского материков переживали длительный период застоя — либо чисто «созерцательной» культуры, либо культуры совсем примитивной. Римская империя к началу христианской эры была уже значительным достижением в области укрепления мирных отношений между народами и племенами. Правда — как сказали бы теперь на жаргоне Объединенных Наций — это было явление «региональное», локальное, местное, ограниченное в пространстве, как мы уже отметили — явление средиземноморское. Но тогда весь прогресс человечества в духовном, философском и материальном плане был сосредоточен в этом малом и «региональном» средиземноморском мире. Единство, навязанное этому миру, или, если угодно, «мирку», мощью римского оружия и практической мудростью римского закона и права, вошло в историю под ярлыком и лозунгом: «пакс романа» — «римский мир».

Такого рода явления, подлинно и чисто земные, явления вполне и исключительно «от мира сего», как «Пакс романа», естественно преходящи. И Римская империя не только клонилась к упадку, но и была уже обречена, когда гениальная прозорливость Константина Великого усмотрела в новой религии, воссиявшей в Палестине, поистине колоссальную, неповторимую по нравственной действенности и духовной заряженности объединяющую силу. Независимо от того, что в конце концов произошло в тайниках совести Константина к концу его жизни, ясно, что в момент его единоборства с соперником Максенцием он поставил всю свою политическую и моральную ставку на эту новую силу. Как римский император, он преуспел. Преуспел настолько, что сам Рим перестал быть необходимым условием величия империи и Константин уже смог пересадить и внедрить корень этой империи на далекой и экзотической окраине ее — в более чем провинциальной тогда, но «стратегически» чреватой такими возможностями Византии. И этим Константин продлил существование фактически конченной империи еще на тысячу лет, чем без сомнения заслужил свой титул «великого».

И хотя Церковь наградила того же Константина более редким титулом «равноапостольного», с именем его связано поправление одной из главных заповедей Христа. Насушно необходимое разделение и размежевание «Божиего» и «кесарева» было отвергнуто на деле с того момента, как христианство из гонимой, а потому духовно растущей религии, стало религией официальной, государственной и господствующей. Еще при жизни самого Константина императорской власти пришлось вмешаться в чисто богословский спор и обеспечить торжество церковной иерархии над первой значительной ересью. С этого времени христианство было искажено и по сей день не утратило ни смысла, ни остроты необходимой борьба за раскрепощение христианской религии от земной политики. Для верующих очевидно водительство благодати Святого Духа в постепенном преуспевании Церкви Христовой в этом трудном деле отрешения от злости мирской и от «суеты сует». Болезненность этого процесса не должна никого удивлять. Во всяком случае верующие должны понять, что с IV века христианской эры было допущено грехопадение, которое не будет преувеличением сравнивать с первородным грехом. Изживание такого грехопадения не может быть ничем иным, кроме искупления. Искупление же, по самому смыслу своему, есть очищение и просветление через страдание.

* * *

Еще раз надо подчеркнуть, что тема настоящей статьи не «мистическая». Совершенно независимо от того, верует ли или не верует в Христа тот или иной из наших современников, независимо от того, к какому религиозному, арелигиозному или антирелигиозному философскому течению человеческой мысли он примыкает, он не может отрицать, что христианство определило судьбы мировой культуры последних двух тысячелетий вообще и, в частности, создало мощную предпосылку к единству и целостности человечества, как такового. Что, другими словами, христианство заменило расшатанную и уже подорванную римскую идею единства, основанную на римском правлении, то есть идею (да и практику) чисто внешнего единства весьма действенной

и «заразительной» идеей единства внутреннего. Пусть идея эта исходила из самого субъективного чувства христиан — их ощущения единства во Христе. Как объединяющая сила, она оказалась самой могущественной в истории человечества.

Всякий согласится, должен согласиться, что, провозгласив это единство во Христе, раннее (то есть неискаженное) христианство должно было утвердить и принцип «несть эллин, ни иудей, обрезание и необрезание, варвар и скиф, раб и свобод; но всяческая и во всех Христос». И хотя Церковь была вовлечена в орбиту империи, втянута в государственную жизнь и приобщена к суетности политической жизни, заряд, данный христианством культуре, сообщил этой последней не только небывалый темп развития, но и вполне определенную направленность. Зло даже символом имеет разрушение. В то время, как добро символизируется созданием, творчеством. Разрушительная сила зла была направлена на раскалывание и дробление первоначального единства в сознании, в совести. Именно в сознании человечеством единство людей, созданное христианством, было постепенно разрушено.

Первыми проявлениями этого разрушительного процесса были различные стадии и этапы феодального дробления. Средневековье все еще отличалось необыкновенной целостностью мировоззрения и сознанием общечеловеческого единства. Дело не в грубости нравов (уж не нам в середине двадцатого века судить и рядить о былых веках по признаку грубости нравов!!!). Положительные свойства средневекового человечества могут быть сведены именно к восприятию мира, вселенной, как целого, как верховного единства. Следующая за Средневековьем эпоха Возрождения принесла расцвет наук и искусств, а также и большую развращенность не только нравов, но и совести человеческой. С Возрождения эта совесть начинает настаивать на своем субъективном праве быть самодержавной и неограниченно свободной. Трагедия человеческой свободы в том, что она вырождается в борьбу за свободу для себя, а не для других, не для ближнего своего. И такая свобода неминуемо противопоставляет себя свободе других. Конечным результатом оказывается закон джунглей, причесанный под «юридическую» гребенку: «Мне свободу, а ему согласие со мной, а в противном случае — рабство».

Так сначала разные бароны, засея соловьями-разбойниками на укрепленных скалах, в башнях и замках над проезжими дорогами, ущельями, перевалами и реками, проповедовали силою свою свободу не подчиняться никому и взыскивать пошлину с проезжих и прохожих, не говоря уже об обложении податями и оброками окрестного населения вплоть до чудовищного «права первой ночи». Затем всяческие мудрецы стали проповедовать право мыслить по-своему. Мысль, казалась бы, такая нормальная, законная, праведная. Но смотришь — тут люди вернулись к извечной и первобытнейшей проблеме «познания добра и зла»: «Ежели желаю, буду зло мыслить, как добро». И наоборот. Дело выходит не так уж просто и мило. Вот стали пылать живые факелы: еретиков жгла живьем «священная» Инквизиция. И во имя Христа ведь жгла! Каково?.. В Риме земная власть и пышность стали уделом первосвященников. И тоже во имя Христа. А противники Рима не уступали ему в своеобразном толковании христианства. Так кальвинисты-«пуритане»

преуспели в Англии в период увлечения англичан морской торговлей, проповедуя наживу, барышничество и даже ростовщичество во имя Христа. Неприемлимое противоречие и прямое столкновение с Евангелием с посланиями апостолов — с самой сутью христианства не смущало ни папство эпохи Возрождения, ни пуритан Кромвеля.

* * *

Между прочим, с Кромвеля можно вести начало современному национализму. Англичане были тогда обуреваемы не только национальной гордостью, но и уверенностью, что они несут всему миру если и не самую свободу, то во всяком случае идеал и пример свободы. Один из величайших писателей Мильтон и выдающийся философ Локк были глашатаями английского национализма. Мильтон, хотя и не дожил до «Славной Революции» 1688 года, восторженно провозглашал наступление британской эры в истории мира: «Народ сего острова, прославляемый во веки веков, распространяет благо цивилизации и свободы среди градов, королевств и наций!». Энтузиазм Мильтона, как бы искретен он ни был, вызывает чувство некоторого смущения, если принять во внимание последующую историю не только британской колониальной империи, но и хотя бы той же Ирландии, например. Впрочем, дело не только в английском национализме XVII-го века.

Дело в том, что национализм появился в европейской истории, как извращение национального чувства, как крайность преувеличенно развившегося национального самосознания. Становясь исключительным культом одной данной нации, национализм должен был столкнуться с тем самым гуманизмом, к которому он первоначально тяготел и от имени которого выступал. Когда-то национальное освобождение в борьбе за национальные права и национальную культуру было нормальным требованием всех толков либерализма, и вообще всех свободлюбивых людей. Но это относится к времени, когда не было государств национальных в сегодняшнем (вернее вчерашнем!) смысле этого понятия, а были лишь монархии со смешанным населением — либо осколки старой Римской империи, либо порождения неосуществившейся средневековой мечты о единстве людей. В наши дни борьба за свободу человека еще совпадает с борьбой за национальное раскрепощение там, где до сих пор не изжиты колониальные нравы и притязания. В Индонезии, например. Но национализм быстро, почти сразу выродился в национальный эгоизм. И по сей день еще не умолкли призывы к «священному национальному эгоизму». Создание кумира из нации и национальности именно и было обожествлением национального начала. Понятно поэтому, что национализм не только резко разошелся с гуманизмом, с культом человека, но оказался в резком противоречии и с христианским идеалом.

Если сначала национализм питался либерально-революционным пафосом всеобщего раскрепощения личности, то как только ему удавалось окрестить в том или ином народе, он приобретал черты завоевательные, захватнические и уклонялся к национальному империализму. Уже не раскрепощение других, а их подавление «под ножи» свои становились его стремлением и целью. «Дейтчланд юбер аллес ин дер вельт» — «Германия надо всем в мире» дает характернейший

образ гимна-лозунга, не национального, а националистического. Эта эволюция национализма, имевшая столь катастрофические последствия для всего человечества, наметилась сразу после английской пуританской революции 1688 года, когда пришел черед более универсальной по своим последствиям французской революции 1789 г.

За век между этими двумя революциями все углубилось. Углубились и противоречия. На поверхности — бурный гуманизм французской революции, склонение слова «человек» во всех падежах, громовая оркестровка человеческих прав, прав человека. В глубине же — определенное, отточенное, уже вполне скристаллизованное утверждение примата французской нации, как группы в человечестве, как части человечества, противопоставляющей себя остальному человечеству. Только успели провозгласить права человека, как выяснилось, что преобладают уже права нации. Тут мы подходим к истоку великих потрясений нашего времени. Национальная исключительность вместо стремления к вселенскому единству — это главный корень. От него идут побеги. Это — подражания («чем», дескать, «мы то хуже?»). После встряски французской революции народы Европы, один за другим, вырабатывают в себе психологию исключительности, всюду уже подготовленной общим ходом истории. Исключительность во французской душе — несмотря на наполеоновские войны — более словесный фейерверк, чем реальная опасность для других. А вот коль скоро дошло до психологии исключительности у немцев!.. Тут уж вышло посерьезнее и экзальтированной риторикой, и литературным самолюбованием дело не ограничилось.

* * *

В заключение настоящей статьи приведу несколько выдержек из замечательного и, к сожалению, мало известного очерка покойного Н. А. Бердяева «Судьба человека в современном мире». К этому заглавию сам автор прибавил подзаголовок: «К пониманию нашей эпохи». «Национализм идолопоклоннически превращает национальность в верховную и абсолютную ценность, которой подчиняется вся жизнь», писал Бердяев в этом очерке, относящемся к началу тридцатых годов. «Народ заменяет Бога. И национализм не может не столкнуться с христианством, с христианским универсализмом, с христианским откровением о том, что нет эллина и иудея и что всякий человек имеет безусловную ценность. Национализм все превращает в свое орудие, в орудие национальной мощи, национального своеобразия и процветания. Религия, церковь для национализма есть исключительно национально-историческая категория...». «Национализм последовательно ведет к многобожию, к языческому партикуляризму. Во время войны мы видели, что бог немецкий, бог русский, бог французский и английский вели между собой войну. Национализм не приемлет универсальной религиозной истины, он по своему сознанию остается на до-христианской стадии, на стадии юдаизма, как религии еврейского племенного бога, не ставшего еще Богом вселенским, или язычества до возникновения философской идеи единобожия. Национализм был чужд христианскому универсализму Средневековья, он есть порождение новой истории, утерявшей чувство единства и двигавшейся в направлении партикулярном».

«Христианство, — продолжает Бердяев, — есть вселенность и конкретное единство, вбирающее в себя все преобразенные и просветленные индивидуализацией бытия. Национализм есть прежде всего явление эмоциональное и никакие интеллектуальные аргументы в споре с национализмом не имеют силы. Рассказывают один анекдот, который, кажется, есть действительное событие и имеет философский смысл. В одном французском обществе, в котором участвовали видные политические деятели, один француз возмущался англичанами, которые считают себя первым народом в мире, с величайшей миссией в мире и не признают равенства с другими народами. Другой француз на это остроумно заметил: „Почему вы так возмущаетесь, ведь французы то же самое думают о себе“. Тогда тот ответил: „Да, но это-то верно“. Все национальные споры кончаются таким анекдотом».

«Национализм принципиально утверждает лишь эротическое отношение к национальности и отрицает этическое отношение. Поэтому он неизбежно сталкивается не с христианской только, но и с общечеловеческой гуманистической моралью. Ни к национальности, ни к человеку, ни к чему на свете не может быть только эротическое отношение, должно быть и этическое отношение, связанное с достоинством личности. Должен быть не только эрос, но и этос. Национализм это отрицает. И национализм связан не только с любовью к своему, но и с ненавистью к чужому, к другим народам, и ненависть обыкновенно бывает более сильным двигателем, чем любовь. Национализм проповедует или замкнутость, изоляцию, закрытость для других народов и культур, или экспансию за счет других народов, завоевывание, подчинение себе, империалистическую волю. И в том, и в другом случае он противоречит христианской совести, отрицает в принципе и навеки братство народов, братство людей. Национализм глубоко противоречит персоналистической этике, он отрицает верховную ценность человеческой личности. Современный национализм дегуманизирует этику, он требует от человека отречения от человечности». Эти слова самого выдающегося и глубокого из религиозных мыслителей нашего времени в годы перед Второй мировой войной звучали, как предостережение. Они не были услышаны.

*В. Г. Белоус**, *К. В. Лапицкий***

Н. А. БЕРДЯЕВ И ЦЕРКОВНЫЙ ВОПРОС 1927 ГОДА

Статья посвящена реакции русского эмигрантского философа Н. А. Бердяева на «Обращение временного патриаршего синода», обнародованного газетой «Известия» летом 1927 г. Это событие, по существу означавшее признание Московской Патриархией советской власти, стало переломным в истории церковно-государственных отношений новейшего времени в России. «Церковный вопрос» рассматривается не только в контексте внутрицерковных дискуссий, но и как отражение противоречивых отношений между государством, церковью и общественностью. В основу данной статьи положены публикации периодической печати в Советском Союзе и русской эмиграции; она также включает полный текст интервью Бердяева для варшавской газеты «За свободу!».

Ключевые слова: церковный вопрос, церковно-государственные отношения, русская эмиграция, политическая лояльность, духовные ценности.

V. G. Belous, K. V. Lapitskii
N. A. Berdyaev and the church question of 1927

The article concerns itself with the reaction of the Russian émigré philosopher N. A. Berdyaev to the “Appeal of the Temporary Patriarch” in the Soviet newspaper “Izvestia” in the summer of 1927. This event, which meant recognition of the Soviet government by the Moscow Patriarch, became critical in the history of the relationships of the church and state in Russia. “The Church question” is considered not only in the context of church-related discussions, but also as a reflection of the controversial inter-relationship between state, church and society. This article based on the publication in the Soviet and Russian émigré periodicals; it also includes the full text of Berdyaev’s interview for Warsaw’s newspaper “Za svobodu!”.

Keywords: the Church question, the relations of the church and state, the Russian émigré, the political loyalty, spiritual values.

* Владимир Григорьевич Белоус — доктор философских наук, профессор кафедры российской политики факультета политологии Санкт-Петербургского государственного университета; vladbel2003@list.ru

** Кирилл Валерьевич Лапицкий — аспирант кафедры российской политики факультета политологии Санкт-Петербургского государственного университета; volktin@yandex.ru

В отдельные периоды отечественной истории взаимоотношения церкви и государства приобретали характер прямого политического конфликта. Не удивительно, что и внутрицерковные споры содержали глубокую политическую подоплеку. Отражение такого рода ситуаций в общественном сознании традиционно именуется «церковным вопросом». У данного «вопроса» три субъектные составляющие — церковь, государство и общество. Последний элемент не играет главной роли в конфликте церкви и государства; он может присоединяться либо к первому, либо ко второму, либо занимать нейтральную позицию наблюдения за противостоянием государства и церкви или же внутрицерковными разногласиями. Однако именно он оказывается решающим фактором в формировании соответствующего мнения.

В настоящей работе центром внимания является переломное событие в истории церковно-государственных отношений новейшего времени — обнародование газетой «Известия» «Обращения временного патриаршего синода», написанного в Москве и датированного 16/29 июля 1927 г. [8]. Декларация завершала первую фазу противостояния русской церкви и советского государства, духовенства и мирской власти, продлившуюся почти десятилетие после Октябрьской революции. Речь пойдет и о том, как данный поворот восприняла русская эмигрантская общественность, и в частности руководитель парижского журнала «Путь», «органа русской религиозной мысли», философ Н. А. Бердяев.

«Обращение временного патриаршего синода» было принято по инициативе фактического главы Московской Патриархии митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского). Святая Всероссийская Православная Церковь заявляла о признании советской власти — о переходе от конфронтации к сотрудничеству. Постановление руководства русской церкви было исполнено духом христианского смирения. Словами о стремлении к мирному сосуществованию с государством церковь декларировала намерение идентифицироваться с народом и властью — выступить против врагов государства вместе с «нашим народом» и «нашим правительством». В документе говорилось о противниках советской власти за границей, которые своей деятельностью порождают недоверие государства к церкви, а также о непрекращающихся действиях внутренних врагов советской власти (налетах, поджогах и т. п.), которые нарушают мирную жизнь и опять-таки повышают недоверие власти к церкви.

Центральной темой «Обращения» стал тезис о лояльности церкви по отношению к советской власти. Декларация требовала от паствы принципиального выбора: либо признать главенство власти и занять активную политическую позицию, либо выйти за пределы церковной институции и не отождествлять себя с ней. Церковь брала на себя обязательство наладить отношения с государственной властью и продемонстрировать верность ей не на словах, а на деле. Временный Патриарший Синод призывал своих собратьев за рубежом также выразить благодарность советской власти за оказанное доверие. Духовенству, сохраняющему православие, предъявлялось требование признавать Советский Союз своей гражданской родиной; не только быть верным православию, но и не забывать о своем гражданском долге. Разрыв государства с монархическим строем не прекращал отношения церкви и власти: все, что

происходило в стране — происходило по воле Бога. Соответственно любые положительные или отрицательные события в Советском Союзе должны были переживаться и церковью.

Декларация по существу призывала духовенство к сотрудничеству с государством в мирских делах. Тезис о том, что советская власть является чем-то случайным и недолговечным, объявлялось ошибочным. Мнение о том, что православная церковь может существовать спокойно в государстве, полностью закрывшись от него, назывался наивным. В «Обращении» Православная Всероссийская Церковь предъявляла и к заграничному синоду требование дать письменное обязательство о лояльности Советскому правительству.

...<Заграничный> синод и до сих пор продолжает существовать, политически не меняясь, а в последнее время своими притязаниями на власть даже расколот заграничное церковное общество на два лагеря. Чтобы положить этому конец, мы потребовали от заграничного духовенства дать письменное обязательство в полной лояльности советскому правительству во всей своей общественной деятельности. Не давшие такого обязательства или нарушившие его будут исключены из состава клира, подведомственного московской патриархии. Думаем, что, размежевавшись так, мы будем обеспечены от всяких неожиданностей из-за границы. С другой стороны, наше постановление, может быть, заставит многих задуматься, не пора ли и им рассмотреть вопрос о своих отношениях к советской власти, чтобы не прерывать со своей родной церковью и родиной [8].

В том же номере «Известий» был опубликован текст под названием «Беседа с митрополитом Сергием», в которой Заместитель Патриаршего Местоблюстителя давал комментарии к «Обращению временного священного синода». Митрополит подчеркивал недопустимость выступлений против советской власти со стороны верующих, поскольку они подрывают деятельность церкви. Он призывал паству не сожалеть о падении монархии, поскольку монархия — это прошлое, и в свое время она использовала церковь в своих корыстных целях. Сергей также указывал на расхождение между Московской Патриархией и епархиями за границей:

...деятельность заграничного духовенства, выступающая в проповедях и статьях от имени церкви против советской власти, ни в коем случае не соответствует нашим интересам. Мы требуем от них письменных обязательств о полной лояльности в церковно-общественной деятельности по отношению к советской власти. Им дан предельный срок, и если они не подчинятся, то будут нами уволены и тем самым ничего общего с нашей организацией не будут иметь [2].

В заключение звучал тезис о том, что церковь признает советскую власть законной и всегда поддержит Советский Союз в случае войны.

Подборку «церковных» публикаций предварила редакционная статья «Среди церковников», отражавшая государственную позицию по отношению к официальной позиции Синода и обращению митрополита Сергия. Выдержанная в тоне критики т. н. черносотенного духовенства, она свидетельствовала о настороженном отношении советской власти к изменению церковной политики.

С политической стороны дело очень ясное. Рабочий класс и крестьянство выгнали белогвардейщину из рабочего государства. С белогвардейцами эмигрировало или было прямо выгнано и черносотенное духовенство, — все эти Евлогии, Платоны, Антонины [речь идет о руководителях русской церкви в эмиграции] и как они еще там называются. Православие для них, как было, так и осталось прежде всего одним из орудий борьбы против власти крестьян и рабочих [12].

Не лишним будет заметить, что, кроме «Известий», советская государственная и партийная пресса практически не отреагировала на предложение о примирении, прозвучавшее со стороны руководства Патриаршего Священного Синода.

В эмигрантской печати тезис о лояльности русской церкви советскому государству, содержащийся в декларации, как и следовало ожидать, вызвал бурное отторжение. Редакционной статей откликнулась газета «Россия» [7]; авторскими публикациями — Петр Струве [14], князь Григорий Трубецкой, Антон Карташев [15] и др. Все эти отклики содержали консолидированную позицию, адресованную церкви, — не уступать «соблазнительным политическим требованиям» митрополита Сергия.

Одним из немногих, кто выступил в поддержку декларации, был Николай Бердяев. В статье «Вопль Русской Церкви», опубликованной в парижской газете «Последние Новости» [1], философ призывал Православную Церковь Заграницей «до конца разделить мученическую и страдальческую судьбу Православной Церкви в России». Бердяев проводил сравнительный анализ положения церкви в отечестве и за границей. По его утверждению, Православную Церковь в России ожидала особая, мученическая, участь, тогда как епископы Православной Церкви Заграницей не знали, что такое мученичество. Православная Церковь Заграницей жила в атмосфере свободы, даже лучше, чем в годы императорской власти. Бердяев говорил о нравственном мученичестве, которое испытывают православные в России и которое неведомо Православной Церкви Заграницей. Положение церкви при советской власти он считал наиболее тяжелым. Философ утверждал, что церковь не должна быть связана ни с какой политической партией.

Принципиальный тезис о «лояльности» церкви советской власти означал для философа следующее: духовной институции ни в коем случае не следовало участвовать в политической борьбе с государственной властью и не благословлять какой-либо иной борьбы, кроме духовной. Объявляя сам факт рождения новой власти греховным актом безбожия и растления, Бердяев оставлял церкви право духовной борьбы, как он выражался, «против дехристианизации русского народа», однако всячески подчеркивал запрет на политическую борьбу с советским строем, рабоче-крестьянским государством, действия, направленные к контрреволюции и реставрации. Таким образом, его позиция носила амбивалентный характер: допуская духовную борьбу с коммунистической властью (правда, не конкретизируя ее формы), он оказывался однозначным противником политической борьбы против нового общественного строя.

С резкой критикой отношения Бердяева к церковному вопросу, который на тот момент оказывался вопросом отношения религиозной эмигрантской общественности к советской власти, выступил П. Б. Струве в статье «Церков-

ность или политика (О «бердяевщине»», опубликованной 17 сентября в издаваемой им же в Париже еженедельной газете «Россия» [13, с. 322–327]. С точки зрения Струве, само требование лояльности Советскому Союзу от заграничных епархий Русской Церкви было нелепым, поскольку они не состояли ни в какой связи с ним. Церкви действительно следовало находиться вне политики и даже возвышаться над ней, однако она ни в коем случае не должна была требовать или вымалывать политического приспособления. Бердяев — утверждал Струве — по существу выступил с апологией приспособленческой деятельности церкви по отношению к власти.

К этому историческому моменту церковный вопрос уже разделил русскую эмиграцию. В конце 1921 г. в Сербии, в Сремских Карловцах, состоялось организационное заседание Всезаграничного церковного Собора (Карловацкого Собора). Было образовано Высшее Церковное Управление за границей, руководителем которого стал митрополит Антоний (Храповицкий), наделенный также полномочиями заместителя Патриарха. Участники Карловацкого Собора выступили с призывом не только к защите веры и Церкви, но и реставрации монархии в России. Некоторые участники собрания (в частности архиепископ Евлогий) возражали против этого обращения, призывая побережь Церковь, Патриарха и всех верующих, положение которых в Советской России было и без того тяжелым. Карловацкий Собор перевел внутрицерковные споры в политическую плоскость и фактически положил начало расколу в заграничных епархиях Православной Церкви. В Москве Высший церковный совет под председательством Патриарха Тихона принял сторону Евлогия, который в мае 1922 г. был возведен в сан митрополита и назначен экзархом — управляющим западноевропейскими приходами.

Отношения Евлогия с «карловчанами» носили permanently конфликтный характер. Причины лежали в «либеральной» позиции митрополита, касающейся как собственно церковных, так и общеполитических дел. В январе 1927 г. Синод РПЦЗ, возглавляемый митрополитом Антонием, постановил предать митрополита Евлогия суду священного Собора и отстранить его от управления Западноевропейской епархией. Новый виток противостояния митрополита Евлогия и политических ортодоксов из Карловацкого Собора получило летом и в начале осени 1927 г. на фоне событий, разворачивавшихся в России. П. Б. Струве писал в это время: «Церковный вопрос, волнующий Зарубежье, сперва предстал перед ним в виде спора, с одной стороны, иерархами, так называемыми карловацкими, и митрополитом Евлогием...» [13, с. 322] В начале июля в Париже открылся Епархиальный съезд; в нем принимали участие представители русских приходов во Франции, Германии, Голландии, Дании, Бельгии, Англии и др. Епархиальное собрание приняло резолюцию, которая устанавливала начала, регулирующие управление зарубежной церковью. Западноевропейская русская епархия признавала свое подчинение правопреемникам Патриарха Тихона в России и наделяла канонической властью над епархией митрополита Евлогия [11].

Два месяца спустя в Сремских Карловцах состоялся собор епископата, который заседал под председательством митрополита Антония. Предметами обсуждения были послание местоблюстителя Патриаршего Синода митропо-

лита Сергия, а также «крамола» митрополита Евлогия. «Определение Архиерейского Собора РПЦЗ» от 9 сентября 1927 г. приняло однозначное решение: «Заграничная часть Всероссийской Церкви должна прекратить сношения с московской церковной властью ввиду невозможности нормальных сношений с нею и ввиду порабощения ее безбожной советской властью» [цит. по: 6, с. 103]. Митрополиту Антонию было поручено лично издать по этому поводу «обращение к пастве», в котором надлежало подчеркнуть, что православную церковь представляет «так сказать патриарх Зарубежья и вся закабаленной и лишенной языка Руси» [4].

Дал свой ответ на декларацию Московской Патриархии и митрополит Евлогий. В открытом письме митрополиту Сергию от 16 сентября 1927 г. он присоединился к т. н. подписке с определенными оговорками, которые мало могли удовлетворять как радикальных «карловчан», так и откровенных адептов советской власти:

...церковная власть не может никому навязывать политических программ или стеснять свободу политических убеждений, и разность государственного подданства не может мешать нам быть в лоне единой Матери Русской Православной Церкви. С другой стороны, и наша принадлежность в Русской Православной Церкви не может служить основанием для предъявления к нам, эмигрантам, требования «лояльности», т. е. законопослушности по отношению к советской власти, как это требование, естественно, предъявляется к советским гражданам или к лицам, живущим на территории Советского Государства. Однако, будучи свободным и независимым в политическом отношении, заграничное духовенство обязано всемерно беречь свою родную исстрадавшуюся Мать — Русскую Церковь и в своей деятельности всячески уклоняться от того, что могло бы причинить ей вред [10].

«...В осознании своего долга пред Матерью-Церковью» и «во имя... безграничной любви к ней» Евлогий брал на себя обязательство «твердо стоять на установившемся... согласно заветам Святейшего Патриарха Тихона, положению о невмешательстве Церкви в политическую жизнь и не допускать, чтобы в подведомых» ему «храмах церковный амвон обращался в политическую трибуну» [10].

В России Временный патриарший синод искал компромисс между Московской Патриархией и государством. Это был вынужденный шаг церкви в условиях сложившейся в стране политической ситуации. Перед Всероссийской Православной Церковью прямо стоял вопрос жизни и смерти: она должна была незамедлительно решить задачу сохранения собственной институции в сложившейся ситуации. Вместе с тем для многих (особенно тех, кто находился в эмиграции) декларация руководства Патриархии означала ни больше ни меньше как «акт предательства» интересов русского православия. Не удивительно, что подписанный митрополитом Сергием и другими священнослужителями, оставшимися в России, документ не просто вызвал диаметрально противоположные мнения, но и стал побудительным импульсом к окончательному формированию Русской Православной Церкви Заграницей.

Две противоположные политико-идеологические позиции эмигрантской общественности по вопросу отношений церкви и государства (Н. А. Бердяева

и П. Б. Струве) доступны широкому читателю в современных републикациях. Другое дело — малоизвестный текст, опубликованный в варшавской русскоязычной газете. Николай Бердяев вместе с отечественными философами, находившимися в эмиграции (Семен Франк, Николай Лосский, Иван Лапшин и др.), принимал участие в работе Второго польского философского съезда, который проходил в Варшаве в конце сентября 1927 г. Бердяев выступал на Съезде дважды: 27 сентября на пленарном заседании с докладом «Метафизическая проблема свободы» и в тот же день на секции истории философии с докладом «О русской философии». На следующий день, 28 сентября, он дал пространное интервью корреспонденту газеты «За свободу!» [3], в котором ответил на ряд актуальных вопросов, касающихся церковно-религиозной жизни. Представленное в этом периодическом издании русской эмиграции детальное изложение позиции Бердяева с дополнительными редакционными комментариями позволяет расширить область современных представлений о позиции ведущих интеллектуальных сил русской эмиграции по вопросу отношений церкви и советского государства. Кроме того, мы воспроизводим заметку в «Последних новостях» [5], которая содержит дополнительные характеристики позиции философа.

Полный текст интервью и заметка с небольшими купюрами воспроизводятся с сохранением стилистических, пунктуационных и типографских (жирный шрифт, курсив) особенностей газетных первопубликаций; исправлены лишь очевидные опечатки, некоторые слова приведены в соответствие с современной орфографией. Ввиду доступности современных информационно-справочных источников биографические данные относительно многочисленных имен, упоминаемых в текстах, а также исторические и литературные аллюзии специально не комментируются. Необходимые комментарии даны в тексте в квадратных скобках. Разночтения в нашем правописании «Церкви» и «церкви» объясняются тем, что в самоназваниях данного времени мы используем прописные буквы; там же, где речь идет об институциональных отношениях религиозных и светских организаций, употребляем строчные буквы. Уместно обратить внимание, что изменение прописной буквы на строчную в наименовании церкви, ее внутренних структур, иерархов для советского периода, в отличие от дореволюционного, носило принципиальный (идеологический) характер.

Беседа с профессором Н. А. Бердяевым

Сотрудник нашей газеты был принят пребывающим ныне в Варшаве на философском конгрессе Н. А. Бердяевым. В довольно продолжительной беседе был затронут целый ряд вопросов церковно-религиозной жизни; вызванных, главным образом, известным обращением митрополита Сергия и возглавляемого им св. синода.

— Свою точку зрения по затрагиваемому вопросу, — заявил профессор, — я уже высказал в своей статье «Вопль русской церкви», напечатанной в «Последних Новостях». Могу только добавить, что послание митрополита

Сергия находится в тесной и непосредственной связи с известным обращением к правительству СССР епископов, находящихся в заточении в Соловках [см.: 9, с. 255–258]. Послание Сергия — это своего рода декларация, облеченная в такую форму, которая приемлема для помещения на страницах официальной советской прессы, тогда как обращение Соловецких епископов — своего рода конкордат церкви с существующей в России властью. Принципиальная точка зрения изложена в послании Соловецких епископов, а обращение митрополита Сергия только развивает и дополняет мысли, высказанные Соловецкими узниками.

— Ну, а как понимать «лояльность» церкви к советской власти, о которой говорит послание митрополита Сергия, — задает вопрос наш сотрудник.

— Ясно, что лояльность церкви нужно понимать в том смысле, что церковь стоит выше всяких партий, выше политики. Нельзя забывать и того, и это я особенно подчеркиваю, что Тихоновская церковь в России только лояльна, тогда, как например, церковь живая воздает «божеское кесарю». — Я уже говорил и вновь заявляю, что все мы должны помочь русской православной церкви. Церковь не может держаться только, сказал бы я, стариками, нужно, чтобы и новая жизнь шла к ней. А это возможно будет только тогда, когда будет преодолен соблазн коммунистического учения среди молодежи, как такового. А борьба с этим учением возможна лишь при легализации церкви и при разрыве обязательной связи церкви со старым режимом.

Далее речь зашла о подписке, которую потребовал митрополит Сергий от митрополита Евлогия.

— Ответ митрополита Евлогия вы, конечно, знаете уже из газет. От себя скажу, что дело вовсе не в том или ином документе, не в подписке митрополита Евлогия, а в том, согласна ли зарубежная церковь отказаться от политики; согласна ли она признать, что должна быть изжита связь ее с той или иной формой политического правления. И здесь должен сказать, что лояльность церкви вовсе не означает того, что должны быть лояльными и отдельные члены церкви. Последние могут свободно сами принадлежать к той или иной политической группировке, но действия их не могут прикрываться церковью. Не секрет, ведь, что особенно много бед причинили Тихоновской церкви православные епископы, пребывающие за границей и объединившиеся вокруг карловацкого синода, возглавляемого митрополитом Антонием.

— А скажите, г. профессор, как вы смотрите на только что состоявшееся постановление карловацкого собора русских зарубежных епископов, санкционировавшее запрещение в священнослужении и отрешение от должности митрополита Евлогия?

— Конечно, с этим постановлением ни митрополит Евлогий, ни его паства считаться не будут.

— А каково же будет в дальнейшем отношении митрополита Евлогия к московской патриаршей церкви?

— Возможно, что епархия митрополита Евлогия в порядке управления будет автономна, но только в порядке управления. Духовно же, как досель, возглавляемые митрополитом Евлогием приходы Западно-Европейской

епархии будут тесно связаны с Тихоновской российской церковью, — церковью-Матерью.

От редакции

Н. А. Бердяев, редактор религиозно-философского журнала «Путь» (Париж), занимает очень видное место в эмиграции и с мнениями его по церковно-религиозным вопросам приходится считаться. Поэтому мы сочли своим долгом воспользоваться его пребыванием в Варшаве, для того, чтобы спросить его компетентное мнение по столь волнующему православную эмиграцию вопросу, как церковный «НЭП».

Мы очень благодарные уважаемому Н. А. за его любезное согласие поделиться с нашими читателями своим мнением по этому вопросу.

Однако, мы вынуждены заявить, что **с мнениями Н. А. Бердяева мы решительно не согласны.**

Его соглашательский оппортунизм, в вопросе религиозно-церковном, нам кажется и не допустимым, и не целесообразным.

Если в целях оппортунизма **политического**, П. Н. Милюков считает возможным признавать большевицкую власть законной и опираться на патриотизм «комсомольцев», то он, совершая, по нашему мнению, политическую ошибку, оперирует категориями только политическими, а потому не вносит соблазна в область религиозной совести. [Во второй половине 1920-х гг. главный редактор «Последних новостей» П. Н. Милюков в отношении к советской власти придерживался умеренно-либеральной позиции. Ср. редакционную заметку, предварявшую «Ответ митрополита Евлогия»: «Зарубежному церковному народу прежде всего надо суметь претворить главную мысль ответа о неразрывности его с церковью-матерью в неотъемлемую часть своего собственного мирозерцания. Только приняв исходную точку, на которой стоит митрополит Евлогий, можно смотреть в будущее. Поставленные вехи не дадут сбиться с пути, какая бы буря не шумела кругом» [10]].

Что касается Н. А. Бердяева, то его соглашательство тем и опасно, что оно подтачивает как раз религиозную совесть, и допускает оппортунизм при оперировании ценностями вечными. Борьба с коммунистическим учением в рамках локализованной большевиками православной церкви нам кажется чудовищным «*contradictio in adjecto*» [противоречие в определении. — *лат.*]. Пробным камнем этой лукавой легализации, церковной зубатовщины, явится предстоящий всероссийский церковный собор. Без санкций этого собора, зубатовщина «заместителя местоблюстителя» не может иметь никакого реального значения. Мы убеждены, что при наличии советского правительства никакой подлинный церковный собор немислим, так же как немислим парламент при самодержавии. Н. А. Бердяев думает иначе. Недалекое будущее покажет, кто прав и кто ошибается.

Философский съезд в Варшаве (От нашего корреспондента)

С 23 по 28 сентября в Варшаве заседал съезд польских философов, на который приглашены и некоторые чешские и русские философы. Из русских философов прибыли и выступали с докладами проф. Н. О. Лосский, проф. И. И. Лапшин, проф. С. И. Гессен, проф. С. Л. Франк, проф. С. И. Карцевский и Н. А. Бердяев <...> Н. А. Бердяев вызвал большой интерес своим докладом о проблеме свободы.

Русская колония в Варшаве, с своей стороны, оказала приезжим соотечественникам теплый прием, устроив в помещении Русского Попечительного Комитета вечер для них <...> Вечер, устроенный русской колонией, был открыт приветственной речью тов. представителя «Союза Объединенных русских организаций», Н. А. Племянниковым. Затем выступали представители др. местных организаций. Отвечая на их приветствия, приезжие гости единодушно отмечали с огромным удовлетворением то радушие, какое они встретили со стороны представителей польских университетских кругов и руководителей съезда. Затем беседа перешла на более общие темы. Проф. Лосский, развивая мысль о том, что не может быть абсолютного зла (как и абсолютного добра), указывал, как даже то зло, которое царит сейчас в России, вызывает, как свой кореллятив, многое такое, что имеет великую моральную ценность — подвиги, всякие проявления самопожертвования и т. п. Отчасти на эту тему говорил и Н. А. Бердяев, указавший на рост религиозного движения в России, возрождение и очищение православия и т. д.

Один из священников, присутствовавших на вечере, протоиерей о. Теодорович, наиболее чтимый в русской колонии, выступил с горячим словом благодарности обоим названным ораторам за их деятельность на пользу церкви и православия. О. Теодорович привел ряд документальных доказательств того, как под влиянием лекций и книг Бердяева создаются среди молодежи кружки религиозно-философского характера. Следует отметить, однако, что это выступление о. Теодоровича с благодарностью по адресу Бердяева совпало с тем, что в тот же день в Варшаве сделано было резкое выступление против Бердяева за его статью в «Посл. Новостях» — «Вопль Русской Церкви» [По всей видимости, речь идет о редакционном послесловии к публикации «Беседы с профессором Н. А. Бердяевым»].

Эта критика, однако, была обставлена такими приемами в чисто «пришибеевском» стиле, что вызвала реакцию обратную той, на какую, очевидно, была рассчитана. Любопытно отметить также, что представители заведомо право настроенной, здешней националистической молодежи сами явились к Н. А. Бердяеву с просьбой прочесть для них лекцию, которая и состоялась 29 сентября. Все это, конечно, не означает, что точка зрения, выдвинутая Бердяевым в упомянутой его статье, и доводы, развитые им, не вызывают здесь в разных кругах возражений и оговорок, но сама по себе «пришибеевщина»

в критике перестает оказывать свое действие даже на тех, кто до сих пор был к ней наиболее чувствителен. Это — показательно.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Вопль Русской Церкви // Последние Новости. — 1927. — 3 сентября. № 2365. — С. 2.
2. Беседа с митрополитом Сергием // Известия. — 1927. № 3422. 19 августа. — С. 3.
3. Беседа с профессором Н. А. Бердяевым // За свободу! — 1927. — № 222 (2254). 28 сентября. — С. 2.
4. В Сремских Карловцах // Последние Новости. — 1927. — № 2373. 21 сентября. — С. 2.
5. В. П. Философский съезд в Варшаве (От нашего корреспондента) // Последние Новости. — 1927. № 2385. 3 октября. — С. 2.
6. Жизненный путь Блаженнейшего Митрополита Антония (Храповицкого) // Письма Блаженнейшего Митрополита Антония (Храповицкого). — Джорданвилль, Нью-Йорк: Св. — Троицкий Монастырь, 1988. — 281 с.
7. Московская патриархия и русские православные за рубежом // Россия. — 1927. 28 августа. — С. 1.
8. Обращение временного патриаршего синода // Известия. — 1927. — № 3422. 19 августа. — С. 3.
9. Одинцов М. И. Русские патриархи XX века: Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов. — М.: РАГС, 1999. — 334 с.
10. Ответ митрополита Евлогия // Последние Новости. — 1927. № 2368. 16 сентября. — С. 1.
11. Резолюция Епархиального Соборания // Последние Новости. — 1927. — № 2297. 7 июля. — С. 1.
12. Среди церковников // Известия. — 1927. — № 3422. 19 августа. — С. 3.
13. Струве П. Б. Дневник Политика (1925–1935). — М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004. — 872 с.
14. Струве П. Б. Патриаршая церковь и Русское зарубежье // Россия. — 1927. — № 1. 28 августа. — С. 2.
15. Трубецкой Г. Н., кн., Карташев А. В. Патриаршая церковь, советская власть и Зарубежье // Сегодня. — 1927. № 2. — 3 сентября. — С. 1.

К. В. Артём-Александров

О ПЯТОМ И ШЕСТОМ МЕЖДУНАРОДНЫХ ФИЛОСОФСКИХ КОНГРЕССАХ

*К. V. Artem-Aleksandrov
About V and VI International philosophical congresses*

Журнал «Философские науки», начав рассказывать об участии отечественных мыслителей в работах Мировых философских конгрессов, как-то пожаловался, что о работе первых шести конгрессов — 1900, 1904, 1911, 1924 и 1926 гг. у нас плохо оповещены даже специалисты.

Начиная с четвертого выпуска 2014 г. наш «Вестник» опубликовал несколько сообщений о работе Первого (в Париже), Второго (в Женеве), Третьего (в Гейдельберге) и Четвертого (в Болонье) конгрессов. Пришла очередь последних публикаций нашего журнала по этой тематике; ниже предлагается информация о Пятом и Шестом конгрессах.

Дата и место проведения Пятого конгресса были определены на Четвертом, состоявшемся в итальянской Болонье в 1911 г. Тогда было решено провести его в Англии в 1915 г., а на пост председателя конгресса намечался абсолютный идеалист Бернгарт Бозанкет. Но разразившаяся мировая война нарушила все планы. Намеченный Пятый конгресс — как о том свидетельствуют справочные издания (например, изданная в Мюнхене в 1981 г. «Библиография Международных философских конгрессов 1900–1978 годов» Л. Гельдзетцера) состоялась только 5–9 марта 1924 г. — через тринадцать лет после Четвертого, и опять на этот раз в Италии, в Неаполе.

Русские философы, пережившие не только мировую, но и свою страшную гражданскую войну, теперь еще и разделенные на эмигрантов и граждан Советской России, тем не менее, смогли на конгрессе поработать.

С докладом «Сущность плюрализма» — итогом многолетних поисков — выступил Б. В. Яковенко, вынужденный покинуть Россию еще в 1913 г. Недавний

пассажир известного «философского парохода» Н. О. Лосский изложил свои соображения об «Интуитивизме и современном реализме». Из Советской России в адрес оргкомитета пришли материалы отца и сына Васильевых. Младший А. Н. Васильев был тяжело болен; даже получив разрешение на поездку за границу, он не мог бы прибыть в Неаполь. Но доклад «Воображаемая (неаристотелева) логика» он послал, и тезисы были опубликованы в материалах конгресса (иторик отечественной логики В. А. Бажанов отметил, что они были «последней научной публикацией ученого»).

Его отец, Александр Васильевич, прислал материал «Генри Мур, Ньютон и Беркли» на секцию истории философии. Доклад прослеживал эволюцию философских учений о пространстве и времени от средневековья до Эйнштейна. Между тем на этой секции только и говорили, что о Фоме Аквинском; конгресс проходил в юбилейном шестьсот пятидесятом году со дня кончины «ангельского доктора», а русский кантианец И. И. Лапшин, теперь проживавший в Праге, пенял своим итальянским коллегам, что они не так внимательны к двухсотлетию юбилею И. Канта.

Помимо названных русских участников в программе работы конгресса прозвучала фамилия совершенно неизвестного Г. Степанова, который выступил с докладом о «Психологическом аспекте теории».

О том, что Первая мировая внесла сумятицу в организацию работы конгрессов, можно судить по большой информации петроградского журнала «Мысль» (№ 3). Более чем на двух страницах мелким шрифтом сообщалось о «Философском конгрессе в Оксфорде», состоявшемся в 1922 г. Конгресс был назван международным, и, по-видимому, он был реализацией какого-то замысла, возникшего на предыдущем, Болонском конгрессе. В информации так и говорилось: «конгресс подготавливался еще до войны». По составу участников он тоже оказался вполне международным, но участвовали в нем по преимуществу представители стран Антанты. «Проклятые боши» не были приглашены. Результатом этого, констатировал автор информации, стало «вялое течение работ конгресса, не давшего что-либо значительного и показательного». И все же в статье отмечалось, что даже на таких заседаниях «наиболее живыми и свежими философскими направлениями блеснула Америка».

Итак, без какого-либо специального исследования европейских публикаций того времени нельзя решить вопрос, почему же не Оксфордский, а Неаполитанский конгресс стал международным... Правда, следует сообщить, что в 1930 г. Оксфорд стал местом проведения Международного философского конгресса — седьмого по счету.

Что касается следующего, Шестого Мирового философского конгресса — он состоялся в сентябре 1926 г. в Соединенных Штатах, в Гарвардском университете. По сообщениям прессы в его работе приняли участие более 440 человек, но только 70 были иностранцами — японцы, китайцы, индусы и, разумеется, европейцы. Европейцы представляли традиционно сильные в философии страны — Германию, Францию, Италию, Великобританию. На конгрессе работали Г. Дриш, Н. Гартман, Э. Жильсон, Б. Кроче, Ф. К. С. Шиллер, А. Уайтхед. От СССР должны были приехать неизвестный автору Р. Мукер, а также известные — В. Н. Ивановский из Минска, А. И. Сырцов из Перми

(он стал жертвой сталинского террора в 1938 г.) и А. В. Васильев. Никто из них на конгресс не прибыл.

Кажется, пресса русского зарубежья умолчала об этом событии, состоявшемся далеко от Европы... Только «самая распространенная в Соединенных Штатах и Канаде», как она сама аттестовала себя, русская газета «Русский голос» дала небольшую заметку некоего А. Драгоманова «Не философы, а политиканы». Он нашел, что в Гарварде собрались не философы, а профессора философии, к тому же обремененные актуальными политическими проблемами, и потому потерял к Конгрессу какой-либо интерес: во всяком случае в «Голосе» продолжения этой заметки я не нашел.

Зато в советском журнале «Под знаменем марксизма» (сдвоенный, 2/3 номер за 1927 г.) работу Шестого конгресса описал сотрудник Института философии Коммунистической академии Михаил Александрович Дынник — в советское время известный историк философии, переводчик Гераклита, Парменида, Бруно и Гельвеция.

Михаил Александрович и ранее, в первом номере «Под знаменем», мимоходом коснулся этого вопроса, когда делал обзор французского журнала «Revue de Métaphisique et de Morale» за 1926 г.: дело в том, что в одном из его номеров о конгрессе написал Э. Жильсон. На основании его статьи Дынник сделал вывод, что «буржуазная философия за последние годы все более и более проникается антинаучными тенденциями, заключая то скрытый, то явный союз с религией».

Знакомство с материалами конгресса только подтвердило его догадку. Он увидел, что согласно программе Шестого конгресса

вопросы, подвергнутые рассмотрению, были разбиты на четыре отдела: **А.** Метафизика (философия природы, философия духа и философия религии). **В.** Теория познания, логика и научная методология. **С.** Теория ценностей (этика, социальная философия, философия государства, философия права, философия воспитания и эстетика). **Д.** история философии.

Комментарии автора последовали сразу же:

Подобная классификация проблем, — пишет он, — неприемлема с материалистической точки зрения, но отнюдь не случайна. Уже само объединение философии природы, философии духа и философии религии — под общим названием метафизики — характерно для современной буржуазной философии; не нужно забывать, что даже самые реалистические ее направления в большинстве случаев прямо или косвенно связаны с идеализмом и религией. Большинство членов конгресса, рассматривая вопросы философии природы, сводило их к проблемам философии духа, откуда уже нетрудно было перейти и к религии... (с. 200–201).

Обличение идеализма и антинаучности Конгресса стало главным в обзоре: «...Общий идеалистический тон конгресса ни одним из ораторов не был нарушен»; участники его хотели «найти общий язык между различными философскими учениями современных капиталистических государств» и такой язык был найден «в идеализме и принципиально антинаучной тенденции большинства выступавших ораторов»; здесь прозвучал «призыв к созданию

международного фронта против материализма». Он устанавливает «тесную идеологическую связь» между Шестым конгрессом и Лигой Наций: «...борьба с подчинением человека природным законам жизни, т. е. с материалистическим мировоззрением — такова программа, выдвинутая... в качестве платформы для международного объединения капиталистических государств в своеобразную философскую Лигу наций» (с. 207).

Тем не менее в своей статье автор хотя и коротко, но добросовестно и, по-видимому, точно передал главные идеи почти сорока докладов, представленных на конгрессе. Это сделало статью М. Д. (статья подписана так!) достаточно информативной. Имя А. В. Васильева упомянуто совершенно нейтрально — в перечне прочих имен с его сообщением «Вопрошания и загадки философии природы».

* * *

Настоящей заметкой мы завершаем обещанные ранее информации о русском участии в работе первых шести мировых философских конгрессах. Легко сделать вывод, что оно было весьма скромным. Такое положение объяснимо. Ведь только в конце XIX — начале XX вв. русская философия становилась значимым фактором социо-культурного пространства России. Это произошло благодаря 1) повседневному рабочим и идейным контактам с европейской философией, что повысило качество философских исследований в России; 2) созданию обширной инфраструктуры философской жизни (общества, издательства, периодика, университетские кафедры); 3) повышению философской культуры русской общественности.

Более значимое участие русских в жизни европейской философии приходится на 30-е гг., когда перемещенные на Запад наши выдающиеся мыслители поневоле стали прямыми ее участниками.

УДК 299.18(47)

*С. С. Петряшин**

ДРЕВНЕРУССКИЙ ХОРС В ФУНКЦИИ ГРОМОВЕРЖЦА

Обзор источников, упоминающих древнерусского бога Хорса, и их интерпретаций позволяет говорить об обоснованности широко распространенного в науке мнения о солярной природе данного мифологического персонажа. Такой взгляд, однако, признается односторонним ввиду недооцененности нескольких источников, исследование которых дополняет характеристику Хорса новой функцией. Анализ апокрифа «Слово и откровение святых апостол» позволил выявить в нем наличие мифологической глоссы 'Дый' к теониму 'Хорс'. Представления древнерусского книжника о Дые (Зевсе) реконструируется на основании Хроник Георгия Амартола (XI в.), Иоанна Малалы (XII в.) и Еллинского и Римского летописца (XIII–XV вв.). Основанием для сближения Дья и Хорса, вероятно, является связь обоих персонажей с громом и молнией, функция громовержца. В сочетании с однозначными данными «Беседы трех святителей», это дает возможность рассматривать Хорса не только как солнечное божество, но и как громовержца.

Ключевые слова: Хорс, Дый, глосса, язычество, Древняя Русь.

S. S. Petryashin

Old Russian Hors as a thunder god

A review of sources about old Russian god Hors and its interpretations produced let me conclude that scientific wide-known opinion about solar nature of Hors is justified. This view, however, is one-sided, because of few unvalued sources. Its study add some new features to Hors's image. «The Word and revelation of holy apostles» apocrypha was analyzed and showed a presence of a mythological gloss 'Diy' to Old Russian theonym 'Hors'. Old Russian scribe's notion of Diy (Zeus) is reconstructed on the base of Chronicles of George Amartol (XI c.), John Malala (XII c.) and 'Hellenic and Roman Chronicler' (XIII–XV cc.). The cause for association of Diy and Hors is their connection with thunder and lightning. Considering the univocal data of «Conversation of the Three Hierarchs» it could be proposed that Hors was not only a solar deity, but also a thunder god.

Keywords: Hors, Dios, gloss, paganism, Old Russia.

* Станислав Сергеевич Петряшин — аспирант, научный сотрудник Российского этнографического музея; s-petryashin@yandex.ru

Проблеме реконструкции функций и атрибутов древнерусских языческих божеств посвящена богатая, но противоречивая литература. Объяснить это можно тем, что 1) круг релевантных письменных источников довольно ограничен, интерпретация их очень вариативна и порой допускает противоположные мнения; 2) этимология теонимов (за редким исключением) также дискуссионна; 3) привлечение сравнительной мифологии и фольклорно-этнографического материала встречает ряд методологических трудностей и редко обладает достаточной убедительной силой. Тем не менее представляется, что далеко не все источники исследованы достаточно глубоко и их информационный потенциал не исчерпан, что автор и постарается показать, обращаясь к проблеме реконструкции образа бога Хорса.

В первой части работы проводится краткий обзор источников и интерпретаций, лежащих в основе устоявшегося в науке представления о Хорсе. Во второй части анализируются источники, проблематизирующие и дополняющие сложившийся образ божества новой характеристикой.

Впервые Хорс упоминается в Повести временных лет в статье за 980 г., посвященной сооружению князем Владимиром Святославовичем святилища:

И нача княжити Володимиръ въ Киевѣ одинъ и постави кумиры на холмѹ внѣ двора теремнаго: Перуна деревяна, а голова его серебряна, а оушь золот, и Хоръса, и Дажьбога, и Стрибога и Сѣмарьгла, и Мокошь [19, с. 67] (по Ипатьевской летописи).

Этот фрагмент ничего не сообщает нам о Хорсе, кроме того, что он, видимо, почитался в Киеве. Однако даже сам факт наличия идола Хорса (и некоторых других божеств) на капище Владимира, как известно, подвергается сомнению. Многие ученые согласились с мнением А. А. Шахматова, считающего перечень божеств после Перуна поздней вставкой в первоначальный летописный текст [31, с. 139; 22, с. 104; 15, с. 92–98; и др.], — по этой гипотезе капище Владимира в Киеве было посвящено одному Перуну и идолов других божеств там не было.

Другой проблемой является разночтение в данном отрывке с текстом Лаврентьевской летописи, где отсутствует разделительный союз «и» между Хорсом и Дажьбогом [20, с. 79]. Возможность прочтения «Хоръса-Дажьбога» подталкивала ряд исследователей к заключению о функциональной эквивалентности или тождественности Хорса и Дажьбога [5, с. 10–20; 26, с. 50–51; 1, с. 13; 33, с. 617; 15, с. 98; 29, с. 515; 7, с. 29 и др.]. Такая интерпретация летописного текста остается важным аргументом в дискуссии о характере и функциях Хорса. Так как Дажьбог обычно трактуется как бог солнца, то и Хорс в понимании этих авторов оказывается солярным божеством. Надо отметить и альтернативные прочтения, согласно которым Хорс и Дажьбог оказываются дуальными божествами, соотносящимися друг с другом как братья-близнецы или отец/сын, старый/молодой (при этом сохраняется связь с солнцем), [4, с. 102–130; 34, р. 26–28]. По мнению Б. А. Рыбакова, Хорс соотносится с Дажьбогом как древнегреческие Гелиос с Аполлоном [24, с. 440].

Работа над выявлением литературных образцов, на которые ориентировался летописец при создании текста о языческом пантеоне Владимира, привела П. В. Лукина к тезису, что данный фрагмент летописи написан под влиянием

рассказа «Хроники» Георгия Амартола об уклонении евреев в язычество [16, с. 174]. По замечанию исследователя, у Амартола перечислены шесть божеств, а значит и летописец перечислял шесть божеств, следовательно — отождествление Хорса и Дажьбога некорректно, это разные божества [16, с. 176]. Однако данное наблюдение допускает и противоположную интерпретацию: если Хорс и Дажьбог функционально тождественны и являются эпитетами/именами одного божества, то именно ориентация летописца на шесть божеств заставила его внести в летопись два имени вместо одного.

Важным источником, позволяющим судить о функциях Хорса, является «Слово о полку Игореве»: «Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады рдяше, а самъ въ ночь влькомъ рыскаше; изъ Кыева дорискаше до куръ Тмуророканя, великому Хръсови влькомъ путь прерыскаше» [25, с. 26]. Большинство исследователей увидело в Хорсе небесное тело — солнце, реже луну. Мотивировалось это древнеславянским верованием, согласно которому затмение как солнца, так и луны вызывается оборотнями-волками. В пользу солнца приводят и различные иранские этимологии имени Хорса (см. историографию в [7], критику в [4, с. 93–100; 34, р. 11–12]). Но существует и альтернативное направление в историографии, представители которого считают его божеством луны. В пользу этой гипотезы относят тот факт, что Всеслав перебежал путь Хорса ночью, стало быть, Хорс — ночное светило [18, с. 654; 35, с. 89–96; 37, с. 247; 6, с. 18–19; 36, р. 140]. Впрочем, такая интерпретация неубедительна, так как солнце и луна перемещаются по небу по одному пути (эклиптике), и время суток не имеет значения. Понимание Хорса как солнца лучше вписывается и в общий солярный символизм, пронизывающий «Слово о полку Игореве» [23, с. 69–70].

Дополнительную информацию о Хорсе можно извлечь из многочисленных поучений против язычества и апокрифов, в которые древнерусские книжники вставляли актуальные для них сведения о языческих верованиях восточных славян. Перечни божеств при этом во многом повторяют летописный пантеон Владимира. В «Слове некоего христороубца и ревнителя по правой вере» (XI в.) говорится о «христианах, двоеверно живущих», которые «вѣрують въ Перуна, и въ Хърса, и въ Сима, и въ Рыгла, и въ Мокошь, и въ вилы...» [2, с. 354]. «Слово святого Григория изобретено в тольцех о том, како первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали, то и ныне творят» (XI–XIII в.) повествует о язычестве древних народов, заключая, что «тѣмъ же богомъ требу кладуть и творять и словенський языкъ: виламъ и Мокошьи, Дивѣ, Перуну, Хърсу, роду и рожаницам, упиремъ и берегынямъ и Переплуту» [2, с. 384]. Однако и после крещения «по украинамъ молятся ему проклятому богу Перуну и Хърсу и Мокоши и виламъ то творят отаи» [2, с. 385]. Вставка в одну из версий апокрифического «Хождения пресвятой Богородицы по мукам» (XII–XIII вв.) повествует о грешниках в аду, превративших в богов «солнце и мѣсяць, землю и воду, звѣри и гады, то сетьнѣе и человѣчьска имена та оутрия Трояна, Хърса, Велеса, Пероуна на богы обратиша» [17, с. 214].

Встречается Хорс и в «Слове святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константина града, о том, как первое поганые веровали в идолы и требы им клали и имена им нарекали» (XII–XIII в.):

Горе вамъ... человеци, забывше страха Божия небрежениемъ, и крещения отвѣргошася и приступиша къ идоломъ и начаша жрети молнии, и грому, и солнцю, и лунѣ. А друзии Перену, Хурсу, виламъ и Мокоши, упыремъ и берегнямъ... [2, с. 89].

В данном отрывке можно увидеть и некоторый параллелизм: молния и гром соответствуют Перуну, в то время как солнце соотносится с Хорсом.

Представляет интерес отрывок из древнерусского произведения (в сборнике XVI в.), который И. И. Срезневский назвал «Поучением духовным детям»: «Уклоняйся пред Богомъ невидимыхъ: молящихъ человекъ роду и роженіцам, поревну и аполину, и мокоши, и перегини, и всяким богомъ (и) мерзкимъ требамъ не приближайся» [27, 1855, с. 8]. По мнению М. А. Васильева, при сравнении

перечня языческих божеств приведенной выше выдержки с другими подобными из древнерусских памятников, он оказывается максимально близок «Словам», направленным на обличение языческих переживаний, с их стабильной теонимической парой Перун — Хорс. Поэтому, на наш взгляд, есть весомые основания полагать, что стоящее после имени Перуна в приведенном фрагменте «аполин», т. е. Аполлон, является глоссой к теониму Хорс. Данное обстоятельство можно трактовать как свидетельство солнечной природы восточнославянского Хорса, ибо Аполлон, бог у древних греков полифункциональный, в средние века мыслился именно как солярное божество [7, с. 30].

Большинство вышеперечисленных источников подтверждают или не противоречат устоявшемуся в науке представлению о солнечной природе Хорса. Однако есть источники, которые проблематизируют получившийся образ Хорса-солнца и позволяют охарактеризовать его как несколько упрощенный и не исчерпывающий все функции божества.

Качественно новую информацию о функциях Хорса вводит апокриф «Беседа трех святителей». В одной из его редакций на вопрос «Отъ чего громъ и молния сотворено бысть?» Василий Великий отвечает «Два ангела громная есть; елленскій старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ, два еста ангела молніина» [17, с. 164]. Определение Перуна и Хорса как ангелов было аргументированно объяснено еще А. П. Шаповым:

Стараясь уничтожить народную веру в зооморфическую и антропоморфическую олицетворенность сил, стихий и явлений природы, церковные учителя внушили народу, на основании грековосточного христианского мировоззрения, что над каждой стихией, каждым явлением природы Бог поставил особых духов, ангелов [32, с. 50].

Вопреки В. Н. Топорову [30, с. 346–347], вряд ли «жидовство» Хорса имеет отношение к истории славяно-хазарских отношений:

В условиях русского религиозно-культурного дуализма, — отмечали В. М. Живов и Б. А. Успенский, — всякая неправославная вера отождествлялась со служением нечистой силе. Ислам, иудаизм, католичество и протестанство оказываются разными ипостасями одного и того же нечестивого безбожия, устроенного по модели русского язычества [10, с. 214].

В. П. Даркевич в связи с данным апокрифом писал о родстве солнца и молнии, графически выраженном в орнаменте древнерусских амулетов-топориков и миниатюре Никоновской летописи (XVI в.), где «гром показан извилистыми линиями, исходящими изо рта солнечного лика, так как художник источником грома, вероятно, считал солнце» [9, с. 95–96].

Однозначные данные «Беседы трех святителей» о связи Хорса с громом и молнией практически не повлияли на взгляды ученых относительно функций этого божества. Это представляется закономерным, т. к. единичная и необычная информация легко может быть признана случайной, ненадежной.

В этом контексте большое значение обретает апокриф «Слово и откровение святых апостол». В нем повествуется от лица апостолов о грехах людей и языческой вере в

богы многы, Перуна и Хорса, Дыя и Трояна, и инии мнози, ибо яко то челоуѣци были сут старѣишины, Перунъ въ елинѣх, а Хорсь въ Кипрѣ, Троянь бяше царь в римѣ, а друзии другде, ну добрии мужи бяху, а друзии разбойници. Таковыя богы призваша мнози челоуѣци, и тако им начаша грѣбы покладати, и тако прѣльсть вниде въ челоуѣкы, и до сего дне ес въ поганых, глаголят бо, ово сут бози небеснии, а друзии земнии, а друзие польстии, а друзии воднии, то не безумна ли есте, погынули еже тако вѣроставе [17, с. 163–164].

Апокриф известен по рукописи XVI в., к этому же времени (XV–XVI вв.) относит и создание этого памятника Н. М. Гальковский [8, с. 51–52]. По его мнению, составитель слова упомянул Перуна и Хорса «совершенно голословно, без всяких указаний на древнерусские верования», интерпретируя их эвгемерически по византийским хронографическим образцам. Ему резонно возразил М. А. Васильев, склоняющийся к более ранней датировке. Исследователь указывает, что эвгемеризм был воспринят древнерусскими книжниками уже к XII в., а пафос «Слова и откровения святых апостол», «направленного на развенчание конкретных восточнославянских языческих богов как ложных, и обличение верующих в них», сближает его с домонгольскими поучениями против язычества [7, с. 15].

Текст апокрифа при ближайшем рассмотрении обнаруживает известный параллелизм с перечнем идолов в Лаврентьевской летописи — между двумя именами (в отличие от прочих) отсутствует разделительный союз «и», что позволяет реконструировать текст как «...Перуна, и Хорса-Дыя, и Трояна, и инии мнози». Такое прочтение, устанавливающее тождество Хорса и Дыя, подтверждается следующим пассажем: «то челоуѣци были сут старѣишины, Перунъ въ елинѣх, а Хорсь въ Кипрѣ, Троянь бяше царь в римѣ». Набор имен и порядок их следования повторяет предыдущую фразу, за исключением отсутствующего Дыя. Однако если бы Дый был отдельным от Хорса персонажем, то автору, очевидно знакомому с переводами византийских хронографов, не составило бы труда указать, где был «старейшиной» Дый. Само имя 'Дый' производно от гр. 'Диос' — варианта имени Зевса, сближение с др.-рус. 'див' неубедительно [11, с. 55–56]. Надо также заметить, что практика написания мифологических «двойных имен» в Древней Руси варьировала, что видно на примере славянского перевода Хроники Иоанна Малалы: 1) книжник мог

специально пояснять тождество имен: «По оумертвию же Феостовѣ, его же и Сварога наричить, и царствова Египтяномъ сынъ его Солнце именовъ, его же наричють Дажьбогъ», «Пика, нарицаемыи Зеоусъ» [13, с. 24, 69]; 2) но имена могли писаться и друг за другом без каких-либо разделителей: «по оумѣтвию же въдоуше венъ бывъ от Пика Зеоуса Феосъ, глаголявъ», «от рода Пикы Дыя обрѣтша» [13, с. 87, 185].

Из этого можно сделать вывод, что 'Дый' является своеобразной глоссой к теониму 'Хорс'. Прагматика добавления этой глоссы, вероятно, соответствует основной задаче всех древнерусских вставок и добавлений в переводы греческих поучений против язычества — ввести славянские верования в контекст средиземноморской христианской культуры и направить против них ее развитый полемический антиязыческий дискурс с присущей ему разработанной аргументацией и объяснительными моделями (эвгемеризация, аллегорическое толкование божеств и т. д.).

Эквивалентность Дыя и Хорса в апокрифе позволяет предположить, что в сознании автора облик этих божеств имел определенное сходство, которое и стало основанием для их сближения. О Хорсе известно как о солярном божестве, а также «ангеле» грома и молнии. Что же мог знать древнерусский книжник о Дые-Зевсе? Вопрос этот нетривиален, т. к. на практике исследователи, анализируя славяно-греческие мифологические глоссы, иногда совершают методологическую ошибку и проецируют современные научные знания об античной мифологии в Древнюю Русь. Представления о древнегреческой мифологии же в средневековой Руси были качественно и количественно иными [28].

Самыми крупными и популярными источниками по античной мифологии были Хроники Георгия Амартола (XI в.), Иоанна Малалы (XII в.), а также компилятивный Еллинский и Римский летописец (XIII–XV вв.). В Хронике Георгия Амартола, отличавшейся полемической направленностью, Зевс аллегорически понимается как обожествленное сластолюбие [12, с. 61]; в эвгемерической трактовке он предстает создателем как прелюбодеяния, так и искусств, ремесел [12, с. 62]; Зевс был почитаем в Риме и на Крите [12, с. 39, 61]; осмысляемый как обожествленная природа, Зевс выступает в виде дождя, также он есть «сгрѣвающа, рещи, соущство и выше аера часть, иже и въздоухъ глаголяться, зане сгрѣваетъ и жьжеть» [12, с. 68], т. е. эфир. Как и прочие божества Олимпа, Зевс был назван именем «блуждающей звезды» (планеты) [12, с. 33–34].

В Хронике Иоанна Малалы в эвгемерическом ключе пересказывается большое количество античных мифов: Зевс, сын Крона, был царем Ассирии и Италии [13, с. 24–26]; в Италии он имел много жен, прелюбодейничал; умирая, завещал похоронить себя на Крите [13, с. 28–29]; также пересказаны мифы о Зевсе и Ио, Данае, Антиопе, Леде [13, с. 72–73, 78, 87–88, 111].

Особый интерес представляет отрывок мифа о Семеле в Еллинском и Римской летописце: «К ней иноцѣ ея глаголааху: “Проси у Зевеса, да приидет истъ съ громомъ многым и съ молниєю”» [14, с. 9]. В этом же источнике упоминается и «капище грома Диоса сътвореное от того же Селеука» [14, с. 189].

Подытоживая, можно сказать, что образ Зевса-Дыя в древнерусской литературе противоречив, что объясняется разнообразием интерпретаций

Зевса уже в античности, впоследствии воспринятым христианской ученостью. Мифологически он выступает любвеобильным божеством, громовержцем, дождем; эвгемерически это обожевленный царь древности; из натурфилософии пришло отождествление Зевса эфиром — «воздухом, согревающим и сжигающим».

Остается невыясненным вопрос, почему автор «Слова и откровения святых апостол» поместил Хорса старейшиной именно на Кипр. Самым простым объяснением может служить ошибка автора, спутавшего по созвучию Кипр и Крит, родину Зевса-Дия. Однако Кипр никогда не упоминался в связи с Дием в Хрониках, и в целом нет оснований утверждать, что Кипр был лучше знаком средневековому книжнику, чем Крит. Можно предложить и другое решение. «Эллины» и Рим (куда были помещены Перун и Троян) являются легко узнаваемыми общепринятыми символами язычества, и из этого контекста можно предположить, что Кипр автором также ассоциативно связывался с «поганьством». В Хронике Георгия Амартола обнаруживаются два отрывка, повествующие о «кипрянах» (жителях острова Кипр) как основателей практики жертвоприношений богам. Первый отрывок представляет собой заимствование из «Исцеления языческих болезней» Феодорита Киррского (V в.): «жертвой дѣяти богам Халдѣяне же от Евра рекомии Коуприяне» [12, с. 69]. Второй отрывок взят из первого обличительного Слова на царя Юлиана Григория Богослова (IV в.): «іже жертвою дѣяти не от Халдѣянъ, рекше Кюприяне» [12, с. 361]. Другой славянский перевод этого же фрагмента представлен в Изборнике Святослава 1073 г.: «іже жрѣти не отъ Халъдеи ли рекъше отъ Коуприи» [3, с. 22]. «Халдеи», с которыми здесь отождествляются кипряне, с античных времен выступают воплощением и символом магии, колдовства, астрологии, языческой мудрости.

Контекст вышеприведенных высказываний идентичен — критика эллинской мудрости и высокомерия. Достигается критический эффект посредством перечисления народов-изобретателей соответствующих знаний и практик, от которых их и позаимствовали греки. Явное сходство в произведениях Феодорита Киррского и Григория Богослова обусловлено, вероятно, общим источником — «Речью против эллинов» христианского апологета Татиана (II в.):

Не будьте, эллины, враждебно расположены к варварам и не питайте ненависти к их учениям. Ибо, какое из ваших учреждений получило начало не от варваров? Славнейшие из телмиссян изобрели искусство предсказывать по снам; карийцы — искусство предузнавать по звездам, фригийцы и древнейшие из исаврян по полету птиц, кипряне по внутренностям жертвенных животных. Астрономию изобрели вавилоняне, магию персы, геометрию египтяне, письмена финекяне. Поэтому перестаньте называть своими изобретениями то, что переняли от других [21, с. 10–11].

Как видно из приведенного фрагмента, изначально «кипрянам» приписывалось изобретение не практики жертвоприношений как таковой, но только гадания по внутренностям жертвенных животных.

Из проведенного исследования вытекает, что из явных общих характеристик у Хорса и Дья-Зевса (кроме того что они оба — языческие боги) вы-

деляются функции громовержца, связь с воздушной/небесной стихией, что и послужило, вероятно, основанием для их сближения в тексте апокрифа.

Таким образом, данные «Беседы трех святителей» подтверждаются анализом независимого источника — «Слова и откровения святых апостол». Все это позволяет предположить, что древнерусский Хорс почитался не только богом солнца, но и имел функции громовержца. Такая интерпретация может объяснить частое соседство Хорса и Перуна в источниках не только зависимостью от перечня божеств Повести временных лет, но и функциональным сходством.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев В. И. Несколько замечаний к славянским этимологиям // Проблемы истории и диалектологии славянских языков. — М.: Наука, 1971. — С. 11–15.
2. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. — СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1914.
3. Баранкова Г. С. Отрывок из Слова Григория Богослова против Юлиана в Изборнике Святослава 1073 года и Хронике Георгия Амартола // История русского языка и лингвистическое источниковедение. — М.: Наука, 1987. — С. 20–28.
4. Бесков А. А. Восточнославянское язычество: Религиоведческий анализ. — Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010.
5. Бодянский О. Об одном прологе библиотеки Московской духовной типографии и тождестве божеств Хорса и Даждьбога // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. — 1846. — № 2. — С. 14–20.
6. Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. — Киев: Наукова думка, 1982.
7. Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. — М.: Индрик, 1999.
8. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. — Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. — М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1913.
9. Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // Советская археология. — 1961. — № 4. — С. 91–101.
10. Живов В. М., Успенский Б. А. Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII–XVIII вв. // Античность в культуре и искусстве последующих веков. — М.: Советский художник, 1984. — С. 204–285.
11. Зубов Н. И. Дый // Русская ономастика и ономастика России. — М.: Школа-Пресс, 1994. — С. 55–56.
12. Истрин В. М. Книги времени и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе: в 3 т.: — Т. I: Текст. — Пг.: Изд. Отделения русского языка и словесности Академии наук, 1920.
13. Истрин В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе / репринтное изд., подгот. М. И. Чернышевой. — М.: Джан Уайли энд санз, 1994.
14. Летописец Еллинский и Римский: в 2 т. — Т. I: Текст. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999.

15. Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок / пер. с польского М. В. Ковальковой. — СПб.: Академический проект, 2003.

16. Лукин П. В. Языческий «пантеон» Владимира Святославовича в начальном летописании: устная традиция или литературные реминисценции? // Восточная Европа в древности и средневековье. Устная традиция в письменном тексте: XXII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто, Москва, 14–16 апреля 2010 г.: материалы конференции. — М.: Институт всеобщей истории, 2010. — С. 173–177.

17. Мансикка В. Й. Религия восточных славян. — М.: ИМЛИ РАН, 2005.

18. Максимович М. А. К объяснению и истолкованию Слова о полку Игореве // Максимович М. А. Собрание сочинений: в 3 т. — Т. III: Языкознание. История словесности. — Киев: Тип. М. П. Фрица, 1880. — С. 631–660.

19. Полное собрание русских летописей. — Т. 2: Ипатьевская летопись. — СПб.: Типография М. А. Александрова, 1908.

20. Полное собрание русских летописей. — Т. 1: Лаврентьевская летопись. — Вып. 1: Повесть временных лет. — Л.: Изд-во АН СССР, 1926.

21. Преображений П. Сочинения древних христианских апологетов. Татиан. Афинагор. Св. Феофил Антиохийский. Ермий. Мелитон Сардинский. Минуций Феликс. — 2-е изд. — СПб.: И. Л. Тузов, 1895.

22. Пресняков А. Е. Лекции по русской истории: в 2 т. — Т. 1: Киевская Русь. — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938.

23. Робинсон М. А., Сазонова Л. И. Проблемы новейших интерпретаций «Слова о полку Игореве»: к выходу в свет «Энциклопедии „Слова о полку Игореве”» // Славяноведение. — № 1. — 1997. — С. 60–77.

24. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М.: Наука, 1987.

25. Слово о полку Игореве / под ред. В. П. Адриановой-Перетц. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

26. Срезневский И. И. Об обожании солнца у древних славян // Журнал Министерства народного просвещения. — 1846. — Ч. LI, июль. Отд. II. — С. 36–60.

27. Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. — М.: Изд. Николаем Калачовым, 1855. — Кн. 2, пол. 1. Отд. I. — С. 99–122.

28. Творогов О. В. Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. — 1977. — Т. XXXIII. — С. 3–31.

29. Топоров В. Н. Об иранском мифологическом элементе в древнерусской культуре // Святость и святые в русской духовной культуре. — Т. I: Первый век христианства на Руси. — М.: Гнозис, 1995. — С. 508–531.

30. Топоров В. Н. К русско-еврейским культурным контактам // Святость и святые в русской духовной культуре. — Т. I: Первый век христианства на Руси. — М.: Гнозис, 1995. — С. 340–357.

31. Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1908.

32. Щапов А. П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия (православного и старообрядческого) // Щапов А. П. Сочинения: в 3 т. — Т. 1. — СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1906. — С. 47–172.

33. Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII международный конгресс антропологических и этнографических наук. — Т. 5. — М.: Наука, 1970. — С. 608–619.

34. Borissoff C. L. Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xürsü/Xors // *Studia mythologica Slavica*. — 2014. — XVII. — P. 9–36.
35. Brückner A. *Mitologija Słowianska*. — Kraków: Akademia Umiejętności, 1918.
36. Słupecki L. P. *Slavonic Pagan Sanctuaries*. — Warszawa: IAE, 1994.
37. Urbanczyk S. *Chors* // *Słownik starożytności słowiańskich: encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych*: T. 1–8. — T. 1, cz. 2 — Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1962. — S. 247.

О. В. Субботина*

МЕЖДУ АНОНИМНОСТЬЮ И ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬЮ: ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА В ЕВРОПЕЙСКОМ ИСКУССТВЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ

В статье рассматривается проблема авторства в средневековом изобразительном искусстве. Анализируя новые отечественные и зарубежные исследования, посвященные данному вопросу, автор уделяет особое внимание французским историкам искусства: Фабьенн Жубер, Ролану Рехту и Жану Вирту. В статье обосновывается концепция «коллективного автора» в отношении средневековых изображений. На примере создания деревянной скульптуры, шпалер, витражей раскрываются разные аспекты этой проблемы, важнейшие из которых связаны с ролью заказчика и технической стороной изготовления произведений средневекового искусства, с использованием альбомов образцов и иконографических схем, выработанных традицией, а также с разделением труда в системе цеховых корпораций, что предполагает соединение усилий нескольких мастеров для создания одного произведения.

Ключевые слова: индивидуальность, коллективное авторство, средневековое искусство, мастерская, заказчик, образец.

O. V. Subbotina

Between Anonymity and Individuality: Problem of Authorship in European Art of the Middle Ages

The article is focused on the problem of authorship in the Art of the Middle Ages. Analysing new researches, both foreign and Russian, which deal with this question, the author gives particular attention to the remarkable works of the French art historians — Fabienne Joubert, Roland Recht and Jean Wirth. The author gives reasons for the conception of “collective author” in the medieval artwork. The study of the creation of sculpture, tapestry, stained-glass windows reveals different aspects of this problem which connected with customer’s role and technical side of the medieval artwork, with the use of sample books and traditional iconographic schemes and also with the division of labor in the guilds that supposes co-operation of the efforts of several artists for creation of an artwork.

Keywords: Individuality, Collective Authorship, Art of the Middle Ages, Studio, Customer, Sample.

* Субботина Ольга Владимировна — кандидат искусствоведения, Русская христианская гуманитарная академия; olga421@mail.ru

Разговор о творческой оригинальности и самобытности мастеров Средневековья и раннего Нового времени чрезвычайно сложен. Существует большое количество определений индивидуальности, ведутся давние дискуссии о разнице личностного и индивидуального, однако эти споры не являются темой настоящей статьи, и мы ограничимся рабочей дефиницией, данной А. Я. Гуревичем в статье «Индивидуальность» в «Толковом словаре средневекового Запада», опубликованном в Париже в 1999 г., а затем воспроизведенной в «Словаре средневековой культуры», изданном на четыре года позднее: «...это понятие указывает на специфический аспект личности — на самобытность отдельного индивида, осознание им самоценности собственного его, на признание его своеобразия социальной средой» [7, с. 261; 11, с. 512]. Тогда как личность в понимании ученого — это «индивид как член группы, социализация которого происходит в процессе его приобщения к культуре (в антропологическом смысле)» [7, с. 261; 11, с. 512].

Долгое время считалось, что рождение индивидуальности напрямую связано с периодом Нового времени. И среди прочих характеристик идея авторства была той четкой границей, которая разделяла анонимных мастеров Средневековья и художников Нового времени. В отношении средневекового изобразительного искусства практически не использовалось понятие «автор», он скрывался за той социальной группой, к которой принадлежал художник, за сводом корпоративных требований и правил, за смирением перед Творцом. Анонимные художники и скульпторы обращались к зрителям через свои произведения, почти никак не обнаруживая себя. Единичные имена зрелого Средневековья и пара десятков имен позднего, большая часть которых весьма условны, не изменяли общей картины. Сразу оговоримся, что Италия представляет собой особое культурное пространство внутри эпохи Средневековья, поэтому большая часть изложенных тезисов будет касаться европейского искусства вне этого региона.

Одним из проявлений осознанного авторства является написанное имя. Однако это утверждение не столь бесспорно в отношении подписей эпохи Средневековья и раннего Нового времени, поскольку не всегда было понятно, что скрывается за выведенным словом, — личная ли это заявка о себе, имя заказчика или просто риторическая формула. «Gislebertus me fecit» (Жислебертус создал меня) — значится на одном из порталов бургундской церкви Святого Лазаря в Отене, такого же типа надпись находится на тимпане церкви Святой Троицы в Отри Иссапе («Natalis me fecit» — Наталис создал меня), столь же условно имя Мастера Кобестани и некоторых других скульпторов и живописцев XII в. Но имя мастера не исчерпывает суть творческой личности, как верно заметил французский историк искусства Ролан Рехт: «Миф Нового времени о руке мастера, о его подписи, якобы придающих подлинность индивидуальному творению, слишком долго обуславливал подход к средневековому памятнику» [6, с. 323]. Индивидуальность могла проявляться не только прямо, через авторскую подпись, но и косвенно. Так, к примеру, изменение техники строительства соборов (новая организация труда и использование чертежей) привело в XIII–XIV вв. к росту профессионализма среди зодчих: «По мере усиления требовательности подрядчиков

росло и художественное самосознание архитекторов» [6, с. 147]. И подобные примеры не единичны.

В последнее время признана сложность и многогранность понятия «средневековый автор», особенно успешно оно разрабатывается в истории и филологии. Определяющую роль в постановке этой проблемы сыграла работа А. Я. Гуревича «Индивидуум и социум», написанная первоначально на французском языке и изданная в Париже в 1990-х гг., затем доработанная и переведенная на русский язык в 2005 г. [4], а также уже упомянутые статьи «Индивидуальность» для французского «Толкового словаря средневекового Запада» под редакцией Жака Ле Гоффа [11] и «Личность» для «Словаря средневековой культуры», увидевшего свет в 2003-м [7]. Гуревич утверждает, что граница между Средневековьем и Новым временем не была столь определенной и выраженной, а Средневековье — столь безусловно анонимным. И причину этой устоявшейся точки зрения другой историк, Ю. Л. Бессмертный, сформулировал как «неоправданную абсолютизацию лишь одного из исторически известных — новоевропейского — воплощения индивида» [1, с. 66]. Стоит упомянуть также ряд конференций конца 1990-х — начала 2000 гг. и сборников статей, изданных по их материалам: «Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы (до начала Нового времени)» [1], «Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени» [8], «Номо historicus. К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного» [12], — где представлены разработки разных аспектов этого сложнейшего вопроса на историческом и литературном материале. Также необходимо отметить ежегодно выходящие альманахи «Одиссей» и «Казус. Индивидуальное и уникальное в истории», авторы которых неоднократно поднимали этот вопрос. Среди последних филологических исследований хотелось бы остановиться на работе А. Н. Бондарко «Немецкая духовная проза XIII–XV веков: язык, традиция, текст» [2], в которой вводится понятие «коллективного авторства» в отношении средневековых текстов. Опираясь в том числе на идеи Поля Зюмтора и его «Опыта построения средневековой поэтики», где утверждается ошибочность понятия «плагиат» в отношении средневековых текстов и того, «что пространство пересечения коллективных схем и индивидуального опыта остается неизменным в любом типе общества» [5, с. 20–21], Бондарко анализирует трактаты и проповеди Давида Аугсбургского. Он пишет о «принципиальной нестабильности» текстов этого периода [2, с. 36] и отказывается от традиционного для Нового времени противопоставления оригинальности и подражательности [2, с. 41]. Бытование средневекового текста предполагает большее или меньшее количество его вариантов: при каждом новом переписывании литературное произведение меняется, в него могут быть вставлены цитаты из других сочинений, оно может быть сокращено или, напротив, какая-то из мыслей может быть развита. И более того, «анализ редакционных изменений, вносимых переписчиками, может дать информацию о читательской рецепции этого текста» [2, с. 294]. Таким образом, можно утверждать, что «большинство средневековых текстов не стабильно, а пребывает в постоянном движении, представляя собой в конечном итоге результат работы “коллективного автора”» [2, с. 38].

Принимая во внимание видовую специфику художественной литературы и изобразительного искусства, а также то немалое расстояние, которое разделяет слово и изображение, мы, однако, считаем плодотворным применение понятия «коллективный автор» к средневековому искусству. Первые шаги в этом направлении уже сделаны европейскими исследователями. Начало этому было положено в 1983 г. на коллоквиуме «Художник, ремесленник и художественное произведение» в Университете Ренна (Франция), материалы которого были изданы в Париже в 1987 г. [9], а затем в статье итальянского медиевиста Энрико Кастельново «Художник» в энциклопедическом словаре «Средневековый человек» под редакцией Жака Ле Гоффа, изданном по-итальянски в 1987 г., затем переведенном на французский язык в 1994-м [18]. Кастельново сыграл важнейшую роль в разработке этого вопроса, как и французская исследовательница средневекового искусства Фабьенн Жубер.

Именно под ее началом были изданы два сборника статей, где на материале средневекового искусства разрабатывалась проблема взаимоотношений художника и заказчика: «Художник и заказчик в позднем Средневековье. XIII–XVI века» (2001) [15] и «Художник и клирик. Художественные заказы высокопоставленного духовенства в конце Средних веков XIV–XVI века» (2006) [14]. Внутри заявленной проблематики одной из основных тем, которая более всего интересует Фабьенн Жубер, было соотношение ролей художника и заказчика в создании художественного произведения. В соответствии с социологическими методами анализа она проводит стратификацию заказчиков и выделяет среди них следующие группы: частное светское лицо, коллективные заказы от мануфактур и, наконец, клир. В связи с этим она анализирует местоположение витражей с изображением донатора в пространстве конкретного памятника, вскрывает зависимость изображений от социальной группы, к которой принадлежит заказчик, а также останавливается на иконографических особенностях, которые присущи тому или иному изображению заказчиков. В связи с витражами Жубер вполне правомерно ставит вопрос о месте и роли образцов в средневековой художественной практике, поскольку, как известно, зачастую один и тот же тип изображения можно встретить не только в соседних городах, но и в разных регионах Франции. Проблема распространения образцов понимается ею многопланово и имеет разные варианты разрешения: это могут быть и переезды непосредственно самой мастерской, и распространение сборников с примерами. Еще больше вопросов возникает при изучении гобеленов, поскольку эта продукция легче поддается перевозке, а потому исследователю часто сложно отследить истоки той или иной иконографии, того или иного образца.

В статье «Гобелены конца Средних веков: заказы, назначение, циркуляция» [13] автор анализирует функциональный аспект существования произведений искусства, в частности гобеленов. Жубер останавливается также на отношениях заказчиков и исполнителей. Особенность производства гобеленов заключалась в том, что идея и первые эскизы принадлежали придворному художнику, который разрабатывал их вместе с заказчиком, учитывая эмблематические и геральдические особенности изображения, а картоны и готовые гобелены создавались в другом месте, часто достаточно удаленном. Так, многие тексты

свидетельствуют, что при дворе Медичи «первоначальный рисунок одного из гобеленов, созданный итальянским художником, был отправлен во Фландрию для создания картона и окончательной доработки гобелена» [13, с. 93]. В результате было сложно контролировать на расстоянии сам процесс производства, а также гарантировать точное соответствие первоначальной идеи тому произведению, которое создавалось в итоге.

В 2008 г. во французском журнале «Perspective», который издается Национальным институтом истории искусства (INHA), целый номер, включая полемический раздел «Debat» [16, р. 90–110], был посвящен проблеме индивидуальности в средневековом изобразительном искусстве. Крупные европейские историки искусства Фабьенн Жубер, Валентино Паче, Эберхард Кёних, Пьер-Ив Ле Погам обсуждали значение подписей средневековых мастеров, атрибуцию средневековых памятников и ее границы, статус средневекового художника, методы работы в мастерской. Однако среди многочисленных работ, на которые ссылались участники дискуссии, ни разу не были упомянуты две важнейшие монографии, которые внесли значительный вклад в разработку этой проблемы. Это работа Жана Вирта «Датирование средневековой скульптуры» (2003) [21], где в главе «Человек и стиль» он уделяет внимание проблеме индивидуальной манеры, стилистической оригинальности, и исследование Ролана Рехта «Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков» (1999) [6], в котором, при анализе технических особенностей работы над скульптурой в XIV в., было отмечено:

Каждый скульптор специализировался на изготовлении конкретного типа деталей, которые он должен был выполнить в каждом рельефе, не заботясь о том, как продвигалась работа с другими элементами того же рельефа, порученная какому-нибудь коллеге. Такой процесс нуждался в очень подробных чертежах и в рациональной организации производства. Представляется все более и более вероятным, что так подобным образом было устроено большинство великих строек Средневековья, во всяком случае в XIII–XV вв. Один скульптор отвечал за головы, другой — за руки, третий — за драпировку или орнамент [6, с. 287].

Рехт описывает и другой способ совместной работы над тимпаном, где два мастера одновременно трудились над одним камнем, создавая Коронование Богородицы на портале Страсбургского собора. Но пока остается неизвестным, работали ли они одновременно или по очереди [6, с. 287]. Еще одним подтверждением этой концепции является средневековая деревянная скульптура, большую часть которой в XIV–XV вв. мастера обязаны были предоставлять заказчику нераскрашенной, впоследствии ее отдавали в другой цех для нанесения полихромного слоя. Таким образом, готовый резной алтарь представляет собой результат труда не только скульптора и живописца, но еще и резчика по дереву, который выполнял орнаменты и другие декоративные элементы, и краснодеревщика, готовившего доски и деревянный массив. Более того, по прошествии времени его могли перекрашивать, золотить, добавлять или, напротив, убирать некоторые детали.

Достаточно успешны на сегодняшний день исследования полихромного покрытия средневековой скульптуры, которые позволяют реконструировать три-четыре, а иногда и пять слоев цветного пигмента, и все они (как и в слу-

чае с текстами) дают возможность судить о бытовании памятника, а также о его рецепции в ту или иную эпоху. Так, выставочные проекты «Секреты полихромии» [19] «Тулузская история около 1500 года. Скульптура из церкви Реколле (eglise des Recollets)» [20], прошедшие в Музее Августинов (Тулуза), обладающем второй по величине коллекцией средневековой скульптуры, продемонстрировали результаты совместной работы хранителя коллекции Шарлоты Рью и реставраторов. Особенное внимание привлекает изучение полихромного слоя музейного шедевра — готической скульптуры Nostre-Dame de Grasse и некоторых других произведений второй половины XV в. В каталогах, приуроченных к выставкам, весьма наглядно представлена разница между состоянием произведения до реставрации и после, что, конечно же, весьма сильно сказывается на нашем восприятии пластики, движения, объема и образа. Кроме того, реставраторами были сделаны реконструкции предыдущих полихромных слоев, что весьма важно учитывать при исследовании произведения в исторической перспективе. Эти выставки хорошо продемонстрировали, насколько значим цвет в средневековой готической скульптуре и как он меняет облик произведения, являясь неотъемлемой частью художественного целого. Это подводит нас к мысли о том, что художник, создавший полихромный слой на дереве или известняке, был в не меньшей степени автором этого произведения, чем сам скульптор.

Основываясь на анализе конкретных произведений, Ролан Рехт отмечает, что и более общие понятия, такие как жанр и стиль, должны опираться не на априорные схемы и категории, а на «эмпирические данные о каждой формальной конфигурации» [6, с. 325] и обязаны быть обусловлены тремя факторами: «заказчиком (и, как следствие, первичным назначением произведения), эксплицитной или имплицитной моделью, субъективностью художника» [6, с. 325]. Все эти три составляющие чрезвычайно важны для понятия коллективного авторства. Как уже было сказано, заказчики играли важную роль в формировании художественного облика произведения. Именно они в большинстве случаев определяли иконографическую программу произведения, а порой и особенности композиции и колористики. Не случайно в одном из последних русскоязычных исследований, посвященных периоду зрелого средневековья — «Церкви и всадники. Романские храмы Пуату и их заказчики», И. Галкова называет одну из глав «Заказчик как автор». И опираясь на документы XI–XII вв., надписи на памятниках, отмечает:

Как мы видим, заказчик романской церкви действительно проявлял себя как автор, если понимать под этим авторство идеи, определяющей созидательной воли <...> Свою волю в отношении произведения заказчик, как правило, проявлял опосредованно: приглашением определенных мастеров (а также обсуждением и выбором предлагаемых ими проектов), указанием на существующие церкви или детали их декора как на образцы, которые необходимо воспроизвести [3, с. 214–215].

Не менее важно и то, как был организован сам процесс труда внутри монастырской артели, цехового сообщества или мастерской. К этой проблеме неоднократно обращается французская исследовательница Софи Кассань-

Бруке, в том числе в одной из последних своих статей «Мастерские и художники в Средние века: между теорией и практикой» [10]. Альбомы образцов циркулировали по всей Европе, они прямо или косвенно влияли на средневековых художников и скульпторов, как и собственно произведения искусства, созданные другими мастерами или художественными артелями. Интересным отражением этой идеи был выставочный проект 2007 г., который курировал Ролан Рехт. Экспозиция «Великая мастерская. Пути европейского искусства в V–XVIII веков» [17] состояла из четырнадцати разделов, два из которых были посвящены Средневековью и представляли альбомы образцов, реликварии, манускрипты и переносные алтари, происходящие из разных регионов Европы, однако демонстрирующие как иконографическую, так и стилистическую родственность, что свидетельствует об общих источниках изображений. Третий фактор сложнее всего поддается анализу, поскольку субъективность художника растворена в коллективных моделях, образцах, подпитана или сформирована коллегами по цеху, скульпторами и художниками других мастерских и артелей, наконец, волей заказчика. Однако при этом тщательный формально-стилистический анализ все равно позволяет выявить талантливую руку, создавшую лик Богоматери или складки плаща апостола или пророка. Но прочесть этот след оригинального дарования возможно не в литерях подписи, а только в самом произведении искусства, бесконечно сравнивая его с другими, изучая широко распространенные иконографические схемы, контракты и письма заказчиков.

Интересные примеры в свете высказанных предположений предлагает ранняя печатная гравюра XIV–XV вв. Как известно, первыми техниками печатных изображений были ксилография (гравюра на дереве) и резцовая гравюра по металлу. Первая из них возникает в последней четверти XIV в., вторая чуть позже. Несмотря на то что по отношению к скульптуре и живописи этот вид искусства гораздо более поздний, развивающийся на излете Средневековья, однако четкое разделение труда еще тесно связывает гравюру XV в. со средневековыми традициями и вполне соответствует концепции «коллективного авторства». Техника гравюры предполагает участие в ее создании как минимум трех профессионалов — художника, резчика и печатника. Распространенной практикой оставалось четкое разделение труда, что строго контролировалось цеховыми объединениями. Тем интереснее оказывается тот факт, что после того, как гравюры были готовы, их иногда отдавали раскрасить мастеру, чей художественный уровень мог быть ниже уровня автора эскизов и резчика. Подобные цветовые решения не только не украшали, но часто и снижали качество произведения. Подчеркнем, что каждая гравюра, проходя разные технические этапы создания, могла видоизменяться почти до неузнаваемости. Первоначальный эскиз, затем воссоздание изображения на металлической или деревянной доске, печать и местоположение в книге, черно-белый вариант или раскрашенный — все эти коллективные усилия и создавали гравюру.

Исходя из вышеизложенного можно сказать, что проблема индивидуальности в мире европейского средневековья сложна и многопланова, и это справедливо не только по отношению к слову, надиктованному, написанному или переписанному, но и к художественным образам, с их материальной, осязаемой природой. И проблема эта не сводится к простой констатации

анонимности основной части художественной продукции этого времени. Многослойность понятия авторства выражена как в иной функции подписи мастера, сакрализованной сознанием Нового времени, так и в определяющей роли заказчика, являющегося несомненным если не автором, то соавтором произведения. Не менее важными представляются и организация труда в скульптурных, витражных мастерских или монастырских скрипториях, а также положение художника в социуме. Так, например, статус придворного мастера давал свободу от корпоративных норм, но одновременно накладывал пути этикета и личного отношения патрона. К тому же сам процесс создания скульптуры, шпалеры или витража «à plusieurs mains» (несколькими руками), по выражению французской исследовательницы Кассань-Бруке [10, р. 83], ставит множество вопросов. Коллективное авторство предполагает соединение усилий нескольких мастеров для создания одного произведения. Это были как ремесленники, краснодеревщики, плотники, печатники, каменщики, так и мастера, имевшие дело непосредственно с художественным образом, скульптурным, тканым или живописным. Однако сложно сказать, насколько выше был их статус в цеховой иерархии по сравнению со статусом искусного жестянщика или столяра. Более того, их воображение было укоренено в устоявшейся иконографической традиции и подпитывалось рисунками, почерпнутыми из альбомов образцов, а также готовыми произведениями мастеров других артелей и мастерских. Насколько самостоятельным считать то или иное формальное решение, ту или иную технику, тот или иной композиционный ход? И каждый раз, анализируя конкретную скульптурную группу, витраж, шпалеру или произведение декоративно-прикладного искусства, сравнивая их с массовой и элитарной продукцией того времени, скрупулезно рассматривая стилистическую неравномерность или, напротив, гомогенность произведения, можно более точно определить его место в художественном процессе и роль автора в истории средневекового изобразительного искусства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бессмертный Ю. Л. Риторика рыцарской скорби по данным англо-французской литературы XII–XIII вв. // Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы (до начала Нового времени). — М.: ИВИ РАН, 2000. — С. 64–84.
2. Бондарко Н. А. Немецкая духовная проза XIII–XV веков: язык, традиция, текст. — СПб.: Наука, 2014. — 674 с.
3. Галкова И. Церкви и всадники. Романские храмы Пуату и их заказчики. — М.: НЛЮ, 2015. — 400 с.
4. Гуревич А. Индивид и социум на средневековом Западе. — М.: РОССПЭН, 2005. — 424 с.
5. Зюмтор П. Опыт построения средневековой поэтики / пер с фр. И. К. Стаф. — СПб.: Алетейя, 2003. — 544 с.
6. Рехт Р. Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков / пер. с фр. О. Воскобойникова. — М.: ВШЭ, 2014. — 352 с.

7. Словарь средневековой культуры / под ред. А. Я. Гуревича. — М.: РОССПЭН, 2003. — 632 с.
8. Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени / под ред. Ю. Л. Бессмертного. — М.: РГГУ, 2000. — 582 с.
9. Artistes, artisans et production artistique au Moyen Âge / ed. Xavier Barral. 3 Vol. — Paris: Picard, 1986–1990. — Vol. 1. — 623 p. — Vol. 2. — 582 p. — Vol. 3. — 735 p.
10. Cassagnes-Brouquet S. Les ateliers d'artistes au Moyen Âge: entre théorie et pratiques // Perspective. La Revue de l'INHA. — 2014. N1. — P. 83–98.
11. Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval / ed. Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt. — Paris: Fayard, 1999. — 1236 p.
12. Homo historicus. К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного: в 2 кн. — М.: Наука, 2003. — Т. 1. — 797 с. — Т. 2. — 406 с.
13. Joubert F. Les tapisseries de la fin du Moyen Âge: commandes, destination, circulation // Revue de l'art. — 1998. N120. — P. 89–99.
14. L'Artiste et le Clerc. Commandes artistiques des grands ecclésiastiques à la fin du Moyen Âge (XIVe–XVIe siècle) / ed. Fabienne Joubert. — Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006. — 415 p.
15. L'artiste et le commanditaire aux derniers siècles du Moyen âge (XIII–XVI) / ed. Fabienne Joubert. — Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2001. — 314 p.
16. L'artiste au Moyen Âge. Débat avec Fabienne Joubert, Eberhard König, Valentino Pace et Pierre-Yves Le Pogam // Perspective. La Revue de l'INHA. — 2008. N1. — P. 90–110.
17. Le grand atelier. Chemins de l'art en Europe V–XVIII siècle. (Bruxelle, Palais des Beaux-Arts, 5 octobre 2007–20 janvier 2008). — Bruxelles: Europalia International, 2007. — 335 p.
18. L'homme médiéval / ed. Jacques Le Goff. — Paris: Seuil, 1994. — 436 p.
19. Polychromies secrètes. Autour de la restauration de deux oeuvres majeures du XV-e siècle toulousain. (Toulouse, Musée des Augustins, décembre 2005–30 avril 2006). — Toulouse: Musée des Augustins, 2005. — 94 p.
20. Une histoire toulousaine vers 1500. Les sculptures de l'église des Récollets. (Toulouse, Musée des Augustins, 26 mars — 26 juin 2011). — Toulouse: Musée des Augustins, 2011. — 184 p.
21. Wirth J. La datation de la sculpture médiévale. — Genève: DROZ, 2004. — 334 p.

ПЕРЕВОД ЛОГОСА ПРАВОСЛАВИЯ В ЛАТИНСКИЙ ТЕКСТ РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

(По торжественной речи Ломоносова ко дню тезоименитства
императрицы Елизаветы Петровны 1749)

В статье исследуются семантические координаты русского слова, связанного узами с православным текстом культуры, в лингвистическом пространстве новолатинского красноречия эпохи русского Просвещения. Материалом статьи является речь М. В. Ломоносова ко дню тезоименитства императрицы Елизаветы Петровны, написанная в двух языковых версиях (русской и латинской). Анализ речи Ломоносова включает в себя философско-исторические, филологические и эстетические аспекты.

Ключевые слова: эстетическая форма, языковое сознание, десакрализация, герменевтика, культурная парадигма, лингвистическое пространство, семиотика.

K. V. Nikulushkin

*Translation of sacral word (Logos) of Orthodoxy into the Latin text
of the Russian Enlightenment*

*(According to the solemn speech of Lomonosov by day of the name's-day
of the empress Elizabeth Petrovna 1749)*

The article discovers semantic coordinates of the Russian word connected by bonds with the Orthodox text of culture in linguistic space of new Latin eloquence of an era of the Russian Enlightenment. Material of the article is M. V. Lomonosov's speech by day of the name's-day of the empress Elizabeth Petrovna written in two language versions (Russian and Latin). The analysis of the speech of Lomonosov includes philosophically-historical, philological and esthetic aspects.

Keywords: esthetic form, language consciousness, desacralization, hermeneutics, cultural paradigm, linguistic space, semiotics.

Положение перевода в литературе, особенно перевода художественного, раскрывается философским пониманием эстетической формы произведе-

* Константин Владимирович Никулушкин — аспирант Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена; const.nikulushckin@yandex.ru

ния, созиданием ее выразительности и чувственности в новом языковом пространстве. Лингвистический текст культуры соткан из нитей слов, подчиненных в национальной словесности особому синтаксическому узору, который можно определить, через мысль Гумбольдта, как выражение внутреннего и внешнего совершенства языковой материи: «...художественная красота языка принадлежит ему не в виде внешнего и случайного украшения, но составляет необходимое следствие всего существа его, верный признак его внутреннего и внешнего совершенства» [3, с. 101]. Утрата при переводе того или иного элемента литературной формы, ведущая к ее эстетическому обеднению, или, наоборот, пышность и дополнительное декорирование, приводящие к ее гротескному выражению, является интеллектуальным отражением мастерства переводчика, совершающего интерпретационное погружение в лингвистическое пространство двух культур. Совпадение мышления переводчика с логосом исследуемого текста определяет успех совершаемого культурного действия, к языковому пониманию которого можно привести слова Гумбольдта: «Так как мышление и слово всегда восполняют друг друга, то правильный ход обоих служит порукой за непрерывный успех того и другого» [3, с. 262].

Перевод в качестве объекта философско-исторического исследования с применением методов филологии и лингвистики раскрывает доминирующие культурные идеи, эстетические предпочтения и особенности языковой системы этнической группы, нации на определенном временном этапе ее развития.

В данной статье рассматриваются особенности перевода на латинский язык в эпоху русского Просвещения слов, внесенных в русское национальное языковое сознание Православием. Объектом исследования служит текст речи М. В. Ломоносова, посвященный дню тезоименитства императрицы Елизаветы, прочитанный им в ее честь 26 ноября 1749 г. Особенностью данного текста является то, что Ломоносов — автор обоих его вариантов — и русского оригинала, и латинского перевода (латинскую версию с эпохи Петра I было принято прилагать к тексту торжественной речи, посвященной императору).

Лингвистическое пространство русского Просвещения изучено отечественной наукой с различных позиций и с использованием различных методологий. Исследователи и мыслители, затронув различные области письменной культуры XVIII в., раскрыли сущность происходящих изменений в языковой и литературной форме этого периода. Г. Н. Акимова, В. В. Виноградов, В. В. Веселицкий, Я. К. Грот, В. М. Живов, П. И. Житецкий, Л. Л. Кутина, В. Н. Перетц, А. И. Соболевский, Н. А. Смирнов (в области русского языка); А. А. Алексеев, М. П. Алексеев, Я. М. Боровский, Ю. К. Воробьев, В. П. Вомперский, Н. А. Копанев, Д. Ю. Левин, С. Матхаузерова (в области переводной культуры эпохи); Н. Ю. Алексеева, Г. П. Блок, С. И. Вавилов, Г. А. Гуковский, М. Л. Гаспаров, Ю. М. Лотман, Г. Н. Моисеева, И. З. Серман, Л. В. Пумпянский, П. П. Пекарский, В. И. Федоров (в сфере стилистики языка и литературы) и многие другие определили проблемное поле культурной эпохи и заложили основание исследовательской методологии русских научных школ.

Латинский язык в русской культуре первой половины XVIII в. был не только средством постижения европейского интеллектуального тезауруса в пространстве научной коммуникации, но и имел значение метаязыка университетского образования, полагая терминологические единицы посредством своей словоформы. И. А. Подтергер, совершая интеллектуальное проникновение в сферу античности русского Просвещения, раскрывает языковые приоритеты в образовании:

На первый план выдвинулось латинское образование. В обязательных школьных курсах поэтики и риторики не только упражнялись в написании произведений по заданным образцам, сориентированным на тексты древних авторов, но и разрабатывались собственные трактаты и учебные пособия по этим предметам [13, с. 270].

П. Пекарский, рассматривая предисловие Поликарпова к «Лексикону трезычному» (1704), указывает на области прагматики античных языков:

Греческий язык для русских необходим, так как с него переведены книги св. писания<...>латинский же язык употребляется преимущественно «в гражданских и школьных делах», а потому необходим и воину, и художнику [12, с. 191].

Я. М. Боровский, исследуя латинский язык в русской культуре XVIII в., определяет:

В начале XVIII в. латинский язык в значительной мере сохранял свое прежнее значение международного языка науки и культуры. Не только в области гуманитарных и филологических наук, но также в математике, физико-химических и естественных науках он служил, наряду с национальными языками, важнейшим орудием общения [1, с. 316].

Изменение Петром I русской культурной парадигмы, связанное с западноевропейскими заимствованиями, находило отражение и в русском языке, который теперь должен был ускоренно ассимилировать иностранные слова, появлявшиеся вместе с новыми ремеслами и формами военной и социально-политической организации. Также влияло на литературно-языковые изменения и количество переводной литературы, для которой требовалось вырабатывать новую стилистику, вносящую ясность в изложение переводимого предмета на русский язык. Поэтому концепция перевода «от слова до слова» Евфимия Чудовского [9, с. 53], связанная с обращением к религиозным текстам, уже не могла отвечать требованиям времени и лишь затемняла светские переводные трактаты. Динамика, наблюдавшаяся в национально-языковом пространстве, создавала необходимость в переосмыслении русского языка и развитии нового теоретического подхода к переводу иностранной литературы. Первой вехой к изменению в русской письменности стал гражданский шрифт, введенный Петром I в 1708 г. В области перевода за основу была взята концепция Симеона Полоцкого — чтобы «речение и разум были переведены» [9, с. 53], ориентированная на авторов эпохи Возрождения. Положение идейного направления в переводе начала эпохи русского Просвещения определяет С. И. Николаев:

В результате произошло важное изменение в теоретической мысли: в соответствии с общим процессом секуляризации русской культуры разработка теории перевода переносится из области богословских сочинений на светскую литературу, историческую, политическую и научную прозу [11, с. 119].

Обращение Петра I к переводу произведений античной литературы, создавшей контекст императорской идеи, также разрушало привычный для традиционной русской культуры взгляд «исподлобья» на языческое наследие человечества. Ссылки на античных авторов, полагавшиеся в средневековой Руси практически вероотступничеством, становились теперь необходимой мерой государственно-политической доктрины, как на это указывает Подтергер: «В литературе осознавались античные, языческие корни обожествления и культового почитания императора, проводились параллели с римской историей, утверждалась уместность этого культа в христианстве» [13, с. 262]. Но, несмотря на всю внешнюю выразительность просветительского карнавала, изменявшего сакральное пространство Православия пестротой античных красок*, религиозные корни все же сохранялись глубоко в духовной культуре, питающей своим логосом национальное сознание. Утверждение переводом в языковом пространстве заимствованных образов не имело идеи заново перекрестить Русь, но полагало сменить иерархию сюжетов в метрике национальной культуры, как отмечает Лотман:

Реформы Петра I разрушили руководящую роль церкви в культуре, но не разрушили сложившейся на протяжении веков иерархии ценностей. Место монопольного владетеля истины, полномочного создателя авторитетных текстов оказалось вакантным, и естественно возник вопрос о наследнике, который займет вакантную позицию в культурной иерархии <...> на роль высшего культурного авторитета выступило государство. Именно оно претендовало на роль арбитра в вопросах истины и заблуждений, добра и зла <...> в этих условиях традиционная русская модель трансформируется: царь реализует особое, патриотическое поведение и одновременно сакрализуется [5, с. 204].

Трансформация модели изменяет эстетическую форму, но не сам материал, из которого она состоит. Трепетный подход к слову в священной материи религиозного текста остается незабываемым.

Соответственно, в связи с новыми культурными положениями времени, в области торжественных сочинений (речь, посвященная императору, триумфальные сентенции и т. п.) иногда требовалось совершить перевод слов, имеющих религиозную семантику Православия, на латинский язык. Возникшие при этом трудности диалога двух языковых культур мог разрешить лишь переводчик, наделенный пронизательным философским мышлением, прекрасно владеющий латинским языком и превосходно знающий античную и русскую литературы.

* «Образы античной мифологии, параллели из античной истории и сюжеты “баснотворцев” проникли даже в церковную проповедь. К ним обращались Феофан Прокопович, Гавриил Бужинский, Феофилакт Лопатинский и другие авторы, чьи торжественные панегирики звучали в церквах» [13, с. 266].

Текст, обращенный к венценосной особе, согласно Лотману, «сакрализован» и ставился на один уровень с религиозным текстом, о трудностях перевода которого говорит В. С. Виноградов:

Перевод религиозных текстов связан со сложившейся традицией воссоздания сакральных произведений, для которой характерны использования богословской терминологии, устоявшихся оборотов и штампов, архаизация текстов, интерпретация символов, аллюзий, введение во многих случаях буквализмов, обусловленных боязнью исказить священный текст и т. п. Эти факторы приводят к различиям в текстах оригинала и перевода и относительной эквивалентности текста на языке перевода [2, с. 25].

Ломоносов перевел на латинский язык «Похвальное слово императрице Елизавете Петровне», написанное им ко дню тезоименитства императрицы (6 сентября 1749 г.) по распоряжению К. Г. Разумовского и под контролем непосредственного организатора торжества И. Д. Шумахера. Ломоносов, прекрасно владевший латынью*, сумел не разрушить при переводе эстетику православного логоса в словоформе латинского языка.

К словам, несущим христианско-религиозную семантику русской культуры в торжественной речи Ломоносова, следует отнести: алтарь, церковь, храм (как отдельная графическая форма русского слова в отличие от «церковь»), вера, град, Православие, Закон Божий.

Исследуем в контексте латинского перевода слово, используемое Ломоносовым в значении «церковь».

В тексте посвятельной речи употребление слова «церковь» находим в шести случаях: пять указывают на прямое значение латинского эквивалента слова в христианской культуре — *Ecclesia*, а один полагает исторически-культурную вариативность своего узуса — *ara*. Рассмотрим подробно эти случаи.

Латинское слово *ecclesia* (f.) (народное собрание, сходка, церковь) заимствовано из греческого языка, где оно обладает той же семантикой: *ἐκκλησία* народное собрание, в Новом Завете — собрание христиан, церковь (происходит от приставочного глагола *ἐκ-καλέω* — вызывать, призывать). В римской «классической» литературе («золотой» и «серебряный» век — от времени Цицерона до смерти императора Траяна) слово *ecclesia* практически не встречается (в качестве исключения возможно указать на письма Плиния Младшего, книга X) [18, с. 347]; с возникновением христианской латыни (Тертулиан, Иероним, Августин) слово получает свою каноническую прописку, и позднейшая римская литература (II–VI вв. н. э.) практически не отражает его графическую форму вне христианского контекста (в качестве исключения может быть назван Децим Магн Авсоний (IV в н. э.) [19, с. 514], которого И. М. Тронский охарактеризовал так: «Христианин, но взоры его обращены преимущественно к прошлому <...> хорошо знает классическую поэзию и старается непосредственно примкнуть к поэтическим традициям I–II вв. н. э.» [15, с. 478]). Соответственно, слово

* Как отмечает в исследованиях Боровский, «реторическая выучка <...> была превосходно усвоена Ломоносовым, и дошедший до нас образец его латинских речей стоит на уровне лучших произведений новолатинского красноречия» [1, с. 318].

ecclesia в культурном пространстве латинского языка практически не выражает окказионального значения и обусловлено специфическим религиозным контекстом употребления.

Укажем фрагменты латинской версии торжественной речи с русским переводом Ломоносова, где он вводит в текст слово *ecclesia*: 1. И украшающей церковь его в тишине глубокой [8, с. 236] — *Et ornantis alta in pace Ecclesiam Dei* [8, с. 257]; 2. На нем истинное благочестие, веселящее церковь [8, с. 237] — *Ex hoc enim veram pietatem delicias Ecclesiae* [8, с. 258]; 3. Полки военною наукою, церковь истреблением ереси [8, с. 240] — *Exercitum military disciplina, Ecclesiam exstirpata haeresi* [8, с. 260]; 4. Торжествующая, Российская церковь, блистая порфирию и златом [8, с. 242] — *Triumphans Russiaca Ecclesia, purpura aruoque fulgida* [8, с. 262]; 5. Сему священному церкви святяга гласу согласуется всех подданных желание [8, с. 243] — *His sacratissimis ecclesiae vocibus consentiunt omnium subditorum vota* [8, с. 262].

Подборка Ломоносовым лексических единиц, раскрывающих фрагмент 1 латинского текста, может произвести впечатление красивой культурной мозаики, обусловленной вхождением в исторически-литературный узор. Семантика латинских слов — существительное *raх*, gen. sg. *pacis* (f) в значении «покой» и прилагательное трех окончаний *altus* в значении «глубокий» — свойственна контексту античных произведений определенных авторов [см. 20; 17; 22; 4], а замена русского притяжательного местоимения «его» («церковь его», т. е. Бога) в латинской версии на существительное *Deus* — Бог, в функции *genetivus possessivus* (родительного принадлежности) — «*Ecclesiam Dei*» определенно подразумевает заимствование из «Вульгаты» (перевод Иеронима, IV–V вв. н. э.).

Фрагменты 2 и 3, несущие в себе латинское слово *ecclesia*, ни в герменевтическом, ни в филологическом аспекте по своему содержанию не выделяются. Логически-смысловое ударение на лексему *церковь* в русском предложении и его латинском переводе не падает, а латинские слова, выбранные для передачи смысла, являются семантическими эквивалентами, полагающими многократность употребления в произведении античной и новолатинской литературы.

Фрагмент 4 представляется интересным в пространстве христианского диалога между Православием и Католичеством, который раскрывается в латинском предложении словосочетанием «*Russiaca Ecclesia*» — Российская церковь. Положение латинской графемы *ecclesia* в контексте христианской литературы указывало, как правило, на то, что это литература католическая (*Symbolum Nicaenum*: <...> *Et unam sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* (Курсив мой. — К. Н.). — Никейский символ веры: <...> Верую в единую, святую, Католическую и апостольскую Церковь), в отличие от подобной ей, но выраженной греческой графемой семемы *ἐκκλησία*.

По какой причине Ломоносов в переводе смог свести в одно языковое сочетание положения двух религиозных культур — Западной и Восточной, — разделившихся после Великой схизмы? Предполагать, что в данном случае он небрежно отнесся к стилистике латинского языкового пространства или, более того, что речь идет о произволе в выборе языковых средств перевода, не приходится. Боровский, проведя лингвистическое исследование торжественной речи Ломоносова, рассеивает подобного рода сомнения:

Нередки случаи, когда, не довольствуясь решением основной задачи — передать с возможно большей близостью и полнотой русский оригинал, — Ломоносов обогащает перевод внесением в него новых красок и таким образом дает как бы улучшенные варианты отдельных мест своей речи [1, с. 319].

Следовательно, возможностью для объединения языковых символов Западной и Восточной церквей в латинском предложении могло бы служить культурное нивелирование их различий, которое и совершает Ломоносов, и это нивелирование санкционировано политическими идеями русского Просвещения. Десакрализация предложения (разрушение христианских коннотаций двух пространств) происходит в результате введения в него причастной формы от глагола *triumph* (получать триумф, одерживать победу), связанного с культурой античного, имперского Рима. *Triumphus*, обоснованный в русском национальном сознании результатами петровского времени и закрепленный в языковом сознании секуляризацией письменного текста (замена в 1708 г. церковнославянского шрифта гражданским), позволяет удерживать сочетание логоса Католической и Православной культур в виде новой эстетической формулы русского Просвещения. Лотман и Успенский подчеркивают нигилизм духовных традиций в переломный момент русской культуры начала Просвещения:

Вычеркивая предшествующую историческую традицию, теоретик Петровской эпохи обращался к античности как к идеальному предку переживаемой им эпохи. Так, например, официальный титул императора в сочетании с наименованиями «отец отечества» и «великий» (все три наименования были приняты Петром одновременно — в 1721 г.) отчетливо указывал на римскую традицию и одновременно свидетельствовал о разрыве с русскими титулами [6, с. 236].

Подтергера также отмечает изменение духовного пространства под влиянием институализации триумфата, неизвестного в допетровское время:

Ориентируясь на образ Римской империи, Петр I переносил в Россию сложившиеся в Риме традиции и обычаи, утвердившиеся также и в европейских государствах. Так, составной частью его военной политики стал институт триумфата — традиционное со времен античности <...>чествование полководца-победителя: одержавшие победу российские войска торжественно вступали в Москву, они проходили под триумфальными арками, декором которых была *греко-римская символика* (курсив мой. — Н. К.), в их честь читались стихи, произносились похвальные слова, исполнялись канты, победам русских войск посвящались фейерверки, иллюминации, театральные представления [13, с. 263–264].

Фрагмент 5 интересен синтаксической заменой, в результате которой смысловой акцент русского «священному церкви святыя» в латинской версии переносится на экспрессивно окрашенное слово *ecclesia*; употреблением превосходной степени прилагательного трех окончаний *sacratius* — священный, обожествленный (gr. *superl.* — *sacratissimus*). Но данное лингвистическое положение выходит за границы нашего исследования и требует отдельного рассмотрения.

Соответственно, пять фрагментов текста, в которых русская «церковь» переводится на латинский язык через слово *ecclesia*, демонстрируют слабую

валентность в различении религиозных форм Православия и Католицизма в культурном пространстве христианства. Возможно, в связи с этим Ломоносов видел достаточное основание для обращения русского слова в логос католической службы, не исказив и не поправ чувства национальной духовной веры. Исключением может назвать четвертый фрагмент, но в нем терминологическим отрицанием религиозной схизмы служит языческий триумф (*triumphus*) античного Рима, подразумевающий просветительский контекст петровской эпохи.

Рассмотрим последний фрагмент, в котором Ломоносов совершил перевод слова *церковь* в латинской версии не через форму *ecclesia*, а путем ее замены на синонимичную языковую форму — *ara*: 6. Видит повсюду, как звезды небесныя, блистающия и Ею сияние свое умножающия церквы [8, с. 242] — *Videt ut sidera coeli collucere ubique Divorum aras* (Курсив мой. — *H. K.*), *sanctissimisque Ejus votis in dies* (Курсив мой. — *H. K.*) *magis magisque clarescere* [8, с. 261].

Ломоносов передает значение «церковь» латинским словосочетанием управления (*genetivus possessivus* родительный принадлежности) — *Divorum aras*, которое дословно можно перевести «жертвенники божеств» — в контексте античной культуры; или алтари Святых — в одежде русской веры.

В засвидетельствованных письменных латинских источниках лексема *ara* (*f*) означает: возвышение, памятник, алтарь, жертвенник, погребальный костер; перен. священные блага, семейные святыни. Моносемантическое (единственное значение) существительное *divus* (*m*) — бог, интересно в отношении своей предполагаемой этимологии [16, с. 167], поскольку содержит фрагмент своей древней формы *dies* (*f*) — день, расширяющей герменевтически возможности данного фрагмента. Но задача исследования состоит в экспликации языковой культуры, связанной с латинским переводом русского слова «церковь». Поэтому особенности интерпретации фрагмента, выраженные этимологией латинского существительного *divus* и корреляцией его значений в тексте русской и латинской словесности, выходит за границы статьи и требует отдельного рассмотрения.

К решению вопроса о том, почему Ломоносов произвел замену в предложении основного по частотности употребления слова *ecclesia* в значении *церковь* на практически неизвестное в христианском контексте латинского языка *ara*, можно подойти с различных методологических оснований. Я. М. Боровский исследует латинский язык Ломоносова с филологических позиций, раскрывая функционирование грамматики: «Четкое расчленение периода на части, состоящие из одинакового числа слов с соответственно одинаковыми грамматическими функциями — то, что в теории стиля обозначается латинскими термином *concininitas*, — достигнуто Ломоносовым» [1, с. 319], и стилистики текста: «Он превосходно пользуется всем формальным богатством латинского языка для стилистического варьирования в пределах одного и того же периода» [1, с. 319]. Такой подход раскрывает внешнюю эстетическую форму произведения, выраженную ритмом и экспрессивностью выбранных языковых средств, но не предполагает рассмотрения лексических единиц во внутренней семантике культурного контекста. Поэтому проблемы, возникающие при объяснении перевода некоторых затруднительных положений в произведении, согласно этому методу, обосновываются с помощью эстетической интуиции

автора: «В тех немногих случаях, когда Ломоносов оставляет без передачи тот или иной компонент русского текста, такое сокращение, несомненно, подсказано ему здравым чувством меры» [1, с. 320]. Соответственно, возникает такое суждение, согласно которому за пределами диалога двух языковых культур остаются непередаваемые смыслы и оттенки национального духа, которые по произволу переводчика (в данном случае Ломоносова) не осмысливаются в тождественной им форме другого лингвистического пространства, а либо исключаются, либо угадываются чувством художественного слова автора перевода. С таким следствием не согласился бы и сам Боровский, который отмечает: «Во многих местах создается впечатление, что перед нами латинский оригинал и русский перевод» [1, с. 321]. Значит, требуется ввести дополнительный аспект рассмотрения перевода, связанный с влиянием национальной духовной культуры на положение или запрет ее логоса в литературном пространстве иноязычной формы.

Чтобы понять логику перевода Ломоносовым слова *церковь* во фрагменте 6, необходимо рассмотреть предшествующее предложение, его культурно-языковую идею, ибо «язык более, чем все другие явления, в каких выражается дух и характер народа, способен вводить нас в самые таинственные пути и изгибы того и другого» [3, с. 38]. Предваряющее предложение вместе с исследуемым фрагментом русского текста звучит так:

Благополучна Россия, что единым языком едину веру исповедует и, единою благочестивейшею Самодержицею управляема, великий в Ней пример к утверждению в православии видит. Видит повсюду, как звезды небесныя, блистающия и Ею сияние свое умножающия церквы [8, с. 242].

Смысловой акцент слова *церковь* в этом контексте усиливается экспрессивностью выражения «исповедование единой веры Православия единым языком под эгидой императрицы», подчеркивающего национально-духовное отличие семиотического поля русской культуры. Поэтому возможно ли было во фрагменте, созидаемом духом Православия, принять католическое причастие через латинское *ecclesia*? Требовалось иное слово из латинской языковой культуры, не связанное узами католического благочестия. Герменевтическая идея перевода данной культурно-языковой модели отсылает к фрагменту 4, в котором также выражены десигнаты русского религиозного пространства, но там эстетическая деконструкция религиозного смысла происходит путем введения политической доминанты времени (*triumphus*), в отличие от фрагмента 6, где совершается обращение к духовно-национальным корням русской веры и, соответственно, мысль может полагаться только через созидание логоса, а не через его отрицание.

Неясным является вопрос о том, почему Ломоносов из синонимичного слову *ecclesia* латинского ряда выбирает именно лексему *aga*. Определим возможные варианты со схожей семантикой, которые могли бы иметь место в предложении: в значении храм — *templum* (n), *aedes* (f), *fanum* (n), *delubrum* (n); в значении алтарь — *altaria* (n). Исторически-культурный спектр, отражающий смысловые комбинации в выборе аргументов для утверждения того или иного слова в тексте, слишком велик.

Если взять за исходную позицию исследование Боровского, в котором он раскрывает основание риторического мышления Ломоносова: «Мысль Ломоносова уже при выработке первоначального русского варианта отливалась в формы, теснейшим образом связанные с той стилистической школой, которую он прошел на образцах римского красноречия» [1, с. 321], то можно полагать, что для Ломоносова образцом узуса латинской словоформы в некоторых случаях служили тексты римских ораторов. Научный коллектив составителей проектного словаря «Риторика М. В. Ломоносова» (П. Е. Бухаркин, С. С. Волков, Е. М. Матвеев) в ретроспективном методе описания указывают на конкретных авторов римского красноречия: Марка Туллия Цицерона, Марка Фабия Квинтилиана [14, с. 16], на произведения которых Ломоносов опирался в составлении ораторских сюжетов и разработке русской теории «элоквенции». В «Кратком руководстве к красноречию» (1748) Ломоносов, иллюстрируя примерами тропы и фигуры речи, ссылается практически на весь корпус сочинений Цицерона и всего один раз приводит пример из Квинтилиана [7, с. 195]. Ломоносов дает высокую оценку Цицерону, его ораторскому искусству, сопряженному с философской мыслью, и полагает его труды за образцы в обучении:

Цицерон <...> имел чрезвычайную свою власть над сердцами слушателей, которой и самые жестокие нравы не могли противиться. Для сего предлагаются здесь правила к возбуждению страстей, которые по большей части из учения о душе и из нравоучительной философии происходят [7, с. 167].

В связи с этим следует обратиться к латинской лексике Цицерона, в которой ага может служить указанием (дейксисом) на эстетическую значимость своей языковой формы для Ломоносова. В третьей книге Цицерона «О природе богов» имеется выражение, которым Луцилий отвечает Котту на его критику учения стоиков о провидении богов — «*Est enim mihi tecum pro aris* (Курсив мой. — Н. К.) *et focus certamen*» [21, с. 390] (я намерен бороться с тобой за алтари и очаги, т. е. за духовно-культурные основания).

Фраза Цицерона «*pro aris et focus*» была известна в международной языковой культуре как крылатое выражение, она была девизом многих европейских семей, и даже впоследствии стала названием тайного революционного общества (1790) в Нидерландах [10]. Поэтому можно предполагать, что и для Ломоносова она была не только примером риторического тропа — синекдохи, но и формой, конституирующей ценностные смыслы человеческого существования.

Таким образом, в эпоху русского Просвещения перевод занимал значительное положение в оформлении программного текста культуры, организуя новые структуры национального сознания в восприятии заимствованной формы. Постепенно, эмпирическим путем складывалась теория перевода западноевропейской научно-технической и художественной литературы, предполагавшая развитие системы «переводных лексиконов». Жанровая неразвитость родной литературы (особенно в первой половине XVIII в.), ее стилистических и языковых средств, определяла по большей части односторонний перевод европейских образцов, ставших прототипами многих сюжетов в литературе русского Просвещения. В связи с новым культурно-политическим регламентом

государственной жизни периодически возникала необходимость перевода русского произведения на международный язык образования и науки (латынь) для одного и того же русского реципиента. Такой перевод, находясь в одном семиотическом пространстве с адресатом, требовал сохранить в переводной словоформе аксиологию духовного пространства национальной культуры. Ломоносов, постигнув философию слова двух языковых пространств, утвердил законность присутствия логоса Православия в латинской версии торжественной речи, не повредив национальную ткань русской культуры перекрестными значениями Западных конфессий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Боровский. Я. М. Латинский язык Ломоносова / Я. М. Боровский. Opera philologica. Сб. статей / изд. подгот. А. К. Гаврилов, В. В. Зельченко, Т. В. Шабурин. — СПб.: Bibliotheca classica Petropolitana, 2009. — С. 316–326.
2. Виноградов В. С. Введение в переводоведение. — М.: Издательство института общего среднего образования РАО, 2001.
3. Гумбольдт В. фон. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода / пер. с нем. П. Билярского. — М.: ЛИБРОКОМ, 2013.
4. Дворецкий И. Х. Латинско-Русский словарь. — М.: Русский язык, 1976.
5. Лотман Ю. М. Архаисты-просветители / О русской литературе. Статьи и исследования (1958–1993). — СПб.: Искусство-СПб, 1997. — С. 198–210.
6. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Великого // Художественный язык средневековья / отв. ред. В. А. Карпушин. — М.: Наука, 1982. — С. 236–249.
7. Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: в 11 т. — Т. 7: Труды по филологии 1739–1758 гг. — М.; Л.: АН СССР, 1952.
8. Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: в 11 т. — Т. 8: Поэзия. Ораторская проза. Надписи. — М.; Л.: АН СССР, 1959.
9. Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. — Praha: Univerzita Karlova, 1976.
10. Намазова А. С. Брабантская революция 1781–1790 гг. в Австрийских Нидерландах // Новая и Новейшая история. — 2001. — № 6. — URL: http://vivovoco.astronet.ru/VV/JOURNAL/NEWHIST/01_06/BRABANT.HTM (дата обращения 05.06.2015).
11. Николаев С. И. О стилистической позиции русских переводчиков петровской эпохи // XVIII век. Сборник № 15: Русская литература XVIII века в ее связях с искусством и наукой. — Л.: ИРЛИ; Наука, 1986. — С. 109–122.
12. Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом: в 2 т. — Т. 1. — СПб.: Издание Товарищества «Общественная польза», 1862.
13. Подтергера И. А. Рецепция античности в русской культуре начала XVIII века // Русско-европейские литературные связи. XVIII век. Энциклопедический словарь. — СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. — С. 260–274.
14. Риторика М. В. Ломоносова: проект словаря / науч. ред. П. Е. Бухаркин, С. С. Волков, Е. М. Матвеев. — СПб.: Геликон Плюс, 2013.
15. Тронский И. М. История античной литературы. — Л.: Учпедгиз, 1946.

16. Alexander Lubotsky by Michiel de Vaan. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. — Leiden; Boston: Brill, 2008.

17. *A new Latin Dictionary* / ed. by E. A. Andrews. — New York.: Harper & Brothers; Oxford: Clarendon Press, 1891.

18. C. Plinii Caecilii Secvndvi Epistolae et Panegyricvs. — URL: https://books.google.de/books?id=WuYPAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=Plinius+Caecilius+Secvndvs&hl=ru&sa=X&ei=AcFVVcq_LcTLyAPMv4GQBw&ved=0CEUQ6AEwAzgK#v=onepage&q=Plinius%20Caecilius%20Secvndvs&f=false (дата обращения 07.06.2015).

19. D. Magni Ausonii Burdigalensis Opera. — URL: <https://books.google.de/books?id=FmtAAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=Decimus+Magnus+Ausonius&hl=ru&sa=X&ei=0HZUVfWyMYyhsAHmioDgBA&ved=0CD8Q6AEwBDgK#v=onepage&q=Decimus%20Magnus%20Ausonius&f=false> (дата обращения 07.06.2015).

20. *Dictionnaire etymologique de la Langue Latine Histoire des Mots* par Alfred Ernoutet Alfred Meillet. — Paris.: Klincksieck, 2001.

21. M. Tvlli Ciceronis de Natvra Deorvm. — URL: <https://books.google.ru/books?id=vv1AAQAAMAAJ&pg=PA292&dq=M.+TVLLI+CICERONIS+DE+NATURA+DEORUM&hl=ru&sa=X&ei=WAViVa7OGoi1ygPP1oPYDw&ved=0CF4Q6AEwCQ#v=onepage&q=M.%20TVLLI%20CICERONIS%20DE%20NATURA%20DEORUM&f=false> (дата обращения: 07.06.2015).

22. *Oxford Latin Dictionary*. — London: Oxford university press, 1968.

*Е. Б. Хитрук**

МЕТАФИЗИКА «СВЕРХПОЛОВОГО» В ФИЛОСОФИИ С.Н. БУЛГАКОВА

В статье проводится анализ темы пола в творчестве знаменитого русского философа Сергея Николаевича Булгакова. Особое внимание обращается на два этапа в становлении концепции половых различий. Первый этап связан с работой «Свет Невечерний». В ней автор ставит проблему пола, фиксируя некое противоречие между отношением пола к сущности человека (образу Божиему), с одной стороны, и фактической очевидностью сексуальной неполноты — с другой. На втором этапе (в работах «Мужское и Женское в Божестве» и «Мужское и Женское») С. Н. Булгаков предлагает решение поставленной выше проблемы, обращаясь к концепции «сверхполового различения». Философ предполагает, что различение понятий «пол» и «сверхпол» способно снять противоречие между деструктивными и конструктивными проявлениями пола в человеке.

Ключевые слова: мужское, женское, половое, сверхполовое, русская философия, христианская антропология, С. Н. Булгаков.

E. B. Khitruk

Metaphysics of “over sex” in the philosophy of S. N. Bulgakov.

The analyze of the sex's theme in the work of famous russian philosopher Sergey Nikolaevich Bulgakov is proposed. The main question is done for the two step formation of sex discrepancies. First step relates with “Unfading Light” work. Author defines a sex problem in that, recording a discrepancy among sex attitude towards man essence (God's representation) on the one hand, and the evident sexual incompleteness in fact on the other hand. S. N. Bulgakov proposed the solution of the mentioned above problem, following the concept of “over sex differences” on the second step (in “Male and Female in the Divine” and “Male and Female” works). Philosopher supposes that differentiation of the meanings “sex” and “over sex” is capable to remove all discrepancies between deconstructive and constructive sex's representation in man.

Keywords: male, female, sex, over sex, Russian philosophy, Christian anthropology, SN Bulgakov.

* Екатерина Борисовна Хитрук — кандидат философских наук, доцент, докторант Национального исследовательского Томского государственного университета; lubomudr@vtomske.ru

Русская философия представляет собой глубоко оригинальное, само-бытное явление в истории человеческой мысли. Благодаря отечественной традиции большое число значимых и вместе с тем спорных вопросов вошло в область философского дискурса. Однако, не будучи основательно изучена, мысль философов XIX — начала XX вв. была неоправданно забыта в России. Теперь же, как замечает С. С. Хоружий,

следуя настоятельной потребности общества, философия в России как будто берется, наконец, за серьезное освоение своего поруганного и заброшенного наследства — творчества крупнейших русских мыслителей. Одной из первых же задач этой работы должно, несомненно, стать основательное изучение творчества Сергея Николаевича Булгакова, мысль и деятельность которого как в России, так и позднее в изгнании, всегда находились в центре философского процесса, оказывая на этот процесс немалое влияние [10, с. 818].

О. Сергей Булгаков, живя и трудясь в эмиграции, оказал серьезное влияние на мыслящую интеллигенцию русской диаспоры, из среды которой, а также из творческого соприкосновения с которой выросла целая плеяда известнейших богословов XX в. Как и некоторые другие мыслители, о. Сергей совмещал в себе философское призвание и священный сан, что выявляло задачу его жизни — попытаться воцерковать философскую мысль, которая вне Церкви [4, с. 314]. «Религиозная основа философии, — писал С. Н. Булгаков, — есть факт, не подлежащий даже оспариванию, все равно, сознается он ею или не сознается» [4, с. 317].

Одним из наиболее проблематичных и малоизученных аспектов творчества Сергея Николаевича является тема пола, осмысление которой для С. Н. Булгакова выступает ключом к пониманию отношений Бога и человека.

В основе размышлений С. Н. Булгакова о поле лежит один из важнейших вопросов христианской антропологии — вопрос об образе Божьем в человеке. Священное Писание ставит образ Божий в тесную связь с половой дифференциацией: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1: 27). Однако онтологически связанная с полнотой образа Божия двуполость человека феноменологически представляет собой сексуальную «половинчатость», которая в плане эмпирическом может быть охарактеризована как ущербность, неполнота, а значит, должна упраздниться во Христе: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3: 28).

Поэтому серьезная проблема, которая встречается мыслителя в контексте христианской антропологии, может быть сформулирована следующим образом: как возможно логически непротиворечиво помыслить онтологическую связь пола с образом Божиим в человеке при фактической очевидности сексуальной неполноты?

Для последовательного раскрытия темы пола в творчестве С. Н. Булгакова необходимо обратиться к двум основным источникам:

- 1) раздел «Пол в человеке» в книге «Свет Невечерний» (1917);

2) рукописи «Мужское и Женское в Божестве» (январь 1921) и «Мужское и Женское» (ноябрь 1921).

Осмысление пола в связи с христианским откровением представляется С. Н. Булгакову как серьезная проблема соотношения половой дифференциации с образом Божиим в человеке. Эту проблему со всей остротой философ ставит в работе «Свет Невечерний»:

Создание жены было завершением создания человека. Понимание и оценка этого события имеют необычайную, исключительную важность, здесь определяется различие в чувстве плоти и мира, в общем мистическом мироощущении. Конечно, различие полов непосредственно выражающееся в половых органах, этим не ограничивается. Весь организм и каждая клетка в нем имеют природу пола... Но в каком же смысле полнота образа Божия в человеке приводится в связь с его двуполостью? [3, с. 254].

Дальнейшее размышление Булгакова о глубинном смысле двуполости обращается к трагедии пола, которая обусловлена коренной искаженностью человеческого бытия в результате грехопадения. С одной стороны, соединение полов и связанное с ним продолжение рода являются безусловной «нормой» для человеческого общества. С другой же стороны, возвышенный идеал любви в этом мире, искаженном грехом, остается недостижимым по существу.

Сила греха ни в чем не сказывается с такой остротой, как в отношениях наиболее интимных и нежных, и тени его сгущаются здесь обезображивающими пятнами. Благодаря греху между полом и половым чувством, или сексуальностью, устанавливается напряженный и жгучий антагонизм [3, с. 257–258].

Сексуальность, будучи неотделима от пола, может стать отрицанием его глубинной основы. Таким образом, сама жизнь пола в этом мире преисполнена мучительных дисгармоний и «имеет печать трагической безысходности и антиномической боли» [3, с. 257–258].

Духовно-телесное соединение двух в одну плоть, как оно дано в норме творения и хотя бы слабо, но все же предощущается в браке в меру духовного возраста супругов, связано в то же время и с чувством разъединения, убийства, тоски по утрате чего-то дорогого и чистого [3, с. 257–258].

Борьба за добрую основу пола с тем злом, которое в него привнесено грехом, чрезвычайно тяжела:

...доступный путь любви везде одинаково труден, и в браке и вне его, и его антиномии не должны быть ни смягчаемы, ни устраняемы обходами и изворотами... Болит древо жизни в сердцевине пола и здесь нет вполне торжествующих победителей. Недаром же Церковь в таинстве брака напутствует на него как на крестный подвиг, хотя и ликующими песнями [3, с. 260].

Полный образ человека есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке. Каждый в отдельности есть полу-человек, однако является самостоятельной личностью, Ипостасью, имеет свою духовную судьбу. В недрах же

духа всякий человек остается все-таки двуполым, потому что иначе невозможна была бы его жизнь [3, с. 254].

Как видно из приведенных выше отрывков, в «Свете Невечернем» проблема пола автором только ставится, т. е., с одной стороны, здесь фиксируется основанная на Священном Писании онтологическая связь половой дуальности с образом Божиим в человеке, с другой стороны, выявляется фактическая противоречивость полового бытия в мире, искаженном грехом. Однако основной вопрос остается в силе: как именно можно осмыслить, несмотря на феноменологическую ущербность, связь пола в его положительной основе с полнотой образа Божия? Единственной попыткой прояснения этого вопроса в данной работе выступает понятие «иерархичности» — мужской пол представляется иерархически выше женского при одновременно нераздельном их единстве, что являет собой икону Богочеловечества, отношений Христа и Церкви:

Ева сотворена из Адама, который и ощущает себя в некотором смысле создателем Евы: «вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женой (иша), ибо взята от мужа (иш)» (Быт. 2: 23). Между обоими полами уже в самом создании их существует иерархическое различие, которое вследствие грехопадения дисгармонически обостряется («И к мужу твоему влечение твое, и он будет властвовать над тобой» — Быт. 3: 16). Иерархия полов в Новом Завете приводится в связь с отношением Христа к Церкви. «Жены, повинуйтесь своим мужьям как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, Он же Спаситель тела» (Ефес. 5: 22–23). «Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава муж. А Христу глава Бог... Муж есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа» [3, с. 254].

Однако С. Н. Булгаков остается неудовлетворенным подобным решением, поэтому уже через пять лет после первой публикации этих рассуждений («Христианская мысль». 1916. № 11), в 1921 г. он вновь возвращается к проблематике пола, принципиально переосмысляя ее основы.

Почему же Булгакову приходит на ум вновь переписать свой «фрагмент из антропологии»? Побуждением к тому, чтобы дважды переделать уже опубликованный текст, может быть либо полная неудовлетворенность предшествующим, либо существенное изменение позиции хотя бы в некоторых аспектах [2, с. 335], — отмечает А. П. Козырев.

Такое существенное изменение позиции и обнаруживают рукописи 1921 г. Итак, С. Н. Булгаков вновь обращается к теме пола, и в результате находит собственное оригинальное решение проблемы, которое, однако, вследствие некоторых причин, для самого о. Сергия не стало однозначно верным. Иначе рукопись «Мужского и Женского» не пролежала бы в архиве философа неопубликованной более 80 лет [2, с. 333].

Осмысленная ранее проблема соотношения половой дуальности с образом Божиим разрешается теперь в связи с

перенесением, трансцендированием категорий мужского и женского, традиционно относимых к сфере пола, в лоно триипостасной жизни Божества. Перед нами —

как бы два плана пола — один из них облечен «кожаными ризами» человека, знает страсть и влечение, другой есть изначальный первообраз, два целых, а не две половины целого. Философия троичности не мыслится теперь Булгаковым без вопрошания о «мужском» и «женском» в Божестве [2, с. 337].

Это «трансцендирование» прежде всего основано на фундаментальном различии мужского/женского и мужественного/женственного. С полом как таковым связана только вторая пара, онтологическая основа которой дана в первой паре, которая в свою очередь является «иконой» различия свойств Второй и Третьей Ипостасей («между собою, но не в отношении к Отцу, пребывающему вне этого различения» [2, с. 359]), «иконой» Мужского и Женского в Божестве.

Обычно принято считать, что Мужское и Женское есть пол — и только пол, то есть представляет собой, согласно платоновскому мифу, две половины сверхполого или двуполого существа, андрогина. Смысл их существования понимается только из их сопряженности, взаимной обусловленности или зависимости [2, с. 365].

Но

Мужское и женское в духе еще не есть пол, возможность которого появляется лишь с привхождением женственности и обнаруживается в человеческой телесности. Однако и этот первоначальный пол как взаимное влечение различного мужского и женского на основе женственности и соответственно мужественности, не нарушает целостного, девственного состояния человека. Пол становится противоположностью девственности как силе сверхполости, хотя и не бесполости, лишь когда он облекает человека как кожаные ризы после грехопадения, разрушает целостность существования и устанавливает болезненное влечение к другому полу, половинчатость существования [2, с. 359].

Обращаясь к Священному Писанию, о. Сергей разбирает два различных по смыслу повествования о сотворении мужчины и женщины — в первой и во второй главах Книги Бытия:

Глава 1 отвечает на вопрос: что?, каким был сотворен человек? Глава вторая на вопрос: как совершилось это творение; иначе говоря в первом случае раскрывается божественный первообраз, а во втором его тварное, человеческое воплощение [2, с. 366].

Это различие является чрезвычайно эффективным и позволяет приблизиться к разрешению базисной проблемы отношения муже/женской дуальности и к полноте образа Божия и к феноменологической ущербности пола.

Таким образом, на основе первой главы Книги Бытия изъясняется связь пола с образом Божиим:

Итак, мужское и женское начало в человеке имеет отношение к образу Божию и его полноте: оно указывает на присутствие в Божестве не только мужской (Сына), но и женской ипостаси, что косвенным образом подтверждает женскую ипостась Духа Святого [2, с. 368].

А на основе второй главы выявляется тот аспект пола, благодаря которому болезненная ущербность пола в мире после грехопадения не искажает его глубинной положительной основы:

Смысл и значение второго рассказа о сотворении мужа и жены полностью можно понять только в свете новозаветного учения о браке...

Если человек создан как мужское и женское начало в полноту образа Божия в нем, то муж и жена имеют на себе образ Христа и Церкви. Таким образом, здесь перекрещиваются и соединяются два подобия и два отношения, которые и надо тонко и осторожно различать: иначе говоря мужское осложняется мужским, а женское — женственностью. Женское, как жена или женщина, есть женский человек в положении женственности. Духовно мужское и женское равноправны и соединены взаимно, как вполне самостоятельные ипостаси, но вочеловечены они, или вочеловечены, в таком взаимном соотношении, которое вводит иерархическое начало [2, с. 370–371].

Поэтому «порча», привнесенная в человеческую жизнь грехопадением, коснулась только собственно имманентного человеку полового начала, никак не изменив при этом трансцендирующую иконность вне половой онтологической базы пола — целостности мужского и женского начал.

Такая глубоко оригинальная попытка осмысления проблемы пола в философии С. Н. Булгакова является вместе с тем и очень спорной, т. к. влечет за собой не только антропологические, но и серьезные богословские следствия. Самыми важными из них являются следующие:

1. Триадологическое следствие — «привнесение» в природу Второй и Третьей ипостасей Троицы соответственно Мужского и Женского начал:

Сын на человеческом языке соотносительно дочери или сестре, одно определение подразумевает другое. Когда говорить о Сыне, тем самым дается косвенное, хотя и молчаливое указание, что кроме Сына есть Дочь, иначе говоря, наряду с Мужским началом существует Женское. Когда эта мысль выражается в применении к Божеству, она шокирует или даже ужасает тем, что вносится пол в Божество, пол с его ограниченностью, половинчатостью, условностью. Как бы ни относиться к вопросу по существу, в данном случае этого нет. Мужское и Женское начало, о котором идет речь, не есть пол, каковой возникает лишь из специфического отношения мужчины и женщины, и роковой сопряженности, неполноты и жажды взаимного восполнения ... Пол есть не только — $\frac{1}{2}$, но и некоторая положительная, абсолютная величина, которая может существовать и помимо этого коэффициента. Иначе говоря, мужское и женское не есть пол, который есть лишь определенное их соотношение, модальность именно и делающая их полом. Мужское и женское как сверх-пол суть положительные начала бытия, необходимые его образы, и этому соответствует различение божеских ипостасей Сына и Духа Св. [2, с. 391].

[Может быть, и это словоупотребление — сын и дочь (и дальше брат и сестра) представляет собой уже злоупотребление в сторону антропоморфизмов]. Единственное, что мы можем сказать достоверно, опираясь на церковный догмат, что кроме рождения в Отце есть исхождение, причем исходящее — не-Сын. Однако, если считать рождающееся, Сына, Мужское Начало косвенным откровением о том, что есть не-Сын, не-рождаемое, но исходящее, то возможно понять Его как Жен-

ское Начало [или как Дочь]. Но уже это возведение Мужского (что есть твердый церковный догмат и прямое откровение) (Это явная ошибка, догмата о мужской природе в Боге не существует — Е. Х.) и Женского (что есть наше дерзновенное мудрование) в недра Св. Троицы освобождает Мужское и Женское от пола. Первоначально это не пол, но определенный образ ипостасности, отличающийся своим отношением к другим образам [2, с. 393].

Поэтому есть внеполовое, или сверхполовое, различие мужского и женского, которое введено самим откровением в учение о Св. Троице, именно в учение о Сыне, притом явно воплотившимся в мужской пол и тем [установившим] проявившим Свою Ипостасную Природу в отношении к Мужскому началу. И если это есть — а оно уже есть — Мужское начало в Божестве, почему так теряться и упираться перед признанием Женского? [2, с. 392].

2. Христологическое следствие — обоснование мужской природы Бога-Слова через факт Его воплощения в человека мужского пола:

Воплотившийся Господь Иисус Христос был пола мужеска, соответственно свойству Второй Ипостаси, но Он был абсолютным Приснодевственником, то есть не был и не мог быть мужчиной относительно какой бы то ни было женщины... [2, с. 360].

3. Мариологическое следствие — обоснование Женской природы Духа Св. особым отношением к Богородице:

Женская [стихия] природа Третьей Ипостаси проявляется в том, что избранным сосудом своим Она имеет женское существо — Приснодеву, а также и все дальнейшие излияния ее совершаются в отношении к Церкви как Душе мира и обращены к женской стихии человеческого духа [2, с. 360].

Настойчивый и полемический тон рассуждения, а также то, что С. Н. Булгаков так и не решился опубликовать эти сочинения, удостоверяют в том, что и для самого автора, возможно вследствие серьезности догматических следствий, тема пола осталась до конца не решенной.

Тем не менее необходимо попытаться трезво и осторожно раскрыть сущность указанного подхода к осмыслению проблемы пола в его соотношении с христианским откровением. Так как главная острота вопроса касается триадологии, то логично рассмотреть здесь концепцию пола, предлагаемую С. Н. Булгаковым, в свете православного учения о Троице.

Сущность триадологического следствия из философии С. Н. Булгакова можно уяснить в трех аспектах:

1. Различение в Божественной и человеческой реальностях помимо сущности и ипостаси, еще и некоторого третьего измерения — ипостасных свойств.

2. Сопоставление свойств Божественных Ипостасей со свойствами человеческих ипостасей.

3. Обозначение этих свойств как «Мужского» и «Женского».

Принципиально неприемлемым с точки зрения христианского учения представляется только последний из этих аспектов по следующим причинам:

1. Для святоотеческой традиции не является чуждым понятие ипостасного свойства или, по выражению преп. Иоанна Дамаскина, «образа бытия». Так,

например, свт. Григорий Богослов определяет свойства Ипостасей Троицы как «нерожденность, рождение и исхождение», свт. Василий Великий говорит об «отличительных признаках» Ипостасей — «Отечестве, Сыновстве и Святине»:

Веруем и исповедуем так, — пишет он, — что каждое имя ясно отличает у нас свойство Именуемого и непременно о каждом из Именуемых благочестиво умопредставляются преимущественные некоторые свойства: Отец умопредставляется с свойством Отца, Сын — с свойством Сына, Святой Дух — с особым свойством... [5, с. 40].

2. Разъяснение ипостасных свойств через соотнесение их с мужским и женским в человеке также не является «нонсенсом» для православного богословия.

Свт. Григорий Богослов, доказывая Божество Святого Духа, обращается к первозданной семье:

От одного первозданного произошли жена и Сиф, и половина, и порождение четы по законам брака, и нерожденная и рожденный, хотя тот и другая равно человек. Помни сие, и ты не уничижай Божества, не предпочитай Одного, унижая Другого [6, с. 29].

Подобное сравнение проводит и преп. Иоанн Дамаскин:

Ибо хотя и Дух Святой исходит от Отца, но исходит не по образу рождения, но по образу исхождения. Это — иной образ происхождения, и непостижимый, и неведомый, подобно тому, как и Адам, который — не рожден, ибо он — создание Божие, и Сиф, который — рожден, ибо он — сын Адама, и Ева, которая вышла из ребра Адамова, ибо она не была рождена, различаются друг от друга не по природе, ибо они суть люди, но по образу происхождения [7, с. 61].

Эти сопоставления позволяют говорить о том, что семья «Адама задумана именно как подлинная икона Троицы» [8, с. 278]. А если так, то можно ли категорически утверждать, что совершенно случайным является то, что иконическое различие способов происхождения в первой семье оказалось связано с рожденным мужским и изведенным женским?

3. Осмысляя иконичность первозданной семьи, нетрудно заметить связь различения ипостасных свойств или «образов бытия» с различением мужского и женского в человеке, но С. Н. Булгаков пытается трансцендировать категории мужского и женского, меняя их смысл с традиционного — пол, на нетрадиционный — ипостасное свойство.

Однако нельзя полностью отождествлять святоотеческое понятие ипостасного свойства с Мужским/Женским в философии С. Н. Булгакова, так как Мужское/Женское являются действительной основой пола в каждом человеке, а связь пола с рождением и исхождением возможна только в отношении первозданной семьи. Мужское и женское в человеке относятся к рождению и исхождению, но не являются ими. Мужское и Женское в Божестве так же, по мысли о. Сергия, не являются собственно рождением и исхождением, но теснейшим образом связаны с ними. Но с точки зрения православной триадологии нет никакой необходимости понятие божественных образов бытия

осложнять какими бы то ни было иными категориями помимо тех, которые уже закреплены традицией.

В одном из самых значительных своих произведений, посвященном разбору полемики между митр. Сергием Старгородским и о. Сергием Булгаковым относительно софиологии последнего, — «Споре о Софии», В. Н. Лосский обращается в частности и к не софиологической проблеме аналогий. Лосский обращает внимание на интерпретацию о. Сергием уже упоминавшегося выше отрывка книги Бытия (1: 27):

...по-видимому, о. Сергей Булгаков, — пишет он, — считает слова «мужчину и женщину сотворил его» пояснением к тому, в чем состоит образ Божий в человеке, т. е. хочет видеть этот образ в двойственности полов. Текст свидетельствует на деле о свойственности образа Божия всякой человеческой личности, как мужской, так в равной мере и женской, несмотря на различный образ создания природы Адама и Евы, почему и сказано «мужчину и женщину сотворил их» [9, с. 38].

Указывая на некорректность этого исходного пункта в рассуждениях Булгакова, Лосский называет опирающуюся на него «духовную аналогию» между мужским и женским в человеке и свойствами Второй и Третьей Ипостаси «произвольной». Более того, обоснование этой аналогии через ссылку на «факт Боговоплощения Логоса в мужеский пол, и сошествия Святого Духа, вселения Его в Богоматерь, Деву-Духоносицу» представляется богослову «чудовищным».

Что же, — пишет он, — воплощение Слова и сошествие Духа определяется свойствами пола, зависит от них? Опять мысль, оперирующая поспешными синтезами и неспособная к различениям, смешивает личность с природой, забывая, что пол относится вообще только к природе, и переносит (хотя бы и «аналогически») мужской пол, т. е. свойство человеческой природы Второго Адама, на Вторую Ипостась Святой Троицы [9, с. 39].

И далее:

Если можно назвать Божию Матерь Духоносицей, Духоносной Девой, как это делал, кажется, еп. Игнатий Брянчанинов, то нельзя забывать при этом, что в еще большей мере и прежде всего Духоносным является Сам Богочеловек Иисус Христос. Противопоставлять Ему Божию Матерь как Духоносицу просто невозможно [9, с. 39].

Тем не менее распространенная в святоотеческой литературе аналогия между способами происхождения в первой человеческой семье (рождением сына и исхождением из ребра жены) и отношениями Лиц Святой Троицы (рождением Сына и исхождением Духа) воспринимается Лосским как совершенно оправданная.

Однако, — уточняет он, — было бы крайне опрометчиво из этого сближения исхождения Св. Духа с изведением Евы из ребра Адама, делать заключение о женственности Святого Духа, смешивая личное (исхождение Св. Духа от Отца) с природным (пол, происхождение жены от Адама) [9, с. 38].

Признавая в этих рассуждениях известного богослова призыв к большей осторожности при оперировании категориями личности и пола, тем более при выстраивании влекущих серьезные последствия аналогий, необходимо все-таки указать на некоторую неточность в понимании Лосским анализируемых им соображений. Первое возражение касается вопроса об образе Божиим. То, что о. Сергей считает сотворение мужчины и женщины тесно связанным с сотворением человека по образу Божию, вовсе не означает, что при этом сам образ заключается «в двойственности полов». Образ Божий не является свойством какой-то части человека, «не может быть... превращен в атрибут какой-либо одной только части человеческого существа» [9, с. 500], но указывает на то, что весь человек, во всей целостности своего существа является «иконой» Бога. Безусловно, прежде всего эта иконичность заключается в возможности осуществлять личностный способ бытия, т. е. быть способным превзойти свою человеческую природу. Однако это вовсе не предполагает необходимости отказываться в иконическом, хотя и, несомненно, второстепенном по отношению к личности, значении половым различиям, которые сам Лосский в полемике с св. Григорием Нисским признает неверным противопоставлять образу Божию [11, с. 246–247].

Во-вторых, будучи настоящим апологетом личности как основы персоналистически ориентированного богословия, Лосский в качестве основного аргумента против рассуждений о. Сергия предъясвляет обвинение в смешении личности и природы. Природное различие полов, по его мнению, не может выступать аналогией сверхприродного различия божественных Ипостасей. Будучи совершенно справедливым, это соображение, однако, не учитывает того факта, что в философии Булгакова аналогия между различиями полов в человеке и различием Второй и Третьей Ипостасей в Боге опосредуется понятием «ипостасного свойства», или «образа бытия», что при грамотном развитии мысли не приводит к смешению понятий личности и природы.

Однако во многих аспектах замечания Лосского, несомненно, верны и должны быть учтены при дальнейшей разработке «аналогической» концепции пола. Особенно важно в этих соображениях указание на некорректность обоснования пассивности женского начала через особое отношение его к Ипостаси Святого Духа.

Неожиданно [для православного сознания], — отмечает Лосский, — что Дух Святой, Совершитель дела Христова, эта «сила самоповелительная», «Самовластно исходящая» в мир (служба Пятидесятницы)... действующая в таинствах Церкви, называется пассивным или женственным началом в Боге [9, с. 37–38].

Таким образом, принимая во внимание критические рассуждения Лосского, соглашаясь с тем, что рискованные спекуляции о. Сергия требуют осторожного и трезвого осмысления, можно, тем не менее, утверждать, что концепция рассматриваемой аналогии имеет право на существование. Тем более, что она лежит в основе синтетической философии пола С. Н. Булгакова, поддержанной богословской антропологией XX в. (о. Фома Хопко, Павел Евдокимов). Это, конечно, не может означать признания ее «истинности» как единственно возможного корректного выражения христианского понимания пола. Христианская антропология, как отмечает еп. Каллист Уэр, все

еще находится в стадии формирования [1, с. 71]. Однако надо признать, что на сегодняшний день данная концепция является единственным богословски грамотным антропологическим пониманием смысла половой дифференциации и ее отношения к устроению человеческой природы.

На основании всего вышесказанного представляется возможным с позиций христианской антропологии принять указанное различие полового и сверхполового начал в человеке, не принимая при этом осложнения Божественных Ипостасных свойств категориями Мужского и Женского. Следовательно, отношение онтологической укорененности может быть представлено по следующему принципу: мужественное/женственное как пол → мужское/женское как сверхпол → свойства человеческих ипостасей → свойства Божественных Ипостасей.

Таким образом, следует подчеркнуть, что благодаря синтетическому развитию мысли С. Н. Булгакова относительно осмысления половой дифференциации в человеке, все положительные характеристики пола с позиций христианской антропологии получают в его творчестве подлинное развитие. В особенности это касается характеристики одновременной равноправности и иерархичности мужского и женского начал, относительно которых, благодаря принятию Булгаковым осложненной дескрипции пола, выявляется существенная связь с триадологическим и христологическим аспектами христианской антропологии. Эта связь определяет смысл человеческого «единосущия» мужского и женского начал как прообразовательно относящихся к ипостасным свойствам Лиц Божественной Троицы, и, одновременно, смысл их относительно друг друга иерархичности как прообраза богочеловеческих отношений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бер-Сижель Э. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Рукоположение женщин в Православной церкви. — М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2000. — 84 с.
2. Булгаков С. Н.: религиозно-философский путь. — М.: Русский путь, 2003. — 524 с.
3. Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994. — 416 с.
4. Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. — Т. 1. — М.: 1993. — 604 с.
5. Василий Великий. Слова подвижнические. — М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. — 222 с.
6. Григорий Богослов. Собрание творений: в 2 т. — Т. 2. — Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. — 688 с.
7. Дамаскин Иоанн, преп. Точное изложение православной веры. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2003. — 384 с.
8. Лосский В. Н. Боговидение. — М.: АСТ, 2003. — 759 с.
9. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр «СЭИ», 1991. — 288 с.
10. Хоружий С. С. София — Космос — материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // Булгаков С. Н.: PRO ET CONTRA. Антология. — Т. 1. — СПб.: Издательство РХГИ, 2003. — С. 818–853.

*М. С. Самарина**

ПУТИ РАЗВИТИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ДАНТОЛОГИИ В XIX–XX СТОЛЕТИЯХ**

Статья посвящена обзору различных тенденций в зарубежных исследованиях дантовского наследия, чрезвычайно сложного и насыщенного философскими образами. Автор показывает, как в различные исторические эпохи дантовское наследие воспринималось по-разному и зачастую противоречиво — Данте считали то ортодоксальным католиком, то выразителем феодализма, то революционером и еретиком, то поэтом вне времени и исторической эпохи. Автор подчеркивает, что подобное разнообразие мнений является следствием сложности многозначности дантовских образов.

Ключевые слова: средневековье, теология, католицизм, церковь, ереси, аллегория, символ.

M. S. Samarina

The development of foreign Dante's research in XIX and XX centuries

The article is dedicated to the review of various trends in the foreign research of Dante Alighieri's heritage, which is very complicated and full of deep philosophic symbolism. The author demonstrates that in different periods of history Dante's heritage was perceived in different ways: Dante was regarded as an orthodox catholic, as an expression of feudalism, as a revolutionary, as a heretic, or as a poet without time and history. The author claims that this is a result of complicity and deepness of his symbolism.

Keywords: Middle Ages, theology, catholic religion, church, heresy, allegorism, symbolism.

«Данте — теолог-поэт, во всех искушенный доктринах...» — так начинается эпитафия, сочиненная Джованни дель Вирджилио на смерть его великого

* Марина Сергеевна Самарина — доктор филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета; marinasamarina62@yandex.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-04-00524 «Дантоведение как проблема мировой и отечественной гуманитарной науки».

друга. Именно как поэта-теолога, поэта-философа, как сказали бы мы сегодня, и воспринимали Данте его современники, причем слово «теолог» стояло перед словом «поэт». Действительно, поэтическим наследием не исчерпывается его вклад в духовное развитие Европы. И. Скартаццини справедливо называл Данте зеркалом, отразившим всю средневековую цивилизацию [2, с. 2]. В своем творчестве Данте обращался буквально ко всем областям интеллектуальной деятельности человечества; его поистине энциклопедический социально-философский диапазон простирается от Древнего Востока и античности до современных ему философских учений начала XIV столетия. Об этом говорит его трактат «Пир», задуманный как огромная философская энциклопедия из 14 трактатов. Если бы Данте не прервал работы над «Пиром», чтобы изложить свои взгляды в поэтической форме «Комедии», он все равно занял бы достойное место в истории европейской философии, так как был действительно «искушенным во всех доктринах». Вероятно, именно вследствие этого из всех писателей прошлого Данте является одним из наименее доступных. Сложность его восприятия усугубляется и тем, что великий флорентиец принадлежит к наиболее сложной для восприятия современным сознанием эпохе — Средним векам. Поэтому значение дантовского наследия в истории человечества может быть в полной мере оценено только при наличии комплексного историко-культурного анализа, раздвигающего рамки «традиционного» литературоведения опирающегося на всестороннее изучение мировоззрения «высочайшего поэта».

Данте — оригинальный мыслитель, хотя он и не создал своей целостной системы и концепции. Необходимость оценки философской стороны дантовского наследия была сформулирована еще в XIX в. Ф. В. Шеллингом в небольшой, но содержательной статье «О Данте в философском отношении», являющейся частью его «Философии искусства» [3, с. 445–458]. Через несколько десятилетий французский исследователь католического направления Ф. А. Озанам, автор известного исследования «Данте и католическая философия XIII века» [11, р. 266, 335], проводя параллель между «Божественной комедией» и «Суммой теологии» Фомы Аквинского, свел все поэтическое наследие Данте к воплощению догматов католицизма. Такое «католическое» истолкование Данте, во многом справедливое, впоследствии приобрело много сторонников, и стремление видеть в Данте ученика Аквината и верного сына католической церкви, утвердившееся в дантологии на многие десятилетия, до сих пор остается ведущей тенденцией в дантологических исследованиях. В эту концепцию вписывается и известная работа П. Мандоне, в которой автор, исходя из якобы полной зависимости поэта от философской системы Аквината, переносит этот тезис не только на «Божественную комедию», которая, по его мнению, есть слепок с «Суммы теологии» Фомы Аквинского, но и на весь остальной комплекс дантовского наследия, а сам поэт при этом является выразителем ортодоксального католицизма [8, р. 260]. В это направление вписывается и известная книга «Живой Данте» Дж. Папини, в которой содержится категорическое утверждение, что понять и оценить Данте по-настоящему может только католик [12]. В том же духе католический исследователь и сторонник концепции т. н. католического возрождения Р. Монтано утверждает, что Данте извлек «Комедию» из своего восторга перед величием учения Аквината [9, р. 33–34]. Стремление теологи-

чески истолковать творчество Данте присуще и некоторым последователям некаатолического направления: лютеранский богослов К. Штанге в книге «Беатриче в юношеской поэзии Данте» считает дантовскую музу аллегорией распространенной в ту эпоху иоахимитской идеи последнего, третьего периода развития человечества — эры святого духа [14, р. 22].

Но параллельно существовала и другая тенденция, уходящая корнями в известное осуждение поэта церковью за трактат «О монархии», включенный в «Индекс запрещенных книг» и имевший огромный успех в протестантской Европе. Особенное развитие эта тенденция получила в революционную эпоху 30–40 годов XIX в., когда Данте стал восприниматься как бунтарь, еретик и революционер. Согласно теории Г. Россетти [13], Данте и его единомышленники принадлежали к некоей тайной еретической секте, имевшей свою символику, напоминавшую масонскую, и, вероятно, связанной с альбигойцами и поставившей целью ниспровержение папского престола [8]. Эту теорию развивал и Э. Ару в нашумевшей книге с много говорящим названием «Данте-еретик, революционер социалист», за которую его стали называть «шутом дантологии», где он в категорической форме пытался доказать, что великий поэт подрывал общественный строй и авторитет церкви [4]. Сторонником этой теории был и известный художник-прерафаэлит Д.-Г. Россетти-сын, автор первого перевода «Новой жизни» на английский язык, и Л. Валли, также считавший Данте членом тайного общества и искавший тайные смыслы в образах дантовской поэзии [15, р. 263–326]. Необходимо отметить, что эта конспирологическая теория, при всей своей крайности, находит приверженцев и в наше время, в особенности в околонучной литературе.

Такой упрощенный подход к дантовскому наследию, при котором все творчество великого поэта сводится к почти механическому воплощению идей того или иного современного ему учения, будь то томизм ли иоахимизм, привело к появлению противоположной тенденции в дантологии, сознательно игнорирующей ценность мировоззрения великого поэта. Еще во второй половине XIX столетия крупнейший историк литературы Ф. де Санктис, не углубляясь в изучение дантовской эпохи с философской точки зрения, писал о необходимости отделения поэзии от идеологии. Такая позиция де Санктиса была следствием его восприятия мысли Гегеля о том, что необходимо отказаться от увлечения толкованием бесчисленных дантовских символов и аллегорий, приводящим к разрушению единства и целостности произведения. Тем самым именно Гегель подготовил философское обоснование не только для выступления де Санктиса, но и для последующей борьбы Б. Кроче и его последователей против рационализма историко-филологической школы.

Книга «Поэзия Данте» Б. Кроче, одного из самых авторитетных итальянских филологов, появилась в 1921 г. Основной тезис этой книги — самоценность чистой поэзии в противовес идеологии. Кроче требует вообще отказаться от рассмотрения мировоззрения Данте и идеологии его эпохи, т. к., по его мнению, для современного читателя важна только бессмертная дантовская поэзия, а не т. н. структура, под которой он понимает давно отжившие философские, религиозные и политические идеи творца «Божественной комедии». Таким образом, как считает Кроче, историко-филологическое изучение Данте

только мешает эстетическому восприятию дантовской поэзии. Кроче противопоставляет поэзию идеологии, отказываясь от признания ценности конкретно-исторического содержания поэтических образов [6].

Тем не менее книга Кроче имела огромный успех и много десятилетий продолжала оказывать значительное воздействие на направленность дантологических исследований. Это привело к тому, что количество работ, посвященных мировоззрению Данте, значительно уменьшилось. Историко-филологическая школа во главе с известным дантологом М. Барби, который и сам не избежал влияния крочеанства, стала терять свое влияние. Из наиболее типичных исследований крочеанского направления следует упомянуть работы Дж. Бертони, где четко прослеживается та же идея необходимости изучать только художественные образы поэзии Данте без их историко-философского содержания.

Как можно легко заметить, все эти разногласия исследователей творчества Данте упираются главным образом в методологические вопросы, всегда стоящие особенно остро именно в сфере дантологии. Это ярко демонстрирует и известная работа П. Конти «Данте в современном мире и методологические проблемы дантологии», в которой автор справедливо критикует оба направления — крочеанство за его антиисторизм и историко-филологическую школу М. Барби за ее ограниченность [5, р. 8–28]. Тем не менее, как подчеркивает Л. М. Баткин, ревизия дантологии, которую пытался предпринять П. Конти, не могла дать плодотворных результатов, причиной чего оказывается опять-таки нежелание углубляться в вопросы методологии [1, с. 180].

Тезис о необходимости принципиального обновления дантологии присутствует и в работах итальянского исследователя Р. Монтано, который видит его в повышении внимания к изучению мировоззренческой стороны дантовского наследия. Тем не менее Монтано воспринимает творчество Данте исключительно через призму католицизма, который и составляет, по его мнению, главное содержание «Божественной комедии». Дж. Фаллани также настаивает на единстве поэтической и религиозно-католической сторон творчества Данте.

Наиболее упорно и аргументировано выступает против крочеанства один из крупнейших итальянских медиевистов Л. Пьетробоно, автор классического труда, посвященного моральной структуре «Божественной комедии». Свою главную задачу, как, впрочем, и общую задачу дантологии, автор видит в расшифровке многочисленных дантовских аллегорий. Крочеанскому пренебрежению к «структуре» Пьетробоно противопоставляет явную абсолютизацию той же структуры, пытаясь формально воссоздать систему этических взглядов Данте. Как верно замечает Баткин, «метод Пьетробоно и метод Кроче — это единый, хотя и двуликий Янус итальянской дантологии. В основе обоих методов — внеисторическое и формальное представление об идеологической стороне творчества Данте» [1, с. 190].

На этом фоне особенно плодотворным представляется направление, созданное Б. Нарди и Э. Жильсоном, которые в своих исследованиях отталкиваются от самого глубокого и всестороннего анализа именно мировоззренческой стороны творчества Данте — из изучения дантовской эпохи с философско-идеологической точки зрения. Именно на этом подходе основаны известнейшие работы одного из самых авторитетных медиевистов

XX в. Б. Нарди. Нарди показывает Данте как оригинального мыслителя, хотя и не создавшего собственной системы, но впитавшего в себя идеи самых разных сторон средневековой философии. При этом Данте, как считает Нарди, не будучи во всем ортодоксальным католиком, во многих отношениях выступил против церковной догмы, т. к. наряду с несомненным влиянием томизма испытал и значительное влияние иоахимизма и аверроизма [10]. В этом же русле развернулись исследования известного историка средневековой философии Э. Жильсона, уделявшего много внимания философской стороне дантовского наследия и показавшего глубокую связь великого поэта с неортодоксальными философскими и религиозными течениями средневековья [7].

Есть в западной дантологии и другая тенденция, развитию которой положил начало еще в конце XIX в. выдающийся итальянский поэт Дж. Кардуччи. Эта тенденция заключается в восприятии дантовского наследия как части исключительно средневековой культуры: мировоззрение Данте есть по существу мировоззрение средневековое, т. к. в политике поэт отстаивал дворянско-аристократические интересы, а в философии он механически воспринял систему Аквината. Кардуччи, глубокий знаток средневековья, склонен был не только «медиевизировать» Данте, но и вообще отделять его от культуры Возрождения. В нашей стране сторонником этой теории был М. Фриче, один из первых советских исследователей, занимавшихся Данте.

Такое количество разнообразных, противоречивых и зачастую взаимоисключающих мнений закономерно. Ни один из дантовских образов не укладывается в рамки какой-либо одной философской системы. Их синтетичность носит принципиальный характер и представляет собой не механическое соединение различных идей и концепций, а выражение сложного мировоззрения переходной эпохи. Подчеркнем также, что задача всестороннего исследования философского наполнения дантовского наследия под силу, вероятно, нескольким специализированным институтам, так как только в XX столетии вышло более 20 работ, посвященных великому итальянскому поэту-мыслителю, что еще раз должно нам напомнить о неисчерпаемости феномена Данте.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баткин Л. М. Данте и его время. — М., 1965.
2. Скартацци И. Данте. — СПб., 1905.
3. Шеллинг Ф. В. Философия искусства. — М., 1966.
4. Aroux E. Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. — Paris, 1854.
5. Conti P. Dante nel mondo di oggi e i problemi metodologici della critica dantesca. — Torino, 1959
6. Croce B. La poesia di Dante. — Bari, 1922.
7. Gilson E. Dante et la philosophie. — Paris, 1930.
8. Mandonnet P. Dante le thèologien. — Paris, 1935.
9. Montano R. Suggestimenti per una lettura di Dante // Antologia della critica dantesca. — Messina; Firenze, 1958. — P. 33–34.
10. Nardi B. Nel mondo di Dante. — Roma, 1944.

11. Ozanam F. A. Dante et la philosophie catholique au XIII siècle. — Paris, 1840.
12. Papini G. Dante vivo. — Firenze, 1951.
13. Rossetti G. La Beatrice di Dante. — London, 1942.
14. Stange C. Beatrice in Dantes Jugendichtung. — Göttingen, 1959.
15. Valli L. Il linguaggio segreto di Dante e dei fedeli d'amore. — Roma, 1928.

*Прот. Игорь Аксенов**

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ТРАНСГУМАНИЗМА

Основания для пессимистичной оценки трансгуманистической перспективы обнаруживаются в том факте, что когда наша способность действовать в мире возрастает безгранично и мы сталкиваемся с новыми и непредвиденными формами ответственности, то нравственные ресурсы, имеющиеся в нашем распоряжении, уменьшаются в той же пропорции. Одни и те же технологические устремления, дающие человеку возможность воздействовать на мир, сводят человека до статуса объекта, который может быть спроектирован и сформирован по желанию; концепция разума как машины является той же самой концепцией, которая позволяет нам вообразить возможность переделать нас самих, и в то же самое время она препятствует тому, чтобы мы, потеряв свою субъектность, могли этого достичь. В том, что возвещает нам невиданную свободу, таится самая жестокая необходимость, снимающая с повестки дня вопрос о нравственной ответственности вообще.

Ключевые слова: трансгуманизм, этика, экзистенция, смысл жизни.

*Archpriest Igor Aksenov,
Existential aspects of transhumanism.*

The bases for a pessimistic estimation of transhumanistic prospect are found out in that fact that when our ability to operate in the world increases and we face new and unforeseen forms of responsibility, the moral resources which are available in our disposal, decrease in the same proportion. The same technological aspirations which are giving the chance to the person to influence on the world, reduce the person to the status of object which can be designed and generated at will; the concept of mind as machine is the same concept which allows us to imagine possibility to alter ourselves, and at the same time it interferes with that we fulfilled these new duties. That announces to us unprecedented freedom, there is concealed dire necessity removing from the agenda a question on moral responsibility in general.

Keywords: transhumanism, ethics, existence, meaning of life.

Трансгуманизм — одна из разновидностей гуманистического мировоззрения. Поэтому для уяснения сущности трансгуманизма и в особенности его

* Протоиерей Игорь Викторович Аксенов — председатель Отдела религиозного образования и катехизации Выборгской епархии, аспирант Русской христианской гуманитарной академии.

экзистенциальных аспектов необходимо хотя бы в общих чертах рассмотреть понятие гуманизма как такового по причине его семантической многослойности. В самом широком значении гуманизм представляет собой мировоззрение, построенное на признании центрального или очень важного значения человека в мире, уважении к его достоинству и правам. В таком смысле гуманизм обнаруживается и в Древнем мире, несмотря на его космоцентризм, в первую очередь, в греко-римской цивилизации периода ее высокого культурного развития (не случайно первые новоевропейские гуманисты, начиная с Петрарки, апеллировали именно к античности). Уважение к человеку как единственной твари, созданной по образу и подобию Бога, является конститутивным элементом иудео-христианского откровения. В христианстве — по причине Боговоплощения — место человека в онтологической иерархии сущего даже выше, нежели в ветхозаветном иудаизме. Из абсолютизации этой особенности новозаветного миропонимания и вырастает новоевропейский гуманизм, о котором дальше и пойдет речь.

Как пишет Д. К. Богатырёв (Бурлака), понятие гуманизма в указанном смысле несет в себе три смысловых уровня:

1. В узко-историческом аспекте — явление западноевропейской истории, связанное с выяснением античной почвы (в отличие от христианского Неба) европейской культуры посредством, в первую очередь, филологических изысканий, ассоциируемое с именами Петрарки, Данте, Валлы, Альберти и др.

2. В широком историческом значении — идеология нового субъекта культурно-исторического развития, возникшая в основном в Италии, Германии, Франции, Голландии, концептуально выраженная в форме «учения о правах свободного индивидуума» (А. Лосев), реализованная в различных культурных, философских, социально-политических и религиозных проекциях и характеризующаяся своеобразными стадиями своей эволюции.

3. В духовном плане — тип мирозерцания, признающий человека абсолютной ценностью [7, с. 348].

В последнем значении гуманизм имеет своим центральным ядром идею, а точнее говоря — мифологему творчества. Эта тема довольно подробно исследована в русской религиозной философии, в первую очередь — Н. А. Бердяевым [2–4], а также С. Л. Франком [13], С. Н. Булгаковым [5], Б. П. Вышеславцевым [10].

Как пишет Д. К. Богатырев, систематизируя идеи русских философов,

идея-мифологема творчества является одной из фундаментальных универсалий христианской культуры и существенно отличает ее от иных типов культурно-исторического развития... Осмысление феномена творчества проходило постепенно и противоречиво. Если самосознание средневекового человека основывалось преимущественно на чувстве его тварности и греховности и центральной для средневекового мирозерцания являлась идея спасения, внутри которой творчество функционирует как подчиненный элемент, то в выработанном эпохой Возрождения мировоззрении, обретшим имя гуманизма, структура жизненных ценностей имеет качественно иное основание. Творчество становится духовно первичнее для человека, нежели спасение. Он все более начинает относить творчество к самому себе, ощущать себя свободным творцом истории

и своей собственной судьбы (и потому — богоподобным). Высказанное поначалу немногими гуманистами (Пико делла Мирандола) убеждение о преимущественно творческой природе человека с XVIII века становится все более привычной его самохарактеристикой [8, с. 199–200].

В результате гуманизм утрачивает свою христианскую основу, становится атеистическим. Ключевые фигуры указанного процесса дехристианизации гуманизма — Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Ницше, З. Фрейд. По мнению Д. К. Богатырева,

антихристианство Ницше наиболее последовательное, онтологически обоснованное, глубокое и агрессивное, в нем атеизм перестает быть просто безбожием, построенным на вере в человека... Человек должен быть преодолен в сверхчеловеке. Человек не образ и подобие Бога, но лишь мост к сверхчеловеку (ср.: «Се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу», Лук. 22: 31). Тот, кто творит новые формы бытия (ср.: «...без Меня не можете делать ничего», Иоан. 15: 5), должен быть тверд, ибо все созидающие тверды. Сверхчеловек будет адекватным выражением глубинного онтологического принципа Универсума — воли к власти [6, с. 441–442].

Ницше добавляет к идее социальной инженерии К. Маркса метафизический лозунг преобразования самой природы человека. Именно здесь, на наш взгляд, и кроется экзистенциально-онтологический корень трансгуманизма, который у самих трансгуманистов отчетливо не виден.

«Трансгуманизм» является одним из наиболее характерных продуктов секулярного гуманизма и Просвещения. Он утверждает, что природа человека наших дней улучшается с помощью прикладной науки и других рациональных методов. Под достижениями в прикладных науках обычно имеют в виду открытия в нейрофизиологии, генетике, робототехнике, нанотехнологиях, а также в исследовании искусственного интеллекта. В определенной комбинации вышеупомянутой биоинженерии трансгуманистам видится возможность в ближайшем будущем резко расширить ментальные и физические способности человека, замедлить и приостановить процесс старения и добиться контроля над нашими эмоциональными и психическими состояниями. Предполагаемое будущее — новый век, в котором люди будут освобождены от психических заболеваний и физической дряхлости, будут в состоянии сознательно выбирать свою «природу» и природу своих детей.

Сам термин «трансгуманизм» был введен в 1957 г. Джулианом Хаксли (1887–1975), внуком дарвиниста Томаса Генри Хаксли. Джулиан Хаксли выступал защитником концепции общества, которое приведет к полной реализации человеческого потенциала и придет на смену обществу благоденствия, эффективному или могущественному обществу. Для Хаксли трансгуманизм был другим названием его «эволюционного гуманизма», а именно преднамеренного усилия человечества «преодолеть себя — не только спорадически... но в целом, как человечество... Человек, остающийся человеком, но превзошедший сам себя, благодаря осознанию новых возможностей своей человеческой природы» [18, с. 17].

Хаксли рассматривал трансгуманизм как «ключевое понятие» с совершенно новой интеллектуальной структурой, как «новую идеологию», или «новую

систему идей, соответствующих новому положению человека» [18, с. 255]. Он считал трансгуманизм «новой позицией ума», к которой обратится человечество в состоянии кризиса, соединив науку и искусства и используя научное знание для того, чтобы построить лучший мир. Хаксли полагал, что «человеческий вид окажется на пороге нового существования, столь же отличающегося от нашего, как наше отличается от синантропа. Он будет осознанно осуществлять свою реальную судьбу» [18, с. 17].

Обязательными в этой «новой позиции ума», которую и начинают называть трансгуманизмом, являются два принципа: во-первых, убеждение в том, что при помощи технологий возможно улучшение человеческого вида, а во-вторых — в том, что это возможное улучшение не только желательно, но и способно привести к решению многих острейших проблем, сопровождающих человечество с самых первых этапов его истории. Голод, болезни, бедность — все это и многое другое благодаря применению новых технологий навсегда останется в далеком прошлом. Сам человек в трансгуманистической перспективе преобразится настолько, что получит в свое распоряжение или реальное бессмертие, или, по меньшей мере, возможность радикального продления жизни. Трансгуманисты связывают свои представления о преобразенном человеке с конвергенцией технологий, в первую очередь, нанотехнологий, биотехнологий, информационных технологий и когнитивистики. Для обозначения этой конвергенции используется специальная аббревиатура NBIC.

Философы, сталкивающиеся с адептами новых технологий, инженерами эволюции, проектировщиками биологических и естественных процессов, могут предположить, что они имеют дело со старой идеей: с представлением Ф. Бэкона и Р. Декарта о науке как о средстве, благодаря которому человек может овладеть природой и стать ее господином. Однако это только одна сторона более широкой и сложной картины. Как откровенно заметил американский физик Кевин Келли,

нам потребовалось долгое время, чтобы понять, что власть технологий пропорциональна внутренне свойственной им бесконтрольности, их способности удивлять и производить. На самом деле, пока нас не волнуют технологии, они недостаточно революционны [19].

Вместе с нанобиоконвергенцией в мир пришла и новая концепция проектирования. Инженеру, вместо стремления к господству над природой, теперь суждено почувствовать, что его предприятие увенчается успехом только в той степени, в какой системный компонент, который он создал, способен его самого удивить. Тот, кто пожелает создать систему самоорганизации — иными словами, жизнь, — будет вынужден попытаться воспроизвести ее существенное свойство, а именно способность создавать нечто радикально новое.

В книге «The Human Condition» (1958) Ханна Арендт приводит фундаментальный парадокс нашего столетия: в то время как способность человечества изменять среду своего обитания продолжает увеличиваться под воздействием технологического прогресса, мы все меньше и меньше обнаруживаем себя в ситуации, когда можем контролировать последствия наших действий. Приведем соответствующие обсуждаемой нами теме цитаты из этого исследования:

То, до какой степени мы начали действовать в природе, в прямом смысле слова, возможно лучше всего иллюстрировано недавним случайным замечанием ученого [Вернера фон Брауна, декабрь 1957], который вполне серьезно предположил, что «фундаментальное исследование — то, когда я делаю то, что я не знаю, что я делаю...». Это началось с довольно безопасного эксперимента, в котором люди больше не были вынуждены наблюдать, регистрировать и обдумывать то, что природа была готова предоставить им, но начали предписывать и провоцировать природные процессы. Затем это выразилось в постоянно возрастающей способности высвобождать элементарные процессы, которые, без вмешательства людей, могли бы оставаться бездействующими и возможно никогда бы не произошли. В конце концов это завершилось подлинным искусством «созидания» природы, то есть, сотворения «естественных» процессов, которые без людей никогда не существовали бы и которые сама земная природа была бы неспособна реализовать... Естественные науки стали исключительно науками о процессах и, на своей последней стадии, науками о потенциально необратимых, непоправимых «процессах без возврата» [16, с. 231].

Поэтому человечество может лишиться создаваемой им среды обитания не в силу ошибки и не вследствие войны или насилия, но благодаря проектированию, которое теперь означает не господство, но рабство и бесконтрольность.

Ханна Арендт начинает уже цитированную, в определенном смысле пророческую, книгу следующими словами:

Искусственное созидание мира человеком отделяет человеческое существование от всего животного окружения, но сама жизнь остается за пределами этого искусственного мира, и посредством жизни человек остается связанным со всеми другими живыми организмами. Теперь, на какое-то время, многие научные усилия направлены на создание жизни, также «искусственной», на разрыв последней связи, благодаря которой даже человек принадлежит к детям природы... Этот будущий человек, которого, как нам рассказывают ученые, они произведут на свет не более, чем через сто лет, кажется, одержим восстанием против человеческого существования, каким оно нам было дано как бесплатный дар из ниоткуда, который он желает поменять на что-то сделанное им самим» [16, с. 2–3].

Бионанотехнологическая мечта, которая впервые дала о себе знать лишь спустя несколько десятилетий после пророчества Арендт, обращена именно к этому восстанию против ограниченности, смертности человеческого удела. Человеческая жизнь имеет конец, поскольку ей предвещается смерть. Но адепты NBIC-конвергенции не только противопоставляют себя судьбе, обещая бессмертие, — они оспаривают сам факт того, что мы рождаемся. Их восстание против данности представляет собой поэтому нечто более утонченное и менее очевидное, нечто более фундаментальное, нежели восстание против человеческой смертности, поскольку здесь отвергается само представление о том, что мы должны приходить в этот мир без какой-либо причины.

«Люди стыдятся, что они рождены, а не созданы». Так немецкий философ Г. Андерс (ученик Мартина Хайдеггера) характеризовал сущность восстания против данности в своей большой книге «Die Antiquiertheit des Menschen» (Старение человека), изданной в 1956 г. [14]. Нельзя не вспомнить здесь другую философскую эмоцию: тошноту, описанную Жаном-Полем Сартром, то чув-

ство безнадежности, которое захватывает людей, когда они понимают, что они не являются основанием своего собственного бытия. Удел человеческого существования — это в конечном счете удел свободы; но свобода, будучи абсолютной, сталкивается с препятствием своей собственной случайности, поскольку мы свободны избирать все что угодно, кроме возможности быть несвободными. Обнаружив, что мы заброшены в мир без всякой причины, мы чувствуем себя оставленными. Сартр признался, что обязан Г. Андерсу в выражении этой идеи посредством фразы, которой суждено было стать известной: «Человек осужден на свободу».

Свобода, утверждает Сартр, никогда не прекращает попытки «уничтожить» то, что ей сопротивляется. Человечество поэтому сделает все, что может, чтобы стать своим собственным создателем — чтобы не быть обязанным своей свободой никому, кроме себя самого. Но только вещи таковы, каковы они есть; только вещи совпадают с самими собой. Свобода вместе с тем является способом бытия, который никогда не совпадает с самим собой, так как она непрерывно проектирует себя в будущее, желая быть тем, чем она не является [12].

Совпадение с самим собой состоит в том, к чему свобода стремится и чего не может достичь, так же как мотылек непреодолимо стремится к пламени, которое его поглотит. Метафизический человек, сделавший себя сам, мог бы быть таким возможным бытием, мог бы парадоксальным образом утратить свою свободу и на самом деле уже не был бы человеком вообще, т. к. свобода обязательно влечет за собой невозможность превращения себя в вещь.

Если бы они дожили до начала двадцать первого столетия, Сартр и Андерс, скорее всего, посчитали бы, что такой аргумент нашел свое решающее подтверждение в виде NBIC-конвергенции — в Прометеевском проекте, если таковой когда-либо существовал. Ибо метафизическая цель этой трансформационной программы заключается в том, чтобы поставить человечество в положение Божественного создателя мира, хотя, в то же самое время, человеческие существа осуждаются как устаревшие.

Поэтому в самом сердце нанобиотехнологической мечты мы сталкиваемся с парадоксом, который имел место еще на кибернетической стадии философской истории когнитивистики — с экстраординарным парадоксом, возникающим из совпадения противоположностей, посредством которого чрезмерные амбиции и гордость научного гуманизма прямо ведут к старению человечества. В свете этого парадокса все этические и экзистенциальные вопросы, касающиеся инженерии человечества человечеством, и следует рассматривать.

В 1964 г. Норберт Винер издал книгу с любопытным названием «Акционерное общество Бог и Голем: Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией». В ней можно найти следующие строки:

Бог, учит религия, создал человека по своему образу и подобию, и точно так же размножение человеческого рода можно интерпретировать как процесс, который позволяет одному живому существу воспроизводить другое по своему образу и подобию. Стремление людей возвысить Бога над человеком, а Человека над материей, естественно, приводит к предположению, что машина не может

создавать другие машины по своему образу и подобию; это свойство в какой-то мере связано с резким различием живых и неживых систем и в еще большей степени с дихотомией другого рода — с различием между творцом и его творением [9, с. 207].

Остальная часть книги посвящена мобилизации ресурсов кибернетики, чтобы показать, что они представляют собой ложные дихотомии и что на самом деле машины также способны создавать другие машины по собственному подобию.

В последние годы предприятие «создания жизни из ничего» было организовано в качестве формальной научной дисциплины под вполне, на первый взгляд, безобидным названием синтетической биологии. В июне 2007 г. ведущие исследователи со всего мира собрались на симпозиуме в Гренландии, где было объявлено о конвергенции работы в синтетической биологии и нанотехнологии и об изучении самых последних достижений в изготовлении искусственных клеток. Как и их предшественники, основатели синтетической биологии обращали внимание не только на те привлекательные изобретения, которые они намеревались получить, но и на опасности, которые могли бы быть их следствием. Соответственно, они призывали общество подготовиться к этим следствиям и установить определенные нравственные правила поведения. Уже через несколько лет эта попытка ученых поставить под контроль свои собственные исследования провалилась. Динамика технического прогресса и алчность рынка отвергли любые ограничения. В то же время фактическое синтезирование организма, снабженного искусственным геномом («свободно живущего организма, который способен расти и размножаться»), может стать реальностью в ближайшие годы. Процесс изготовления ДНК теперь понят гораздо лучше, и момент, когда станет возможным создание искусственной клетки, уже не относится к далекому будущему.

Тем не менее возникает вопрос, будет ли на самом деле такое открытие означать сотворение жизни? Чтобы утверждать это, необходимо предположить, что между жизнью и не-жизнью есть абсолютное различие, критический порог, и поэтому тот, кто его пересекает, нарушает табу, подобно раввину Йехуде Ливу, который сумел создать искусственного человека, Голема. Согласно представлениям адептов синтетической биологии, эта научная дисциплина сумела продемонстрировать, что никакого порога не существует: между земной пылью и существом, которое Бог из нее создал, нет никакого разрыва непрерывности, который позволил бы нам сказать: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7). И даже если синтетическая биология может оказаться неспособной изготовить искусственную клетку, у нее все-таки имеются некоторые основания для критики и дезавуирования «донаучного» понятия жизни.

Именно в этом отношении, если учитывать весьма специфичную логику, более характерную для сновидений, нанотехнологии играют важную символическую роль. Эта роль, как правило, определяется масштабом явлений, над которыми нанотехнологии обещают установить контроль — масштабом, который описывается очень туманными терминами: от одной десятой миллимикрона до одной десятой микрона. Тем не менее во всей

этой гамме существенное различие между жизнью и не-жизнью, кажется, теряет свое значение. Бессмысленно говорить, например, что молекула ДНК представляет собой живое существо. Однако на символическом уровне недостаток точности в дефинициях нанотехнологии не имеет значения; значение имеет преднамеренная и тайная попытка размыть фундаментальное различие, которое до сих пор позволяло людям ориентироваться в мире. Во мраке сновидений нет никакого различия между живой кошкой и кошкой мертвой.

Мы обнаруживаем, что наука (в нашем случае) колеблется между двумя противоположными позициями: с одной стороны, тщеславие, чрезмерная и часто даже неприличная гордость; с другой (когда становится необходимым заставить замолчать критиков) — ложное смирение, которое состоит в отрицании, что сделано нечто необычное, нечто, что отступает от обычных занятий традиционной науки. Для философии большую тревогу представляет ложное смирение, поскольку именно оно, а не тщеславие, являет собой высшую степень гордыни. Вызывают тревогу не столько те ученые, которые утверждают, что наука равна Богу, сколько те из них, которые выхолащивают одно из самых существенных различий, известных человечеству с того момента, когда вообще появилось на земле первое значение: различие между тем, что живет, и тем, что не живет, или, если говорить более прямо, между жизнью и смертью.

Предложим аналогию, которая является более глубокой, чем кажется на первый взгляд. Вместе с ростом терроризма в последние годы, особенно в виде атак смертников, насилие в глобальном масштабе приняло совершенно новый вид. Можно даже утверждать, что 11 сентября 2001 г. началась новая эра. Ранее даже самый жестокий исполнитель террористического акта выражал свою привязанность к жизни, потому что он убивал, чтобы подтвердить и утвердить приоритет своего собственного способа жизни. Но когда исполнитель берет на себя роль жертвы, убивая себя, чтобы максимально увеличить число людей, убитых возле него, все различия размываются, всякая возможность аргументированных переговоров исчезает, всякий контроль над насилием обречен на неудачу. Если наука позволит себе, в свою очередь, продолжить тот же самый путь отрицания этого решающего различия, которое сотворение жизни вводит в мир, то можно предсказать, что она станет способной на насилие, которое окажется не менее ужасным.

Среди самых экстремальных обещаний нанотехнологии оказывается и бессмертие (или «неопределенное продление жизни»). Но если предполагается, что нет существенных различий между живым и неживым, то нет и ничего необычного в этом обещании. Ханна Арендт давно уже догадывалась, что влечет за собой такой (фактически с библейской точки зрения) договор с дьяволом:

Самая большая и самая ужасная опасность для человеческой мысли состоит в том, что то, во что мы когда-то верили, может быть стерто открытием какого-либо факта, который до настоящего времени остался неизвестным; например, может случиться так, что однажды мы добьемся успеха в том, чтобы сделать людей бессмертными, и все, что мы когда-либо думали относительно смерти, вся глубина этих размышлений станет тогда просто смехотворной. Некоторые могут думать, что это слишком высокая цена, чтобы заплатить ее за упразднение смерти [15, с. 1].

Любая критика может только укрепить сторонников NBIC-конвергенции в их вере в то, что те, кто критикует их, делают так по религиозным причинам. Одни и те же фразы всегда используются, чтобы подвести итог тому, что, как предполагают, является самым главным в такого рода возражениях: люди не имеют права узурпировать полномочия, предусмотренные для одного только Бога; играть в Бога запрещено. Часто добавляется, что такое табу является «иудео-христианским». И исламским, на наш взгляд, не в меньшей степени.

Но следует обратить внимание на тот факт, что такое утверждение совершенно неверно толкует как талмудическое учение, так и доводы христианского богословия, соединяя их с древней греческой концепцией священного. Согласно последней, боги, испытывающие ревность к людям, совершившим грех гордыни, посылают к ним богиню мести Немезиду. В таком случае забывают, что Библия изображает человека как сотворца мира с Богом. Как отмечает относительно литературы о Големе французский биофизик и талмудист Анри Атлан,

никто не находит [в ней], по крайней мере при первом приближении, разновидность отрицательного суждения, которую все обнаруживают в легенде о Фаусте, относящейся к знанию и творческой деятельности людей «по образу Бога». Совсем наоборот, именно в творческой деятельности человек достигает полноты своей человечности, в перспективе *imitatio Dei*, которая позволяет ему быть связанным с Богом, в процессе продолжающегося и совершенствуемого творения [17, с. 45].

Внутри христианской традиции такие авторы, как Гилберт Кит Честертон, Рене Жирар и др., рассматривают христианство как матрицу современного Запада, утверждая, что современность изменила и исказила новозаветное послание. Этот анализ соединяется с идущей от М. Вебера идеей десакрализации мира — его знаменитой идеей «расколдовывания», — идеей, применяемой к христианству, или, по крайней мере, к тому, что современный мир из него сделал. Христианство само (в указанном контексте) выступает как важнейший фактор в «прогрессивном» устранении всех табу, священных запретов и других форм религиозного ограничения.

Судьбой самой науки стало расширение и углубление этой десакрализации (в отношении к космосу открытой религиями Библии) посредством лишения природы любой предписывающей или нормативной ценности. В таком случае совершенно бесполезно обвинять науку в ее противостоянии иудео-христианской традиции по данному вопросу. Кантианство в свое время наделило философской легитимностью девальвацию природы, рассматривая ее как лишенную намерений и разума, наделяя ее только причинами и отделяя мир природы от мира свободы, где причины человеческой деятельности подпадают под юрисдикцию морального закона.

Где же тогда находится почва для постановки нравственной проблемы? Вряд ли она в нарушении того или иного табу, санкционированного природой или даже областью сакрального. Ибо не существует никакого свободного и автономного человеческого общества, которое не опирается на некоторый принцип самоограничения. Нравственная проблема весит гораздо больше, чем любой специфический вопрос, касающийся, например, повышения частной познавательной способности посредством той или иной новой технологии.

Но еще более весомой делает эту проблему тот факт, что когда наша способность действовать в мире возрастает безгранично и мы сталкиваемся с новыми и непредвиденными формами ответственности, то нравственные ресурсы, имеющиеся в нашем распоряжении, уменьшаются в той же пропорции.

Почему это неизбежно? Потому, что те же самые технологические устремления, дающие человеку возможность воздействовать на мир, сводят человека до статуса объекта, который может быть спроектирован и сформирован по желанию; человек теряет свою субъектность, и хотя концепция разума как машины — это та же самая концепция, которая позволяет нам фантазировать о возможности переделать нас самих, в то же самое время она препятствует тому, чтобы мы, потеряв свою субъектность, могли этого достичь.

Поэтому можно согласиться с Н. А. Бердяевым и другими русскими философами в том, что творческая свобода действительно выступает высшим проявлением свободы. Однако свобода, направленная исключительно на самореализацию, игнорирующая при этом установленные Богом критерии различия добра и зла, неизбежно приводит в конечном счете к саморазрушению. Такова отрицательная диалектика многих героев Ф. М. Достоевского, вскрытая, в частности, Н. А. Бердяевым [1]. Именно об этом в свое время полемизировали два великих немецких философа — И. Г. Фихте и Ф. Шеллинг. «Творческая свобода», изложенная Ф. Ницше в форме мифа, предлагает человеку ориентироваться уже не на Бога, и даже, как это в свое время предлагали еще древнегреческие софисты, не на человека. В работе «Человеческое, слишком человеческое» и в других трактатах немецкий философ ориентирует творчество — именно самого себя — на неведомое «сверхчеловеческое». Но не обернется ли та «красота сверхчеловека», которую якобы видел Ницше [11], порождением монстра, созданием Франкенштейна, которое способно жить если не вечно (т. к. вечность, с точки зрения теологии, — прерогатива Бога, а для Ницше, Хайдеггера и Сартра выступает онтологически обесмысленным понятием), то достаточно долго? В такой перспективе с новой актуальностью воспринимаются слова Откровения, повествующие об изгнании из рая: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт. 3: 22). Экзистенциально-онтологический смысл трансгуманизма заключается не в требовании возвращения в Эдем, а в дерзновенной претензии реконструкции «кожаных риз» (Быт. 3: 21), дабы как можно дольше человеку не возвращаться в землю «из которой он взят» (Быт. 3: 19, 23).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Вехи». — URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/dostoevsky/> (дата обращения 30.10.2015).
2. Бердяев Н. А. О назначении человека. — М., 1993.
3. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. — М., 2013.
4. Бердяев Н. А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). — М., 2010.

5. Булгаков С. Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. — СПб., РХГА, 2003.
6. Бурлака Д. К. Атеизм // Вестник Русского христианского гуманитарного института. — 2001. — № 4.
7. Бурлака Д. К. Гуманизм // Вестник Русского христианского гуманитарного института. — 1999. — № 3.
8. Бурлака Д. К. Творчество // Вестник Русского христианского гуманитарного института. — 1998. — № 2.
9. Винер Н. Человек управляющий. — СПб.: Питер, 2001.
10. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. — М., 1994.
11. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Веселая наука. Злая мудрость. Сборник. — Минск, 1997. — С. 3–318.
12. Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М., 1990. — С. 319–344.
13. Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма // Русские эмигранты о Достоевском / под ред. С. Н. Холстиной. — СПб., 1994.
14. Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen: über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. — Vol. 1. — Munich: Beck, 1980.
15. Arendt H. Journal de pensée (1950–1973): 2 vols. — Paris: Seuil, 2005.
16. Arendt H. The Human Condition. — Chicago: University of Chicago Press, 1958.
17. Atlan H. Les étincelles du hasard. — Vol. 1: Connaissance spermatique. — Paris: Seuil, 1999.
18. Huxley J. New Bottles for New Wine. — London: Chatto & Windus, 1957.
19. Kelly K. Will Spiritual Robots Replace Humanity by 2100? — URL: <http://kk.org/thetechnium/will-spiritual/> (дата обращения 01.10.2015).

*Е. В. Пилюгина**

ОБЩЕСТВО ПОСТМОДЕРНА В ПАРАДИГМЕ «НОВОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ»: КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ

В статье исследуется феномен актуализации концепта «Новое Средневековье» в современной гуманитарной западной и российской науке, публицистике. Анализируются неосредневековые концепции З. Баумана, У. Бека, У. Эко, А. Неклессы и др. Исследуется адекватность применения указанного термина для фиксации происходящих социальных изменений и ключевых характеристик постмодернити. В современном обществе выявляются как созвучные классическому Средневековью черты, так и специфические «неосредневековые». Делаются выводы, что предпосылкой конституирования неосредневекового проекта в современности стало предельное освоение мирового рынка и, в условиях глобализации, втягивание в специфическую постмодерновую реальность всего мирового сообщества. Обосновывается, что одним из признаков реализации неосредневекового социального проекта является феномен современной панмифологизации реальности.

Ключевые слова: Новое Средневековье, неосредневековый мир, «новые феодалы», глобализация, панмифологизация реальности, мифологема.

E. V. Pilyugina

The postmodern society in the paradigm of the “new middle ages”: conceptualization

This article examines the phenomenon of the activation of the concept “New Middle Ages” in the modern Western and Russian humanitarian science, journalism. Actual neomedieval concepts are analyzed: S. Bauman, U. Beck, U. Eko, A. Neklessa, etc. The adequacy of the application of this concept for fixation of ongoing social changes and key characteristics of the postmodernity is analyzed. Come to light in the modern society both consonant features to classical Middle Ages and specific «neomedieval» features. Conclusions are drawn that limit development of the world market became the prerequisite of an institutionalization of the neomedieval project in the present became and, in the conditions of globalization, retraction in the specific post-modern reality of all world community. Locates that one of

* Елена Владимировна Пилюгина — кандидат философских наук, докторант кафедры философии Московского педагогического государственного университета. Директор Территориального центра. Российский новый университет; elenavpilyugina@yandex.ru

signs of implementation of the neosredneveky social project is the phenomenon of a modern pan-mythologization of reality.

Keywords: New Middle Ages, neomedieval world, «new feudal lords», globalization, pan-mythologizing, mythologema.

Научная и публицистическая обществоведческая мысль нашего времени — эпохи постмодерна — отличается лавинообразным внедрением новых терминов (иногда путем переформатирования старых), посредством которых философы, ученые, публицисты пытаются обозначить реперные точки современного социума. В результате бурного терминологического творчества уже к концу прошлого столетия современное общество было маркировано как информационное — симулятивная, ризоморфная, хаотичная, сингулярная, дискурсивная и полинарративная социальная среда, непрерывно деконструируемая из отдельных фрагментов реальности (прошлого и настоящего) посредством языка. Но процесс концептуального оформления новейшего социального пространства продолжается и сегодня. Из сравнительно недавних маркировок актуально определение современного этапа развития социума как «Нового Средневековья». Подобное обозначение, хотя и препарированное тем пониманием Средневековья, которое установилось с начала Нового времени, в Ренессансе, в современных условиях глобализации и становления поистине всемирных трансэкономической, геополитической, транскультурной систем, только на первый взгляд выглядит парадоксальным или провокационным. Проанализируем адекватность и особенности употребления дефиниции «неосредневековый мир» в качестве характеристики современной социальной реальности, выявив в глобализирующемся мире постмодернити черты, созвучные классическому Средневековью.

Предварительно отметим, что первая волна актуализации термина «Новое Средневековье» обеспечена прежде всего неорелигиозным и консервативным религиозным направлениями в русской философии «Серебряного века», представленным К. Леонтьевым, П. Флоренским, Н. Бердяевым; введение же в оборот термина связано с именем немецкого философа и поэта-романтика Фридриха фон Харденберга (Новалиса), критиковавшего гипертрофированно рациональное и технократическое Просвещение и пророчествовавшего о наступлении новой религиозной (христианской) эпохи — Нового Средневековья (в речи «Христианство и Европа», 1799). Оставив за пределами внимания данной статьи вопрос о причинах употребления и смыслах понятия на заре Просвещения и в ранний советский период (эти причины и смыслы различны, но к проблеме имманентности данного обозначения нашему времени имеют очень косвенное отношение), обратим лишь внимание на растущую популярность указанного термина, все чаще используемого сегодня в качестве концепта для прояснения важных тенденций современности.

Одним из первых черты неосредневековья в мире постмодерна разглядел признанный специалист в исследовании классического Средневековья, итальянский ученый-медиевист, философ, писатель Умберто Эко [12, с. 258–267]. Показательна сама идея Эко, успешно воплощенная уже в его первом романе «Имя Розы» — подать характерные для Средневековья темы, проблемы в пост-

модернистской «упаковке», соединить казалось бы несоединимое: средневековый стиль и постмодернистский (а также философский трактат, эмпирическое научное исследование и детектив). Показательно и объяснение, которое дает Эко относительно причин, побудивших ученого заняться литературным творчеством: популяризовать Средневековье, освободив «само понятие Средневековья от отрицательной ауры, которую создала вокруг него определенного рода культурологическая публицистика возрожденческого толка» [12, с. 260].

Какие же условно средневековые черты обнаруживает в обществе постмодерна Эко? Прежде всего отмечается схожесть той социально-культурной ситуации, которая сложилась в конце Римской истории, и той, которая отличает наше время: разваливается «огромная мировая империя, мощная интернациональная государственная власть, которая в свое время объединила часть мира с точки зрения языка, обычаев, идеологии, религии и технологии» [12, с. 259]; империя рушится из-за внутренних причин (чрезмерное усложнение собственной структуры), а также под натиском наседающих «варваров», которые «необязательно необразованны, но которые несут новые обычаи и новое видение мира» [12, с. 259], точечными ударами ослабляя политического гиганта на периферии и внедряясь в его социальную и культурную материю, подтачивая изнутри. Параллели с современностью, по Эко, очевидны: «Что сегодня мы живем в эпоху кризиса Великой Американской империи, стало уже общим местом в историографии нашего времени» [12, с. 261]. В геополитическом плане Эко прав; мир сегодня — на острие борьбы очередного претендовавшего на абсолютную и «вечную» гегемонию «Рима», разросшегося в процессе экономического доминирования и войн и оказавшегося перед перспективой ухода «на скамейку запасных». Но в цивилизационном плане следует вести речь о кризисе всей Западной цивилизации, и прежде всего культурном кризисе самой Европы как сердцевины и источника распространения западных ценностей.

Наряду с констатацией общей ситуации вытягивания в «Новое Средневековье» Эко фиксирует следующие «неосредневековые» черты в политической жизни: децентрализация и общий кризис центральной власти, превратившейся в фикцию, систему абстрактных принципов; клановые отношения, становящиеся преобладающим типом социальных взаимодействий на некогда ментально однородном пространстве модернистского Города; «вьетнамизация территории», под которой понимается прогрессирующее образование частных военных образований (частных армий, полиции), призванных защищать частные интересы «сильных мира сего» (назовем их «новыми феодалами») в условиях, когда государственная власть слабеет. Опираясь на наемников (современных «варягов»), нефеодалы в лице ключевых акционеров транснациональных корпораций и межгосударственных инвестиционных фондов начинают борьбу за передел мира. Причем, как замечает Эко, распознавая характерные черты т. н. гибридных войн в нарушении обычаев, установленных либеральными государствами, «войну больше не объявляют, поэтому, никогда не известно, находимся ли мы в состоянии войны» или еще (уже) нет [12, с. 263]. В результате практически нескрываемой деятельности и влияния «новых феодалов» с их частными военными корпорациями под подозрением в отсутствии легитимности оказываются не только конкретные государственные структуры,

но и власть, и существующие законы как таковые. Так ментальное пространство социума расчищается для принятия новой власти и новых законов.

В аспекте культуры Эко отмечает такие признаки неосредневекового взгляда на мир, как акцентированно апокалипсическое мировоззрение, порожденное неуверенностью в завтрашнем дне, избыточное предрассудками, которые играют роль символических опор в рушащемся и теряющем ориентиры социальном пространстве; гипертрофированная цитатность и ссылка на авторитет: «гуляющие» сегодня по блогосфере афоризмы, якобы принадлежащие известным историческим личностям, являются по сути той же тактикой идеологов классического Средневековья, апеллировавших к авторитету предыдущих мыслителей, но вкладывавших в их уста собственные мысли по принципу «чем древнее, тем подлиннее». В результате вся совокупность культурных высказываний выглядит как огромный монолог без различий, с одними и теми же цитатами, стереотипными формулировками, схожей лексикой. Достаточно просмотреть передовицы в мейнстримных СМИ, чтобы убедиться в том, насколько такая характеристика средневековой культуры подходит современным масс-медиа. Следует согласиться с итальянским философом и в том, что для современности характерна средневековая ориентация на зрелищность, с тем лишь различием, что сегодня место «каменной книги» — средневекового собора с его фресками и витражами, представляющими сложные сюжеты христианской философии «в картинках», занял Голливуд. В обеих ситуациях, классического Средневековья и постмодернистского Неосредневековья, происходит иерархизация знания (и, тем самым, стратификация общества на основе доступа к знанию). С одной стороны оказывается культурная элита, в пространстве которой находится место и диспутам, и полилогу, но знания которой объявляются (гласно или негласно) *сакральными*, т. е. доступ к этим знаниям обеспечивает статусную квалификацию «знающих». С другой — шаблонно мыслящие массы, готовые и привыкшие употреблять дайджесты знаний. Добавим, что особенностью «нашего» «Неосредневековья» является то, что знания, информация как таковая, вовсе не замалчиваются, не скрываются в неких монастырских библиотеках, а очень даже свободно «гуляют» в информационном пространстве. Но в этом и нет нужды — не всякая информация сегодня выглядит как знания, а только та, которая подвергается соответствующей рациональной обработке, другими словами, активизируется. Способность сознания индивида к обработке информации, превращению информации в знания, скорость и глубина обработки информации уже стали стратифицирующими критериями, рассекающими иллюзорно однородное информационное пространство постмодерна на тех, кто способен обрабатывать информацию — кропотливо заниматься поиском, анализировать, и тех, кто довольствуется информацией, представляемой информационными поисковыми системами «в первую очередь», по первым словам и даже буквам заявленного поиска. Большинство пользователей Интернета — именно пользователи, а не обработчики информации; обладатели «клипового мышления», предполагающего ориентацию на яркие образы, лежащие на поверхности ответы, на динамичную смену блоков информации, но не на глубину, требующую вдумчивости, погружения в суть проблемы. Эко маркирует такую культуру как *bricolage* [12, с. 265], предполагающий

«неразличение эстетического и механического предметов». Уточним, что если в классическом Средневековье механическое подавалось как эстетическое, то сегодня, напротив, эстетическое представляется как механическое (эстетика коллажа). Наряду с этим исследователи отмечают культивирование схоластических установок на непрременную завершенность знания, что приводит к инструментализации знания.

Собирательный подход и фрагментарное усвоение предшествующего культурно-исторического наследия классическим Средневековьем, когда бралось на вооружение только то, что можно было переформатировать и интерпретировать, совместив с генеральной линией религиозно-политической идеологии, а остальное игнорировалось или уничтожалось, в лучшем случае «складывалось в долгий ящик», отличает и составную, мозаичную культуру постмодерна. Социально-культурное пространство постмодерна — пространство пазловой действительности, причем под «действительностью» здесь понимается не собственно реальность, а воплощение реальности в неких символах. Ключевым словом в культуре становится «интерпретация» как трактовка трактовок. Прошлое также интерпретируется и фрагментируется; фактически неосредневековое, как и классическое средневековое, мировоззрение не предполагает действительного изучения и проникновения в прошлое. История объявляется подчеркнуто необъективной и представляется большей частью не научными трудами, а, как тонко подмечает Эко, «в песнях вагантов», создающих мифические образы исторических героев и событий. Ведь условно «средневековому» обществу нужна не реальная история, а лишь тот образ истории, в котором люди с их проблемами и чаяниями находили бы себя. Такая история выглядит как ретроспекция — и оправдание — современности. (Отсюда и современное увлечение контекстуально-средневековыми фэнтези.)

Размышления и колоритные зарисовки новой эпохи как Неосредневековья, представленные философом и историком У. Эко, оказываются близки исследованиям современных социологов. Так, о наступающем «новом средневековье» размышляет немецкий социолог Уильрих Бек [2] в контексте вызовов глобализации, которая, по его мнению, с одной стороны, предстает как естественный процесс децентрализации (экономической, информационной, культурной), но, тем не менее, с другой стороны, не отвергает и социальные локализации. Только это — релокализации, в результате которых традиционные устойчивые социальные локальные образования деконструируются могущественными социально-экономическими силами в задаваемом ими ракурсе. С целью создания и дальнейшего расширения глобального «свободного рынка» транснациональные экономические сети разрушают «старые» национальные государства, расчищая тем самым мировое социальное пространство для неограниченного потребления-производства услуг и товаров, т. е. для собственного поддержания и воспроизводства; для этого же создаются альтернативные локальные социальные структуры в виде новых государств (или квазигосударств), их объединений; впоследствии эти структуры также будут разрушены, а на их базе созданы новые — и так до бесконечности, ведь неустойчивыми, вечно «молодыми» объединениями всегда легче управлять. Фактически «в костюмах и по правилам хорошо знакомых боев за раздел вли-

ания в рамках индустриального общества, разыгрывается битва нового типа: акторы национально-государственные versus транснациональные» [2, с. 34]; причем правила игры теперь задают как раз надгосударственные структуры, разрушающие и сталкивающие ради реализации своих интересов национальные государства друг с другом. Так проявляется «новый феодализм», где в качестве «сеньоров» выступают инвестиционные фонды и транснациональные корпорации, а их вассалы — целые государства, воюющие уже не ради собственных выгод или гегемонии, а во имя «единого товарного мира», в котором локальные культуры и идентичности заменяются рекламой и имиджными символами товарного мира; люди же становятся тем, что они покупают или могут купить (стратификация на основе доступа к товарам и услугам). Бек делает важное замечание, что при этом, одурманенные потоком информации, льющемся из подконтрольных ТНК масс-медиа, государства (как в виде их политических элит, так и в виде широкой общественности) все еще искренне верят в собственную значимость, не замечая, что игра уже поменялась; как колоритно обозначает немецкий социолог, государства играют в шашки, тогда как транснациональные компании уже ведут игру в шахматы. Таким образом, характерная для классического Средневековья диверсифицированная социальная структура в эпоху постмодерна лишь расширяется количественно, охватывая все человечество, глобализируется, оставаясь по сути тем же жестко структурированным, иерархическим, немобильным обществом, ориентиры которого задаются исключительно «сверху». Тем не менее, пытаясь найти выход из складывающейся ситуации, немецкий социолог обозначает возможную позитивную перспективу в виде создания транснациональных государств, проводящих «многоуровневую политику в рамках наднациональных систем» [2, с. 188–198] с учетом интересов всех входящих в эти системы компонентов — отдельных этносов и стран. Вероятно, в качестве такого трансгосударственного образования, способного противостоять транснациональным корпорациям, Бек виделся ЕС, и с этим можно было согласиться еще некоторое время назад. Но сегодня уже очевидно усиление центробежных тенденций в Европейском Союзе, производных, как кажется, от невозможности даже таким сильным экономически, но всего лишь региональным мультигосударственным объединениям адекватно противостоять реально глобальным по интересам и влиянию транснациональным корпорациям, протянувшим, подобно спрутам, свои «щупальца» повсюду, в самые удаленные уголки мирового сообщества. Также Бек явственно не обозначил главный признак и причину воссоздания характерной для Средневековья жестко стратифицированной социально-экономической структуры, где «верхи» и «низы» четко определены, только в качестве «сословий» выступают уже не слои в рамках отдельного национального общества-государства, а целые государства: лидирующие страны «золотого миллиарда», развивающийся «реваншистский» Восток, включая Россию, и находящийся в фарватере вестернизированной мировой экономики Юг. Эта важнейшая причина, как и в классическом Средневековье, — узкий внутренний рынок. Приходится признать, что современная мировая экономика в определенной степени достигла предела своего развития на планете Земля. Новый импульс (и, вероятно, новое Возрождение) может быть связан лишь с реальным вы-

ходом в Большой Космос, подобно тому, как стимулом первого Возрождения стали Великие Географические открытия. А пока — бесконечные локальные войны с целью новых и новых переделов уже поделенного глобального рынка; и это войны (в т. ч. текущие противостояния Россия — США, Китай — США) не за изменение системы, а лишь за то, чтобы оказаться в привилегированных слоях нового общества, заменив одних лидеров другими.

Польско-британский социолог Зигмунд Бауман [1] также отмечает текущее глобальное противостояние между трансгосударственными экономическими структурами, претендующими на то, чтобы быть надгосударственными, и сформировавшимися окончательно в эпоху модернити политическими объединениями, в том числе государствами. Де-юре государства при этом не уничтожаются (исключения вроде Югославии только подтверждают правило); де-факто же они просто аннигилируются как суверенные политические образования, т. к. «международный капитал кровно заинтересован в слабых государствах», низведенных при этом до положения «местных полицейских участков, обеспечивающих тот минимальный порядок, который необходим бизнесу», но не порождающих опасений, что могут стать эффективным препятствием на пути свободы глобальных компаний [1, с. 83]. Так происходит дерегуляция рынка: сегодня уже не государства регулируют рынок, а глобальный рынок в лице транснациональных корпораций регулирует государства и их отношения. Мировая институционально-политическая система трансформируется из прежней системы с акцентом на суверенитет государств как ключевых игроков на политической арене в систему управленческого типа, где правители государств оказываются по сути лишь менеджерами транснациональных корпораций.

При этом национальные государства оказываются в двоякой ситуации: маркируемые всего лишь как отдельные локальные рынки в глобальном рыночном пространстве, политически безвольные, т. е. не обладающие реальной возможностью осуществлять свою власть на своей территории, выступать гарантом защиты интересов своих граждан, они тем не менее этими гражданами продолжают считаться социально ответственными за все — безопасность, благосостояние. Поэтому критика общества относится именно к государственным структурам, «не желающим» выполнять свои функции; действительные «хозяева жизни», как «серые кардиналы» политики, остаются не только за пределами критики, но и даже простого внимания граждан. В призме размышлений Баумана можно сравнить положение современных национальных государств с тем символическим, большей частью, положением, в котором оказались на заре классического Средневековья разрушающиеся античные города-полисы: те же минимизированные запросы гражданского общества — «хлеба и зрелищ», та же диверсификация городского пространства на «уделы», куда «чужакам» вход воспрещен. Урбанизированное самосознание города модерна раскалывается на «гарлемы» и «манхэтэны», фрагментируется, как и все социальное пространство. В результате растет неравенство — межгосударственное, межстрановое, внутрисоциальное, причем главным стратифицирующим фактором, по мнению Баумана, выступает свобода передвижения в границах города. Действительно, толерантность элит

проистекает во многом из того, что в реальности они просто не сталкиваются с «чужаками», наблюдая их из окна лимузина и воспринимая в качестве неких этнографических символов. Для широких масс, для социальных низов (а сегодня уже и среднего класса) проблема чужестранцев вполне реальна. Так происходит поляризация свободы и безопасности, и даже права на индивидуальность; и, таким образом, разрушаются базовые принципы либерального мироустройства модерни.

Определяя признаки неосредневековья в структуре современной социальной жизни, Бауман на этом не останавливается. Социальная стратификация и диверсификация, усиление и регламентация социального неравенства, по его мнению, вызваны фундаментальными изменениями менталитета. Вслед за Эко Бауман фиксирует то, что ключевой характеристикой нашей эпохи стала тотальная неуверенность общества и индивида в себе, в окружающем мире, в будущем (в противовес глубокой вере в прогресс, рациональное, поступательное развитие, свободу и права человека, отличавшие общество модерна). В мире «радикального плюрализма» человек *вынужден* нести бремя индивидуальности, даже когда не имеет на это ни ресурсов, ни сил. В результате, люди объявляются индивидами де-юре, не являясь ими де-факто. В XX в. человек экзистенциально противостоял обществу во имя сохранения личностного начала, и в таком контексте личностное препарировалось социальным. В современном же постмодернистском мире человек фактически сводит социальное к индивидуальному, концентрирует внимание на собственном развитии, сознательно уводя его в сторону от сферы общественного. Так люди стремятся упростить свое положение в чрезмерно сложном мире. Чтобы справиться с собственным одиночеством и неуверенностью, современный человек переносит свои смутные символические страхи на окружающий мир. Подобная «местечковая» гипертрофия частного, третьестепенного для мирового сообщества, но единственно реального для индивида в эпоху тех виртуальных проблем, о которых без конца вещают СМИ (в виде землетрясений или войн «где-то на краю света», которые то ли есть, то ли нет), предстает как реверсия «частное-реальное» в противовес «глобальному-виртуальному» и обеспечивает для современного индивида экзистенциальную уверенность в собственной реальности. В то же время «местечковой» психологией легко манипулировать, создавая «индивидуальные крючки», на которые «перепуганные люди могли бы коллективно повесить свои индивидуальные страхи». Именно поэтому, считает Бауман, наше время так «щедро на козлов отпущения — будь то политики... преступники... либо затесавшиеся среди нас иностранцы» [1, с. 95], периодически устраивая «охоты на ведьм» и клеймя «демонов».

Подытожим сказанное: несмотря на различия гражданства, жизненного и научного опыта, принадлежность к разным этническим группам культурно-цивилизационного пространства Запада, У. Эко, У. Бек, З. Бауман фактически рисуют один и тот же образ наступающего мира: диверсифицированного, жестко стратифицированного, иерархического, ментально нестабильного и немобильного, с шаблонным мистифицированным и симулятивным мировоззрением. Если добавить, что, не маркируя современный этап

социального развития конкретно «новым средневековьем», обозначенные выше черты одного фиксировали и американский социолог И. Валерстайн [4], и, значительно ранее, русско-американский социолог Питирим Сорокин [7], и многие значимые фигуры французской постмодернистской философской волны (Ж. Делез, Ж. Бодрийяр, Ж.-Л. Нанси), то становится объяснимой как нарастающая популярность концепта «Новое Средневековье» во вроде бы внешне совершенно ином социальном пространстве, так и адекватность его для обозначения начавшихся и грядущих социальных изменений.

Отдельно стоит остановиться на реанимации концепта «Новое Средневековье» в современной российской научной и публицистической мысли. Здесь можно отметить работу Л. И. Блехера и Г. Ю. Любарского, в которой неосредневековая концепция представляется через призму традиционного культурно-исторического противостояния западников и славянофилов в русском ментальном пространстве, с опорой на созвучные концепции в европейской социально-гуманитарной науке. Авторам близка мысль о чередовании средневековий и возрождений в истории человечества [3]. В то же время они правомерно отмечают, что исторические этапы не повторяются буквально, важно лишь наличие общих тенденций. Так, если для классического Средневековья наиболее значимой была антитеза «земной мир/духовный мир», то в эпоху постглобализации уже внедрена и получила распространение иная по содержанию, хотя и близкая методологически и концептуально антитеза «реальное/виртуальное».

Значительное внимание очерчиванию образа наступающего мира отводится в серии работ А. Неклессы [5; 6], в которых автор, пусть и избегая однозначной маркировки «неосредневековый мир», фактически выявляет в сегодняшней социальной реальности те же черты, что Бауман, Бек или Эко: новую геоэкономическую стратификацию мирового социального пространства; «восстание элит», под которыми понимаются «комплексные энергичные сообщества», космополитичные по духу, приватизировавшие информационные и социальные технологии как средства деконструкции мира; состояние «культурной растерянности эпохи» [6] через усиление социальной сингулярности; отсюда — «новый традиционализм» и фундаментализм, схоластичность, конъюнктурность и коллажность мировосприятия, десекуляризация общества в целом; приоритет корпоративных ценностей над личностными; «эпидемия мемов» и мифов; глокализация как причудливое сочетание глобализации и социальной фрагментации; реколонизация очагов западной культуры. В результате всех этих явлений окончательно разрушается мир модернистского и актуализируется новый мир «массовой индивидуации», «перманентной транзитности» — одновременно, трансграничный и партикулярный мир постмодерна [6].

Отметим, что активно распространяющиеся в современной российской гуманитарной науке и публицистике идеи «Нового Средневековья» традиционно приобретают русскую ментальную окраску; так, и нынешнюю русскую интеллигенцию заботит не столько грядущие и уже происходящие социально-экономические изменения, сколько духовные; вероятно, поэтому проблема «осредневековывания» поднимается не столько социологами, как на Западе,

сколько литераторами, критиками, что, порой, сужает ареал рассмотрения и характер самой проблемы, когда, например, в плане неосредневековых тенденций видится лишь реанимация религиозного православного мировоззрения [11] или возрождение стилистики древнерусских жанров, ремейк тем древнерусской святоотеческой литературы, связанных с духовными поисками человека, иные культурологические аспекты [9]. В то же время есть и некоторые концептуальные находки, например, понимание того, что наступающее «неклассическое» «Средневековье» по отношению к классическим Средним векам выглядит большей частью как симулякр [11]; что, впрочем, вовсе не означает «реальность без реальности» в бодрийеровском духе [13]. Ведь тогда мы вряд ли так легко обнаруживали бы в современности явные черты общества, бытовавшего в Европе в промежутке от падения Западной Римской империи и до XIV–XV вв., когда началось его разложение. Кроме того, судя по активности распространения неосредневековых идей, наша эпоха в лице гуманитарной элиты начинает искренне ощущать себя в возрождающейся средневековой социальности и ментальности — примерно так, как ощущали себя возрождающими классическую античность гуманисты и идеологи Ренессанса. Но только был ли Ренессанс действительным Возрождением духа Античности или, скорее, того, как восприняли дух Античности Петрарка, Данте Алигьери и иже с ними? Вероятно, и в нашем случае ситуация сходная: Неосредневековье постмодерна — эта симуляция Средневековья через призму индустриального современного общества и в конфронтации с ним, в контексте глобализации. В этом случае концепт «Новое Средневековье» выглядит как мифологема — образ, конструируемый из фрагментов реальности прошлого ради реализации определенных текущих социальных задач. Мифологемный характер концепта «Новое Средневековье», а также мифологизация реальности как таковой — это, как представляется, важный принцип современного мировоззрения, имманентный условно «средневековому» мировосприятию, упускаемый из виду в рассмотренных выше неосредневековых теориях и подходах.

Подчеркнем, что мифологема — не миф, а отдельный фрагмент мифически воспринятой реальности. Мифическое восприятие апеллирует к подсознанию, акцентирует эмоциональную составляющую картины мира, эксплуатирует социально значимые переживания, которые оставляют драматические исторические события, как правило, связанные с зарождением и выживанием сообществ, — травмы истории на «теле» этносов. Указанные принципы объединяют традиционные мифы как первый способ осознания себя обособляющегося от природы человеческого сообщества, и мифологеми; но есть и масса различий [8]. Мифологемный вариант восприятия реальности складывается тогда, когда целостную и цельную относительно однородную мифическую картину мира разделяют, раскалывают на кусочки, отдельные фрагменты реальности — с помощью сознания. И затем заново складывают. Но в такой мозаичной реальности цельность уже навсегда утрачена, а восприятие мира навсегда расколото. И если в классическом Средневековье старались сохранить хотя бы иллюзию целостности, то в наше время постмодерна с его культом коллажа, альтернативы, случайности, создатели таких «картин мира» не удосуживаются обеспечением плавности перехода от одних образов-фраг-

ментов реальности к другим. Это уже не мозаика, а пазлы реальности, главное в которых не оттенок восприятия, а форма, т. е. способность фрагмента «быть вписанным» в общую картину мировосприятия, и при этом уже не важно, насколько он подходит по сути. Фрагменты то и дело тасуются, картина мира при этом меняется, как в калейдоскопе: при каждом «встряхивании» (социальном вызове) появляется новый образ реальности.

Тем не менее практика контроля над реальностью через создание искусственных образов восприятия реальности, апеллирующих одновременно и к разуму, и к глубинным бессознательным переживаниям, внедрения их в массовое сознание была опробована именно в Средние Века, хотя, конечно, и не так широко, как в современности. Реальность при этом становилась двухслойной: слой повседневной реальности и более важный, значимый слой реальности внедренных образов-знаков — сверхреальности (сверхъестественного). При таком «слоистом» мировосприятии человеческое сознание находится постоянно на грани, маргинализируется, в конечном счете запутывается настолько, что не всегда может определить, в какой реальности находится и где «точка перехода». То есть оно становится нестабильным, а значит — легко управляемым. Фактически средневековые деятели «нащупали» эффективный способ манипулирования массами, хотя сами действовали при этом интуитивно, методом «проб и ошибок», поэтому осторожно; да и общество было не таким взаимосвязанным и динамичным, предоставляя возможность социальным манипуляторам производить свои эксперименты в локальном пространстве и в длительной перспективе. В условиях же глобализации социальное пространство расширяется, а социальное время ускоряется, поэтому последствия подобных социальных экспериментов наступают уже завтра, а не через поколения, как ранее, и тут же принимают характер глобальных проблем. Таким образом, современный мир от классических Средних Веков отличается динамикой изменений и глобальностью. Социальная динамика отличается, и вызывает, в свою очередь, непрерывное изменение мировосприятия через бесконечное перемещение и смешение фрагментов реальности прошлого, настоящего, будущего; реальности и ирреальности; и это уже не двухслойный социально стабильный мир классического Средневековья, а многослойный неструктурированный, не только ментально, но и социально нестабильный, сингулярный мир постмодерна, в котором отдельные слои реальности плавно переходят друг в друга по принципу «ленты Мебиуса». При этом право конструировать мифологемы и посредством их манипулировать массовым сознанием официально жестко не закреплено, как в Средние Века, за некоторыми сакральными социальными институтами. Возникает даже иллюзия, что в мире индивидов, массово осознавших собственные права и свободы, в мире «радикального плюрализма» и постулируемой толерантности возможность влиять на других ограничена лишь психологически, а не социально, как ранее, или случайностью. Поэтому в процесс конструирования мифологем потенциально включаются все сколько-нибудь значимые социальные силы (олигархи, политики, культурные и общественные деятели, все масс-медиа и те, кому они принадлежат); а в эпоху Интернета к этому процессу подключаются и популярные блогеры, завсегдаги социальных сетей. Но учитывая,

что мифологемы, вне зависимости от целевой установки, эксплуатируют, в общем, базовые потребности человека и важнейшие архетипы массового сознания, в процессе современного мифологемного творчества на первый план выходит не способность конструирования, а способность деконструирования мифологем, т. е. не установление устойчивых образов псевдореальности, а их разрушение. Если в классическом средневековом мире социальные манипуляторы использовали принцип гомеопатической доли хаоса для создания контролируемой психической нестабильности, то в современном мире гомеопатической становится как раз зона порядка; и включает она те социальные силы, которые оказываются над пространством хаоса или, по крайней мере, могут дистанцироваться от социального хаоса. Именно они и имеют *реальную* власть в обществе, которая состоит вовсе не в конструировании/деконструировании влиятельных мифологем, и даже не в создании социальных лекал для мифологем, а в том, что эти силы способны направлять социальную энергию туда, куда им нужно, создавая точки нестабильности.

Если в мире модерна была установка на эксклюзивность бытия, что становилось приводным ремнем всех социальных изменений, в том числе смены элит, то современное общество постмодерна дрейфует к преимущественно инклюзивному социальному бытию, при котором личность тем больше реализуется, чем больше включена в конкретные социальные группы, слои; эта включенность определяет и характер, и форму, и смысл личностной реализации. Образно говоря, человек после пятисот лет модернити устал за все отвечать сам, создавать себя сам, с облегчением отдавая сегодня воле тех социальных сил, которые обещают взять социальные вызовы на себя.

Подводя общие итоги сказанному выше, отметим, что популяризация термина «Новое Средневековье» в качестве обозначения современного общества постмодерна вызвана проявлением и активизацией социальных и ментальных черт, поразительно напоминающих общество и ментальность Средних Веков. При этом, конечно, Возрождение Средневековья не значит имманентность собственно Средневековью. Важно также подчеркнуть, что введение в оборот самого термина «средние века» предполагает переходный характер данного периода, или, по крайней мере, бытующее преобладающее мнение о временности потрясений, но и об их неизбежности. Грядет «эпоха перемен» — время культурной революции, призванной окончательно изжить принципы модерна (вестернизацию, прагматизм, либерализм, свободный рынок, динамичность, прогрессивность, рационализм, акцент на личностное развитие) и на его обломках, согласно «эффекту маятника», создать «новый старый мир»: многополюсный, идеатический, авторитарный, с условно «цеховой» структурой ограниченного рынка, подчеркнуто регрессивный и мифологемный, с акцентом на социальную идентичность, а не личность. И, как это, может быть, ни печально, в условиях глобализации именно такой вид социального устройства, зародившись в конце модернити в Западной Европе, проявившись в той или иной степени уже практически во всем Западном мире и в традиционно тяготеющих к Западу культурах (например, российской), рано или поздно станет преобладающим во всех уголках Земного шара, примерно так же, как общество модерна в свое время — с некоторыми оговорками, помноженными на мен-

талитет этносов — поглотило все человечество. Потому что «многоаспектная глобализация не оставляет никаких шансов какой бы то ни было стране или народу безучастно наблюдать со стороны за происходящими событиями» [10]: в глобальном мире всякая трансформация неизбежно глобальна.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. — М.: Логос. 2005. — 390 с.
2. Бек У. Что такое глобализация? — М.: Прогресс-Традиция. 2001. — 304 с.
3. Блехер Л. И., Любарский Г. Ю. Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья. — М.: Академический Проект; Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. — 608 с/
4. Валлерстайн Им. После либерализма / пер. с англ. под ред. Б. Ю. Кагарлицкого. — М.: Едиториал УРСС. 2003. — 256 с.
5. Неклесса А. Трансформация будущего. 2004. — URL: http://www.intelros.ru/subject/karta_bud/15958-transformaciya-buduschego.html
6. Неклесса А. Реконфигурация мира. 2011. — URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/2681>
7. Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / пер. с англ., коммент. и ст. В. В. Сапова. — СПб.: Изд. РХГИ, 2000.
8. Пилюгина Е. В. Современная социальная реальность: панмифологизация, информационные войны и кризис постмодерна // Вестник Воронежского государственного университета. Сер. Философия. — 2014. — № 4. — С. 83–92.
9. Пожидаев Е. Старое и новое средневековье. 2011. — URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-rovestka/Staroe-i-novoe-srednevekov-e>
10. Чумаков А. Н. Современный мир: на пороге фундаментальных трансформаций // Век глобализации. — 2008. — № 2. — URL: <http://www.socionauki.ru/journal/articles/129863/>
11. Чумакова Т. Новое русское средневековье // Журнальный клуб Интелрос. Отечественные записки. — 2013. — № 1. — URL: <http://www.intelros.ru/readroom/otchestvennyye-zapiski/o1-2013/19626-novoe-russkoe-srednevekov-e.html>
12. Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. — 1994. — № 4. — С. 258–267
13. Baudrillard J. Simulacres et simulation. — Paris: Éditions Galilee, 1981. — 516 p.

РИТУАЛ КАК БРЕШЬ В ТРАДИЦИИ СОВРЕМЕННОГО СЕКУЛЯРНОГО МЫШЛЕНИЯ

Статья посвящена современной интерпретации традиционных ритуальных практик крупнейшими современными французскими теоретиками культуры. Опираясь на культурологический подход и феноменологический метод, эти ученые редуцировали ритуал до чисто секулярных феноменов. Необходимость этого шага продиктована попыткой включить ритуал в контекст секулярного миропонимания. Для этого в качестве первичного ритуала рассматривается ритуал Дара, который в большей степени поддается коммуникативному толкованию как основа общечеловеческой идентичности. Его элементы обнаруживаются в базовых структурах человеческого общества. Так, К. Леви-Стросс подчеркивает, что табу на инцест содержит в себе положительный смысл. Это табу делает возможным основополагающий Дар, когда представитель одного рода получает от другого рода самое ценное — супругу. Однако в полной мере встроить ритуал в круг секулярной культуры не удается: сакральное, выведенное за скобки, требует своего возвращения.

Ключевые слова: ритуальный Дар, секуляризм, феноменологический метод, архаический миф, сакральное.

T. S. Sunait

Ritual as a breach in the tradition of modern secular thought.

The article deals with a modern interpretation of traditional ritual practices undertaken by major French theorists of culture. Employing culturological approach and phenomenological method, these scholars reduced ritual to purely secular phenomena. The necessity of this move is conditioned by an attempt to include ritual in the context of secular outlook. For this purpose the ritual of Gift is considered to be the primary ritual, which is more appropriate for communicative interpretation as a basis for human identity. Its elements are found in the basic structures of human society. Thus K. Levi-Strauss emphasises the positive sense of the incest taboo. This taboo makes possible the foundational Gift, when a representative of one family gets a spouse, something which is most precious in another family. However, it proves to be impossible to really integrate ritual in secular culture: the sacred taken out of the brackets needs to be returned.

Keywords: ritual Gift, secularism, phenomenological method, archaic myth, the sacred.

* Сунайт Тимур Сергеевич — аспирант Русской христианской гуманитарной академии; timursunajt1@yandex.ru

Современная мысль, работающая на стыке философии и теории культуры, преимущественно во Франции, все чаще обращается к проблеме первобытных ритуальных практик. Такое обращение само по себе не новость. Новым в сложившейся интеллектуальной ситуации является попытка интерпретировать ритуал исходя из чисто секулярных, не религиозных предпосылок. Интерпретировать, придерживаясь всех норм современной научной методологии, т. е. исключая в своей работе всякое идеологическое высокомерие, бытовавшее в прошлом, когда ритуал рассматривался в качестве проявления исключительно внеритуальной реальности, например экономической, как это имело место в классических марксистских исследованиях. Нет, ритуалу отныне позволено быть именно ритуалом. И его-то и пытаются осмыслить изнутри через редукцию к секулярным феноменам целая плеяда крупных французских мыслителей. Они осмысливают ритуал в качестве Дара, т. е. ритуал Дара выступает как первичный ритуал. Объяснение этому факту дать несложно. Редуцировать, скажем, ритуал жертвоприношения к секулярной горизонтальной связи между людьми совершенно невозможно (см. подробнее [3, с. 298–304]): жертва в ритуале всегда приносится богам или Богу, если речь идет о единобожии. С ритуальным Даром дело обстоит так, что очевидно существует определенный простор для интерпретаций, поэтому в отношении осмысления Дара в качестве первичного ритуала ведется непрерывная работа.

Особенно ценным и своеобразным подведением промежуточных итогов проделанной работы выступает сочинение Марселя Энафа «Дар философов. Переосмысление взаимности», изданное в 2015 г. на русском языке. В самом названии этой работы указан центральный узел проблемы ритуала, который обозначили крупнейшие французские теоретики культуры и философы, такие как М. Анри, В. Декомб, Ж. Деррида, Э. Левинас, К. Леви-Строс, К. Лефор, Ж.-Л. Марион, М. Мосс, П. Рикёр и т. д. Этот центральный узел видится ученым в проблемах, связанных с практикой взаимных даров, существовавшей ранее и сохранившейся и в Новое время в традиционных культурах. Феномен ритуального дара не исключается этими западными интеллектуалами из социального опыта современной Европы, «но он предстает бесконечно более живым и интенсивным в традиционных обществах» [5, с. 7], где практикуется особое

гостеприимство, т. е. отношение к другому как отношению дара и требование взаимности. Речь, в первую очередь, идет не о милосердном даре (зачастую вытекающем из благосклонности), а о крепкой связи, которая смогла родиться в жесте предложения, имеющем целью восславление встречи и необходимость ответить соответствующим жестом [5, с. 7].

Таким образом, ритуальный дар изначально рассматривается как интерсубъективное, межчеловеческое явление, конституирующее человеческое общество в его глубинных, онтологических основаниях. Однако сакральное измерение дара если и берется в расчет, то никак не с точки зрения религиозной, Единый Бог или же языческая множественность богов в полной мере выносятся за скобки, априори воспринятые как мифологическая, а не онтологическая составляющая феномена ритуального Дара. Так, Клод Леви-Строс в своей классической работе «Элементарные структуры родства» называет

запреты, связанные с инцестом, основополагающими для всякого человеческого общества. Причем данное табу Леви-Стос интерпретирует не как отрицательную реальность запрещающего закона, а как положительную практику «дара как такового», т. е. ритуала, при котором в качестве дара выступает человек, а именно супруга из другого рода. Этот «дар как таковой» является, следовательно, базовым моментом человеческой идентичности. Если для животного мира биологическая жизнь непосредственна, то для человека такая тождественная себе непосредственность исключена. Для того чтобы возникли предварительные условия человеческого существования, необходима инаковость. Для большей рельефности этой мысли, причем именно в подчеркнуто секулярном ключе, Марсель Энафф апеллирует к творчеству маркиза де Сада. Энафф пишет:

Сексуальные извращения и антирелигиозные выпады у Сада — не самое существенное. Главное в его творчестве — это то, что разрушается сама возможность взаимности и признания людьми друг друга. Центр этого разрушения, его движущая сила — отрицание запрета инцеста [5, с. 8].

Как видно из этого утверждения, деструктивность сочинений Сада, их скандальность, прежде всего, конечно, его, по выражению Энаффа, «невыносимого труда» (тут, очевидно, имеется в виду «Жюстина и несчастья добродетели»), состоит вовсе не в богохульстве или аморальности как таковой, а в отрицании основополагающего ритуала — Дара, с которым и связан инцест. Табу на инцест, следовательно, окончательно секуляризуется. При этом возникает удивительное толкование практик ритуальных даров как онтологической реальности, притом такой реальности, которая редуцируется к секулярным практикам. Это парадоксальное толкование с теми или иными поправками принимается большинством крупнейших философов — толкователей ритуального Дара в современной Франции.

Не следует, однако, думать, что внимание к проблеме основополагающего ритуала возникло из чистого научного интереса, касающегося более доскопального изучения традиционных обществ. Напротив, тут стоит говорить об озабоченности вопросом, глубоко коренящимся в фундаментальных проблемах именно современного общества и современной западной культуры. Поскольку эта культура секулярна, т. е. предполагает основательную дистанцию по отношению к религиозному решению вопроса обоснования единства человеческой реальности, то отныне мы можем регистрировать огромной силы интеллектуальный запрос на секулярное обоснование этого единства. «Первый вопрос на деле звучит так: каким образом это взаимное *публичное* признание, обеспеченное ритуальными обменах дарами в традиционных обществах, выражает себя в обществах государственного типа?» [5, с. 78]. Ответ, согласно Энаффу, следует искать не в актах милосердия и благотворительности, а в плоскости уже признанных и охраняемых законом прав и в актах непрекращающейся гражданской борьбы за эти права.

И тут возникает законный вопрос: где, когда и как именно произошел переход от архаического ритуала к правовой реальности с ее ритуальной подосновой?

Разумеется, нет никакой возможности редуцировать взаимное признание, присущее человеческой реальности, только лишь к юридической плоскости. Тут автор обобщающего труда о Даре Энафф ссылается на идею о *трех сферах признания*. Эти три сферы извлекаются из трудов Гегеля в качестве публичной, общей и частной сфер признания. Если юридическое пространство гуманитарных прав относится к человеческому самоуважению, то социальная сторона этих прав связывается с оценкой человеком себя как общественного существа. Частная сфера, в свою очередь, сводится к отношениям любви, дружбы, доверия и тоже ведет к самооценке индивида, но уже на уровне этической стороны жизни. Самооценка оказывается глубоко субъективным моментом, вокруг которого выстраиваются все сферы признания человека.

Между тем секулярная мысль не может остановиться на подобном субъективизме и вследствие этого вновь возвращается к теме основополагающего ритуала, требующего взаимности. Взаимность, очевидно, не может быть сосредоточена вокруг одного субъекта, а требует наличия другого субъекта, который в свою очередь также нуждается в признании. Взаимность, соответственно, оказывается взаимным признанием. Но в том-то и дело, что взаимное признание, если оно служит онтологическим основанием человеческой общности, должно быть необходимым взаимным признанием. Это признание не должно зависеть от субъективного произвола признающих друг друга сторон.

Такая взаимность, сопричастность людей друг другу может основываться только на общем их участии в фундаментальном ритуале — ритуале Дара. Но ритуал не имел бы силы, если бы не было третьей стороны, перед лицом которой он разворачивается во всей своей значимости (см. подробнее [4, с. 28–43]). Более того, третья сторона как раз и делает ритуал взаимного признания легитимным, законным и необходимым.

Что представляет из себя эта третья сторона? Неверно было бы обвинять современную секулярную мысль в экстраполяции современных, присущих ей принципов на древнее общество. А ведь такой вывод мог бы быть сделан из самой идеи толковать ритуал обмена дарами в древнем обществе вне религиозного контекста. В действительности мысль французских теоретиков культуры не предполагает отрицание религиозного содержания ритуала в древности. Речь идет о другом — о широком применении гуссерлевской феноменологической методологии. Эдмунд Гуссерль выносит за скобки в своих исследованиях существование мира, вовсе не отрицая этого существования. Вполне последовательно это вынесение за скобки применяется и к ритуалу. Энафф пишет: «Только в феноменологический метод позволяет принять феномен в богатстве его данности; его достигают через описание, в умножении подходов и разнообразии точек зрения — в прояснении интуиции» [5, с. 148]. То есть что бы ни стояло в ритуале обмена дарами за видимой феноменальной стороной этого процесса, секулярная мысль может рассматривать только феномен ритуала. Однако если выведение за скобки бытия мира приносит богатые плоды в исследовании феноменов мира, то феноменологическая редукция по отношению к ритуалу меняет его внутренний смысл. И этот вновь выявленный смысл претендует стать сугубо человеческим смыслом основополагающего ритуа-

ла. Как ни парадоксально, но этот метод использует известный феноменолог и католический теолог Жан Люк Марион.

Марион, следуя за Гуссерлем, идет значительно дальше. Он предполагает возможным воспринимать весь мир феноменов в качестве дарения. Бытие, вынесенное за пределы феноменального мира, отступая за его пределы, делает возможным феномены, явления мира, которые даруются человеку во всем своем богатстве и сложности. Следовательно, весь ширящийся горизонт феноменов не только выступает в качестве дарения, но и раскрывает смысл явлений в их интенсивности как данное человеку поле жизни. В конце концов редукция полностью отождествляется с дарением, и пределом этого дарения становятся марионовские «насыщенные феномены». За ними нет ничего, что было бы дано человеку, но они даны ему. И ритуальное дарение, каким оно имело место в традиционных обществах, отныне обнаруживается в смысловой глубине феноменального мира. Так постижение предельного смысла феноменов оказывается полностью тождественным самому ритуалу обретения дарованного внутри мира. Дарение имманентно миру явлений как его смысл. И это все обнаруживается не за пределами человеческого мира, мира для нас, но внутри него. Марион видит в этой секулярной позиции, позицию полностью совпадающую с насыщенностью ритуального Дара древности. «Бытие дистанцируется от сущего, по той причине, что оно его дарует...» [6, р. 56]. Но, тут возникает вопрос: что это за бытие, которое дарует, дистанцируясь? Чем такое бытие отличается от категории ничто? Ведь ничто также помогает очертить мир сущего в его определенности. В итоге ритуал оставляет брешь в секулярном мышлении, даже если исходить из толкования католического мыслителя Мариона.

Не менее проблематичной оказывается проблема ритуального дарения и у Левинаса. Это все та же проблема третьего лица, без которого Дар теряет свою необходимость. В своей работе «Тотальность и бесконечное» Левинас бросает загадочную фразу: «Глазами другого на меня смотрит “третий”» [1, с. 215]. Кто этот «третий», которого Левинас заключает в кавычки? Философ пояснял, что этот третий, всегда отсутствующий, безличный, вместе с тем является судьей и свидетелем диалога. Энафф высказывает предположение, что «третьим» тут выступают социальные структуры, язык, одним словом — общество. Общество других людей, которые никогда не присутствуют непосредственно, но которые пребывают в каждом и выступают мерилем форм взаимного признания между одним индивидом и другим индивидом.

Так или иначе, остается открытым вопрос о том, каким образом это общество выделило из субъектов коммуникации большое Нечто в качестве «третьего». На этот вопрос все еще нет ответа, в то время как сама идея порождения *большого третьего* из великого множества субъектов человеческой коммуникации продолжает развиваться и принимать все более радикальные формы. Энафф готов солидаризироваться с таким ходом мысли:

В самом деле, в акте речи, связанном с некоторыми формулировками «я» принимает на себя ответственность не только *по отношению* к другим, свидетелям клятвы или обещания, в соответствии со специфической инстанцией —

инстанций третьего, которого, следует понимать одновременно и как публику, и как голос объективного мира[5, с. 270].

Итак, потустороннего Бога древнего ритуала если не заменяет, то замещает «голос объективного мира». Но что это за категория? Нужно признать, что такие категории совершенно лишены какой бы то ни было ясности. И это нельзя списать на недостаток усилий современной секулярной мысли заполнить громадную смысловую брешь, которая образовалась вследствие попыток ассимилировать ритуал в секулярную культурно-интеллектуальную традицию. Сложившееся положение, повторяем, невозможно списать на интеллектуальную недобросовестность французских философов. Ритуал стал брешью в традиции секулярного мышления в силу своего сопротивления всякой попытке вынести за скобки сакральную сторону, которая ему присуща. В итоге сакральная сторона ритуала, которую, как говорят, выпроводили в дверь, проникла через окно. Но, разумеется, в окно проходят не так, как в дверь. Такое проникновение обычно противозаконно. Так и вышло. В окна, распахнутые современной французской интеллектуальной традицией, в недра секулярного мышления начал проникать миф. Разве можно представить в качестве ясной философской категории такую реальность, как «голос объективного мира»? Это совершенно исключено. В то же время в качестве мифологемы эта реальность вполне подлежит культурологическому анализу.

Но попробуем подойти к «голосу объективного мира» как к мифу. Прежде чем обрести «голос», «объективному миру» надо существовать, причем существовать по отношению к субъектам коммуникации. Итак, «объективный мир», существующий для нас, обретает свой собственный голос. И это не просто голос, а голос суда — речь, обеспечивающая необходимость взаимного признания людей. Но это Суд без судьбы, речь без говорящего. Ведь объективность мира, включенная во взаимное признание людей, в человеческое сосуществование, есть часть человеческой реальности, включающая «голос». Человечество как «третий субъект» отделено, следовательно, от каждого из людей и обеспечивает их единство. Получается замкнутый круг: существование единого человечества обеспечивает существование единого человечества. С точки зрения рационального мышления это бессмысленная тавтология, но, с точки зрения мифа тут нет противоречия и проблемы. Из множества индивидов, как из россыпи искр, возгорается единое пламя человеческой реальности. Теперь это высшая реальность в рамках секулярного восприятия. «Голос объективного мира» не может исходить от частных индивидуальных сознаний, не идет речи и о «сверхсознании». Остается беспроектный мифологический ход: «голос объективного мира» — это голос из коллективного бессознательного, это судьбоносная манифестация мировой воли, вполне в шопенгауэровском стиле. Это известное со времен Ницше Само, о котором немецкий философ говорит со всей страстью мифотворца, медиума, схватывающего некое положение дел и передающего его средствами поэтического языка.

Орудием и игрушкой являются чувство и ум: за ними лежит еще Само. Само ищет также глазами чувств, оно прислушивается также ушами духа. Само всегда

прислушивается и ищет: оно сравнивает, подчиняет, завоевывает, разрушает. Оно господствует и является также господином над Я. За твоими мыслями и чувствами, брат мой, стоит более могущественный повелитель, неведомый мудрец, — он называется Само. В твоём теле он живет; он и есть твоё тело [2, с. 318].

Можем ли мы прямо отождествить «голос объективного мира» с ницшевским Само? У нас нет оснований полагать, что мы этого сделать не можем. Фридрих Ницше возрождает архаический миф о родовом божестве, которое в ритуале всегда стояло за коллективным «мы» рода. Возрождает, но делает это так мастерски, что в новом «родовом божестве» отсутствуют и род, и божество, во всяком случае, в архаическом смысле этих реалий.

Итак, подводя итоги, следует указать на близость современного осмысления дара и попытки включить таким образом ритуал в онтологию секулярного мира, к начатому Ницше воссозданию архаики в культуре. Однако это воссоздание архаики само по себе порождает новые проблемы в культуре: новый архаический миф оказывается неустойчивой и постоянно меняющейся реальностью.

В коллекции Эрмитажа есть полотно кисти Пикассо «Дриада». Изображенная на этом полотне Дриада одновременно и надвигается вперед на зрителя, и падает назад. Таково перманентное ускользающее от определенности и устойчивости движение «неоархаического» мифа. Таково перманентное ускользающее движение французской философии и теории культуры, которые постоянно включают и не могут полностью включить ритуал Дара в современную секулярную онтологию. Эта ситуация порождается брешью в современной культуре, напоминающей белую скатерть, которая выкроена, чтобы прикрыть черную поверхность стола. Но черная поверхность больше белой скатерти, и прикрывая одну часть, белизна скатерти открывает на всеобщее обозрение другую часть черной глади стола. Эта брешь порождена самой сущностью секулярной культуры, которая выносит за скобки сакральное начало, чтобы потом попытаться воссоздать его внутри скобок. До сих пор противоречие остается неразрешимым, но именно оно делает секуляризм столь динамичным феноменом, феноменом, которому присуща перманентная подвижность и радикальная нестабильность основополагающих элементов культурно-антропологического существования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Левинас Э. Тотальность и бесконечное. — М., 2000.
2. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 2002.
3. Прилудцкий А. М. Семиотика социально-религиозных контекстов ритуала // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. — Т. 15, вып. 1.
4. Шахмадов С. Х. Легитимация верховного правителя в ведийском ритуале раджа-суя // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2006. — Т. 7, вып. 1.
5. Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности. — М., 2015.
6. Marion J. — L. Etant donne. Essai d'une phénoménologie de la donation. — Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

К ВОПРОСУ ОБ ИССЛЕДОВАНИИ ЗНАМЕННОГО РАСПЕВА В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД XX СТОЛЕТИЯ

В статье рассматриваются некоторые аспекты проблематики, связанной с изучением знаменного распева в отечественной литературе советского времени. Наличие значительного количества исследований, посвященных знаменному распеву в до-революционный и советский период, и усилия отдельных энтузиастов-медиевистов, регентов и певцов не способствовали утверждению в современной богослужебной практике знаменного пения. Отчасти это может быть обусловлено невоцерковленностью исследователей и их взглядами на цель и предназначение церковного пения в богослужении, отчасти — с неготовностью священнослужителей и мирян к такой форме пения в храме. В данной работе предпринимается попытка обозначить основные проблемы, связанные с восприятием известными регентами и исследователями знаменного распева и их отношением к его возрождению на клиросах православных храмов, что может способствовать практическим целям развития русского богослужебного пения.

Ключевые слова: знаменный распев, знаменное пение, древнерусская теория музыки, древнерусское певческое искусство, крюки, тонемы, русская музыкальная медиевистика.

Igumen Siluan (Tumanov)

To the problem of znamenny chant's studying in Soviet period of the XX-th Century

The article focuses on few aspects of znamenny chant's studies in the Soviet musicology. There are lots of researches devoted to this problem in the pre-revolutionary period as well as in the Soviet one, lots of worshippers of znamenny singing and great deal of famous regents among them nowadays but in spite of it this kind of church singing is unlikely considered as the main one. In this connection, the author concentrates on several questions in particular on a perception of znamenny chant, its revival in church's cliroses and others probably for the only purpose of furthering to development of Orthodox church's singing practice.

* Игумен Силуан (Туманов) — соискатель кафедры церковно-практических наук Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, клирик Санкт-Петербургской митрополии Русской Православной Церкви, siluan2011@gmail.com

Keywords: znamenny chant, znamenny singing, Old Russian music theory, Old Russian art of singing, kryuki, tonems, Russian musical medievalism, Church's Tradition, worship, liturgical singing, sacred music and composers.

В литературе, посвященной русской церковной музыке, в последнее время часто встречается отношение к знаменному распеву как уникальной системе подлинно церковного пения, отражающего русскую, в известном смысле слова аутентичную традицию.

Начиная с конца XIX в. и до наших дней написано немало работ, посвященных тем или иным проблемам изучения и исполнения знаменного распева, обзор которых сам по себе можно рассматривать как отдельную задачу.

При этом нельзя не заметить, что, давая хвалебные отзывы о знаменном распеве, практически все композиторы и регенты (вспомним А. Д. Кастальского, С. В. Смоленского, С. З. Трубачева, И. И. Гарднера и др.) создавали его многочисленные гармонизации, как будто выражая мысль о том, что в чистом, одnogолосном виде он не может быть возвращен на клиросы. Воздавая должное уникальной крюковой, невменной системе записи распевов и настаивая на ее изучении, композиторы постоянно предлагали собственные, глубоко личные, подчас весьма сложные, полифонически насыщенные интерпретации, записанные в традиционной пятилинейной итальянской нотации. В этом двусмысленном отношении наших современников и скрыто, по-видимому, некое противоречие, своего рода проблема в подходе к знаменному распеву.

С одной стороны, знаменное пение квалифицируется как величайшее музыкальное наследие допетровской Руси, повлиявшее, хотя и косвенно, посредством церковного пения, на развитие русской музыкальной культуры в целом.

С другой стороны, эти вполне справедливые и заслуженные похвалы имплицитно являются эпитафией данной форме храмового пения, оставляя знаменный распев для изучения медиэвистов и немногих церковных энтузиастов.

В этой небольшой заметке на примере высказываний разных людей, имеющих непосредственное отношение к церковному пению, мы попытаемся понять причины такого парадокса. При этом предлагаем взглянуть на проблему изнутри, познакомившись с мнением церковных людей, практиков пения. Это позволит понять место знаменного пения в современной жизни Церкви и оценить его перспективы в развитии российской музыкальной культуры.

Важно отметить, что начатое до революции 1917 г. изучение древних распевов, в первую очередь знаменного, не прекратилось и в советский период. Свидетельством тому может быть список литературы, посвященной этому вопросу, опубликованной в период с 1917 г. по 1999 г [8, с. 15–207]. Этот список косвенно отражает нелегкую судьбу Церкви в советский период и показывает значительный интерес к древнему церковному пению даже в тяжелые для Церкви годы.

К 1917 г. относятся три исследования по проблемам знаменного распева. Это работы В. В. Лебедева «Знаменный распев как основа пения Православной Церкви: Из уроков, читанных в Тамбовской духовной семинарии», М. А. Лисицина «К вопросу о демествениках, клирошанах и о первоначальном пении в Русской Церкви: (По поводу книги о. Металлова “Богослужбное пение в Рус-

ской Церкви в период домонгольский») и А. В. Никольского «Формы русского церковного пения. Разбор форм напевов на “Господи, воззвах”, и запевов перед стихирами знаменного роспева. Разбор форм догматиков знаменного роспева 1, 2, 3 и 4 гласов».

В 1918 г. выходят в свет лишь две публикации на тему церковного пения вообще, причем о знаменном пении говорится в них косвенно. Это «Простое искусство и его непростые задачи» А. Д. Кастальского и «Заметка о церковном пении и иконописи как видах церковного искусства в связи с учением Церкви» Ю. А. Олсуфьева.

Затем наступает перерыв вплоть до 1924 г., когда в публикации А. В. Преображенского «Культовая музыка в России» появляется косвенное упоминание о знаменном роспеве.

В 1926 г. выходят статья А. В. Преображенского «Греко-русские певчие параллели XII–XIII веков» и в 1927 г. — его же статья «Ранняя музыкальная азбука XVII в.». В том же 1927 г. опубликована статья А. Фанягина «“Проект Бортнянского” (К вопросу об его авторе). [История, атрибуция и анализ докладной записки Д. С. Бортнянского (?) о необходимости издания русских церковных напевов по древней крюковой системе]». В 1928 г. выходят «Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII века» Н. Ф. Финдейзена.

После этого статьи и очерки публикуются эпизодически, что, конечно, связано с положением Церкви в России и фактическим запретом на издание не только религиозной, но и религиозноведческой литературы.

1938 г.: «Очерки и материалы по истории русской музыкальной культуры» Т. Н. Ливановой.

1939 г.: первая работа М. В. Бражникова — очерк «Новые задачи исследования памятников древнерусской музыки».

1946 г.: «Многоголосие знаменных партитур» М. В. Бражникова и первая работа Н. Д. Успенского «Лады русского Севера».

1949 г.: работа М. В. Бражникова «Пути развития и задачи расшифровки знаменного распева XII–XVIII вв. Применение некоторых статистических методов к исследованию музыкальных явлений» объемом 104 с. и его же статья «Русские певческие рукописи и русская палеография».

В 1958 г. М. В. Бражников публикует статью «Неизвестные произведения певца и роспевщика XVI Федора Христианина».

В 1960 г. опубликован доклад Н. Д. Успенского «Византийское пение в Киевской Руси» объемом 12 с.

В 1962 г. — книга В. М. Беляева «Древнерусская музыкальная письменность» объемом 134 с. с нотными примерами.

Начиная с 1965 г. уже довольно активно выходят статьи и самостоятельные издания, названия которых свидетельствуют о серьезном изучении теории знаменного пения и его специфических особенностях». Помимо работ М. В. Бражникова и Н. Д. Успенского появляются небольшая статья Н. П. Парфентьева «Крюковые рукописи в собраниях Свердловской области» (1970), статья А. В. Конотопа «Супрасльский Ирмологийон» (1972), им же в 1974 г. защищена диссертация «Супрасльский Ирмологийон 1598–1601 гг. и теория

транспозиции знаменного распева (на материале певческих нотолинейных рукописей XVII в.)».

Особого упоминания заслуживает статья известной исследовательницы раннего партеса Н. А. Герасимовой-Персидской «Роль слова в знаменном распеве и партесном многоголосии» (1975), чуть ли не впервые за рассматриваемый период выводящая разговор о знаменном распеве за пределы классификации старинных кодексов, расшифровки древних рукописей и обсуждения тонкостей исполнения и нотации. На основании этой статьи и других работ автора можно предположить, что именно попытки усовершенствовать знаменный распев с помощью чуждых ему принципов привели к распаду одноголосной средневековой традиции. Иными словами, встреча двух музыкальных эпох естественным образом повлияла на угасание знаменного пения.

В этот ряд можно поставить и диссертацию Е. Л. Бурилиной «Взаимодействие слова и напева в древнерусской монодии XVI–XVII вв. (На материале певческой рукописной книги “Обиход”» (1984) и немногие другие работы, рассматривающие соотношение текста и мелодики церковных песнопений.

Уже простое сравнение количества публикаций по годам их издания показывает очевидное усиление интереса к проблеме русской средневековой музыки, и в частности знаменного богослужебного пения. С начала 70-х гг. наблюдается явное оживление в области исследований древнерусского богослужебного пения [см., напр. 3, с. 219]. Однако, как видно из сравнительного анализа заголовков статей и публикаций, исследователей преимущественно интересовали лишь технические особенности знаменного распева и крюкового нотного письма, связанные с анализом древних рукописей, что не удивительно, если принять во внимание жесткую советскую антирелигиозную цензуру.

Лишь с 1988 г. российские ученые-медиевисты стали рассматривать знаменный распев как часть богослужебной традиции, а не как отдельный от церковной практики объект исследований или вариант русского певческого фольклора, принадлежность которого к Церкви второстепенна.

Однако не только цензурой можно объяснить такой узкий подход к изучению знаменного распева. Причина этого, по мнению одного из исследователей знаменного распева В. И. Мартынова, заключалась в

абсолютном отрыве исследований древнерусского богослужебного пения от полноты церковной жизни. Богослужебное пение, являющееся неотъемлемой частью богослужения и жизни христианина, рассматривалось как самостоятельная музыкальная система. Естественно, что такой подход блокировал все пути к истинному пониманию предмета. Нецерковность светской медиевистики усугублялась тем, что среди церковных людей, непосредственно связанных с пением, то есть среди регентов и певчих, древнерусское певческое наследие практически не было известно и не вызывало никакого интереса [3, с. 220].

В качестве яркого примера можно упомянуть такой факт. В середине XX в. одним из самых авторитетных исследователей знаменного распева был уже упоминавшийся крупный советский медиевист Максим Викторович Бражников. Среди основных работ М. В. Бражникова — «Древнерусская теория

музыки» (1972) и «Лица и фиты знаменного распева», написанная в 1949 г., но изданная только в 1984 г.

В обеих книгах собран огромный материал, добытый упорной многолетней работой с церковнопевческими рукописями. В «Древнерусской теории музыки» подробнейшим образом анализируется содержание азбук, кокизников и фитников XV–XVIII вв., причем рассматриваются памятники не только знаменные, но и путевые и демественные [3, с. 217].

Однако из опубликованной недавно заведующим Синодальной библиотекой протоиереем Борисом Даниленко переписки крупнейших знатоков знаменного пения Ивана Алексеевича Гарднера с Николаем Дмитриевичем Успенским, очевидно, что М. В. Бражников был настолько несведущим в строе православного богослужения человеком (теснейшим образом связанным с объектом его многолетних исследований), что вместо термина «стихира по N (т. е. 50-м) псалме» упорно писал «стихира по И (т. е. 8-м) псалме», который на утрене никогда не поется, соответственно и стихиры после него быть не может. Судя по всему, именитый знаток знаменного распева не был знаком с элементарным порядком утрени и не желал разбираться в подобных богослужебных тонкостях, известных любому семинаристу [1, с. 280].

Нетрудно также заметить некий налет эзотеричности, элитарности, который свойствен отдельным популяризаторам знаменного распева. Иногда на основе неких высказываний создается ощущение, что введение знаменного распева как единственно правильной, святоотеческой формы пения разом решит все проблемы церковной жизни и сделает молящихся едва ли не святыми.

Трудно передать воодушевление, охватившее всех непосредственно участвующих в подготовке и исполнении знаменных служб, — писал один из поборников древней формы пения. — Казалось, еще немного и наступит долгожданный исторический момент, когда истина древнерусского богослужебного пения явит себя миру... [3, с. 221].

Однако эти настроения энтузиастов не поддерживались вкусами ни пасты, ни пастырей как в начале, так и в конце XX в.

Так, например, известный священнослужитель протоиерей Анатолий Правдолюбов в письме к Геннадию Николаевичу Нефедову делится своими мыслями о церковном пении.

Я с удовольствием прочитал недавно мнение Святейшего Патриарха (Пимена. — И. С.), высказанное им в одном интервью, что приемлются и Чесноков, и Львовский, и другие композиторы, несмотря на то, что музыка некоторых из них по характеру больше европейская, чем древнерусская. Так уж попустил Бог, что пришла к нам западная гармония, и мы с ней так сжились, что унисон обиходный как-то уж очень скудным кажется. Впрочем, это еще и потому может быть так кажется, что петь всем в унисон — крайне трудная вещь, что традиции живого исполнения утеряны, и получается не то, что было создано когда-то совершенно гениально, чтобы не сказать богодухновенно (Унисон мне нравился только в Успенском соборе Троице-Сергиевой Лавры. Больше нигде!) Мне немало при-

шлось по влечению своей души заниматься гармонизацией обихода, чего я может быть и не делал, если бы располагал всеми уже сделанными переложениями [6].

Вторят ему и другие священнослужители, выражая мнения спорные, но довольно красноречивые.

Недавно (2003 г. — *И. С.*) умер дирижер Иван Всеволодович Шпиллер — сын о. Всеволода. Перед его отпеванием в Николо-Кузнецком храме при большом стечении народа (одних отпевающих священников было около двадцати) протоиерей Валентин Асмус, в частности, сказал, что усопший не раз высказывал удивление, почему Моцарт до сих пор не канонизирован? И действительно, для такого вопроса могут быть основания, потому что всякая гениальная музыка создается, вероятно, самим Господом Богом, а благодать Божья нисходит не на всякого! Примерно так же думал о музыке сам отец Всеволод. В доказательство процитирую несколько строк из книги *И. В. Шпиллера «Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере»*: «Я принес папе оперу Верди “Симон Бокканегра” в записи спектакля “Ля Скала”, который я сам видел и очень полюбил, особенно последний акт. Его я папе и поставил. Сначала слушает, с трудом переключаясь от постоянно гнетущего и неотвязного (и смерть мамы, и почти что разгром прихода, и болезни, и такие тяжкие...). И вдруг озаряется, весь включается в поток льющейся Красоты, прямо зримо переносится из тяжелого, обыденного в другой мир. [...] “Послушайте, послушайте! Ведь молиться можно!”» [4, с. 67].

Надо ли уточнять, что общепризнанные церковные критерии святости зависят не от красоты написанной человеком музыки, а от его образа жизни, от его стремления быть с Богом. Это подтверждает и причисленное к лику святых множество новомучеников и исповедников Российских, слышавших в храме отнюдь не знаменный унисон. В количественном отношении это время дало Русской Церкви значительно более святых, пострадавших за Христа, чем вся эпоха повсеместного господства на Руси унисонного пения (IX–XVII вв.). Да и общее состояние богословской грамотности и нравственности жителей России до XVII в. было далеко от совершенства и качественно не особенно отличалось от предреволюционных лет.

Ни знаменный распев, ни западное многоголосие, ни шедевры мастеров «русского стиля» сами по себе еще никого не сделали святым и не приблизили к соблюдению Заповедей Божиих, что подтверждает и *В. И. Мартынов*:

К сожалению, дело восстановления древнерусской певческой системы не смогло избежать соблазнов и подводных рифов, таящихся в новой общественной ситуации. Оба певческих коллектива Издательского отдела, занимающиеся древнерусским богослужебным пением, были буквально закручены воронкой концертов, записей, зарубежных гастролей и различных презентаций. Естественно, что в подобной ситуации о регулярных службах в храме не могло быть уже и речи [3, с. 222].

Заметным явлением в церковнопевческой жизни конца начала 90-х гг. стали многочисленные фестивали, посвященные церковному пению. ...Эти фестивали... привлекали значительное количество церковных и светских хоров и поначалу воспринимались с громадным энтузиазмом. Снова начало казаться, что наступает исторический момент, когда современному сознанию открывается истина древнерусского богослужебного пения. Однако, как только проведение подобных

фестивалей превратилось в норму, стало очевидным, что за редким исключением эти мероприятия пропагандируют наиболее болезненные и уродливые певческие тенденции XIX в. [3, с. 223],

заглушая «только начавшие пробиваться ростки понимания древнерусской певческой системы» [3, с. 223].

Это еще раз подтверждает важное, на наш взгляд, мнение известного музыковеда В. И. Мартынова, о том, что понимание и возрождение истинного отношения к богослужебному пению возможно лишь при определенных экклезиологических предпосылках «восстановления самой идеи православной общины» [3, с. 223].

К сожалению, наряду со вполне взвешенными рассуждениями о сути и проблемах церковного пения, от поборников знаменного распева можно услышать утверждения не только о недопустимости в храме любого пения, кроме унисонного знаменного, но даже и о принципиальной невозможности использования итальянской пятилинейной нотации для записи знаменных мелодий [3, с. 217]. Излишне уточнять, что это утверждение опровергается самим фактом существования изданных в XIX–XX вв. по благословению Святейшего Синода певческих сборников, где устаревшей разновидностью современной нотации, т. н. квадратной, были записаны церковные песнопения знаменного распева, относящиеся ко всему богослужебному году.

Исчезновение богослужебной певческой системы из церковной практики прошло незамеченным, ибо, по мнению Мартынова, само церковное сознание перестало ощущать разницу между богослужебным пением и музыкой. И то, что звучит ныне в церкви, есть не богослужебное пение, но музыка, приспособленная к нуждам богослужения (Камиль Чалаев. Ключ к пониманию церковного книжничества) [7].

Известны также многочисленные современные расшифровки знаменных песнопений, давно вошедшие в репертуар церковных хоров, как в одногласном, так и в гармонизированном виде, употребляемые певцами именно в пятилинейной нотации.

Не удивительно, что рассуждения об особых «священных» интервалах и «священных» способах нотации вызывают остроумную критику у церковных музыкантов, относящихся к знаменному распеву с уважением, но без неуместной мистики и мифологии.

Известно, что в истории знаменного распева была два периода — «старого» и «нового» распевов. Так вот, история «нового», начавшаяся приблизительно в конце XV века, характерна именно тяготением к расчленению крюков-тоном на звуки! ...Факты вступают в противоречие с положениями тонемности, но идеально укладываются в концепцию обыкновенной примитивности крюковой записи, не имеющей ничего общего с аскетическими устремлениями (Лев Игошев. К вопросу о «тонемах») [7].

В свете многочисленных современных публикаций, посвященных уникальному, крайне важному месту знаменного распева в русском богослужебном пении невольно встает вопрос — почему произошло забвение этого распева?

Размышляя о возможных причинах этого, выдающийся регент и композитор архимандрит Матфей (Мормыль) говорил:

Как относиться к знаменному распеву, если от него появляются другие распевы? — Значит он уже не единственный; и отсюда открывается возможность другому распеву выйти на поверхность. Видимо, знаменный распев занимает свое подобающее место, по принципу соборности — первый среди равных. Вместе с тем правомерно ставить также и другие распевы — поскольку те обслуживают осмогласие и строятся на попевочной основе. Почему мы должны умалять достоинство других распевов? Лидерство знаменного распева упущено. Еще в XVII столетии все силы были направлены на его защиту. Государь Алексей Михайлович, оба Патриарха — Иоасаф и Иосиф, 14 дидаскалов во главе с Александром Мезенцем! И все остановилось. Так что же выходит? От кого это идет? Также, между прочим, спрашивали владыку митрополита Антония (Храповицкого) по поводу революции: отчего она произошла. Он ответил так: «Мы все делали для того, чтобы ее остановить, но все проходило сквозь руки — как воздух или вода». Подобная же история случилась и со знаменным распевом. Знаменный распев — это действительно драгоценное сокровище нашей церкви; он — патриарх церковных распевов. Но абсолютизировать его мы не имеем права. В нем есть нечто земное, отчего он и сошел с пьедестала [5, с. 90].

В настоящее время господствует сдержанно уважительное отношение к возвращению знаменного распева на клиросы храмов, которое довольно удачно, на наш взгляд, выразила регент хора Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Татьяна Королева:

Древнерусское певческое искусство во многом безмолвствует, потому что в живом виде знаменное пение сохранилось только у старообрядцев. Но старообрядчество настолько впитало идеологию обособления, что стало очень трудно отделить пение от того духа, который старообрядцы в него привносят. Проблема знаменного пения сейчас в том, что мы не знаем, как петь: как старообрядцы, мы петь не можем, а как пели «никониане», мы не знаем. Необходимо максимально хорошо освоить знаменную нотацию, научиться понимать, что в самом знаменном распеве наиболее подлинно, но возвращать его в богослужение нужно бережно. Категоричность установок некоторых регентов, поющих знаменным распевом, усиливает негативное впечатление [2].

ЛИТЕРАТУРА

1. Даниленко Борис, прот. Материалы к творческой биографии И. А. Гарднера (1898–1984). Синодальная библиотека Московского Патриархата. М.; Мюнхен, 2008.— 324 с.
2. Интервью с регентом хора Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Татьяной Королевой. — URL: <http://ikliros.com/blog/bogoslovie-stikhir> (дата обращения 11.06.2013).
3. Мартынов В. История богослужебного пения. — М., 1994.— 240 с.
4. Мастер русской гармонии. — М.: Изд., ПСГТУ, 2009.— 336 с.
5. Матфей (Мормыль), архимандрит. «На чужом основании никогда ничего не строил» // Московская регентско-певческая семинария. Сборник материалов 1998–1999. Сборник статей, воспоминаний, архивных документов. — М., 2000. — С. 66–91.

6. Письмо протоиерея Анатолия Сергеевича Правдолюбова к Геннадию Николаевичу Нефедову // Труды Московской регентско-певческой семинарии. 2000–2001. Наука. История. Образование. Практика музыкального оформления богослужения: Сборник статей, воспоминаний, архивных документов. — М., 2002.— 496 с., 33 с. нот.

7. Полемика вокруг книги Владимира Мартынова «Пение, игра и молитва в русской богослужебной системе» // Русская мысль. 18.03.99. — URL: <http://kliros.ru/stat/chalaev.html> (дата обращения 11.06.2013)/

8. Русское церковное пение XI–XX вв. Исследования, публикации 1917–1999. Библиографический указатель. — М.: Издательство Московского университета, 2001.— 207 с.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

УДК 130.2 (130.3)

К. А. Куксо*

ОТ «ГОЛОДНОЙ ДУШИ» К «ДУХОВНОЙ ЯСНОСТИ»: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОПЫТА БОЛЕЗНИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ

Статья посвящена процессу выделения экзистенциального измерения болезни в культуре высокого и позднего Средневековья. На материале теологических учений данного периода показывается, каким образом болезнь становится принципиальным и неизбывным параметром человеческого онтоса. Анализ взаимосвязей сформированных здесь трактовок телесных расстройств с фундаментальными понятиями христианской антропологии служит акцентированию этической продуктивности средневековой семиотики болезни.

Ключевые слова: экзистенциал болезни, страдание, аутопозис, фактичность недуга, онтологическое измерение ущербности.

К. А. Куксо

From «Hungry Soul» to «Spiritual Clearness»: Existent-theological Aspects of Illness's Experience in Medieval Culture

The article discusses the process of forming of illness's existential in the High and Late Middle Ages. It is shown with material of the theological doctrines of this period how illness becomes the basic and inescapable characteristic of human being. Analysis of interrelations of somatic diseases' treatments developed here and the fundamental concepts of Christian anthropology is intended for emphasis of ethical efficiency of illness's medieval semiotics.

Keywords: existensial of illness, suffering, autopoiesis, empirics of disease, ontological parameter of lameness.

Для современного самосознания болезнь вне медицинской экспертизы предстает явлением со стертым содержанием. Это предельно парадоксальная

* Ксения Александровна Куксо — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории дизайна и медиакоммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна; korsbai@mail.ru

ситуация, когда антропологически неизбежный феномен застревает в своей фактической данности, лишаясь не только убедительности, но и «места» в феноменальном опыте. При первых признаках проявления существо болезни сразу передоверяется нашей повседневной медицинской религии: врач не только диагностирует недомогания и предписывает пути их преодоления, но, в первую очередь, производит постановку связанного с ними режима сознания. Так в сферу медицинской компетенции входит отслеживание и, что существенней, фиксация истории болезни. В полномочиях медика также прогнозирование ее будущего исхода. И, конечно, здесь же тщательно оттачивается вся детализированная выразительность болезней: «болезни хронические», «с неясным генезом», «аутоиммунные заболевания», «ремиссия болезни» и т. п. Все это удостоверяет, что очевидности болезни всецело определяются профессионалами от медицины. Как следствие — состояние болезни не дублируется рефлексивным замедлением в опыте ее носителей. Сама возможность рефлексивной паузы, вырывающей явление из сплошного потока непроблематичной эмпирии и очерчивающей его контур, благодаря чему феномен обретает плотность, предстает во всей своей оригинальности и полноте, в отношении нemoщей профанируется культурой.

Данная ситуация оборачивается выпадением из антропологической конституции одного из фундаментальных феноменов, связанных с человеческой конечностью, временностью, пластичностью. В этом плане картезианский кошмар приобретает чрезвычайные обороты: гипотеза Декарта о злобном бoге-обманщике, намеренно подменяющем феноменальные ряды нашего опыта, становится попросту неуместной, поскольку сам вопрос об адекватности дублирования событий физического ряда деятельностью cogito уже не может быть поставлен. При протекании болезни событие cogito заведомо приостановлено — оно полностью объективируется в лабораторных дешифровках, аппаратных наблюдениях и априорных допущениях профессиональной диагностики. Все это привносит ряд скрытых, но экзистенциально необратимых содержаний.

Во-первых, обозначается сакрализация специалистов от медицины: совершенным существом (в трактовке Картезия), обеспечивающим взаимосвязь между соматическими явлениями и когитальной активностью, оказывается конкретный медик с воплощенными в его интеллекте достижениями научной медицины. Вопрос ответственности при этом решается автоматически — безальтернативность субъекта достоверности разрешается в рефлекс доверия пациента. Автоматизм ответственности и рефлекс доверия — эти невозможные в метафизическом плане реалии, тем не менее, беспроблемно реализуются. Если ситуацию формализовать, то здесь можно фиксировать гетерономию воли. Остается только гадать о ее субъекте, которого, заметим, может и не оказаться вовсе: за ней может не быть ни целеполагающего коллектива, ни дискурса идеологии, ни просвещенного в позитивистском смысле сознания — только слепой эффект определенной конфигурации социального поля. Тем неотложней становится сюжет тела и власти, мотивов и специфики отчуждения человеческой субъективности от уровня тела.

Во-вторых, налицо утрата ближайшей окрестности нашего опыта: существование с дальними прицелами (современный пафос технологического

оптимизма, когнитивистских улучшений человеческой природы, навязчивость экспериментов трансгуманистов), но с тотальным выпадением из ближайшего. При этом вслед за исчезновением проживания большой плотности уходят на периферию существенные регионы опыта. Ситуация разыгрывается по принципу возвратного эффекта. Современный порядок культуры исключает *cogito* больных, замещая его грандиозным медико-технологическим комплексом. И данная субституция является антропологически трансформативной. Она вымывает из грунта человеческого устройства болезнь как эмоционально-волевой феномен, в котором исполняются временность, реально проживаемая пространственная разметка опыта, а в пределе — и экзистенциальный выход к целому реальности.

Дело здесь в том, что сама ситуация болезни онтологична по преимуществу: в ней разрешается безосновность, «не-алиби в бытии» человеческой экзистенции. Способ бытия больным (состояние недомогания здесь не подразумеваются) по определению предполагает отсечение всех дефективных, устроенных по принципу рассеяния в мире модусов присутствия и активное исхождение в реальность. Иными словами, болезнь является катализатором действительной причастности к ней. Отсюда — интенсивность проживания времени: проживание структурной для него миговости вне ухода в его трансцендентально-формализующие, отсрочивающие или утилитаристко-предметные данности. Здесь же возникает и буквальная осязательность пространства: проживание его разметки далекого-близкого на уровне кинестетических и гаптических возможностей увечного тела. Но главным образом строй экзистенции больного как бытия без подпорки несет в себе потенциал выхода в *Weltlauf* как в необходимость самого бытия.

Материалы культурной истории демонстрируют, что в совокупности ментальных установок и повседневных практик высокого и позднего Средневековья болезнь получила размерность экзистенциальной структуры. Именно в рамках обозначенного периода был разомкнут экзистенциальный ресурс болезни — болезнь начинает особым образом маркироваться в порядке человеческого существования, превышая свой физиолого-патологический срез, утрачивая все возможные вариации смысла случайного происшествия, и четко прорисовывается в пространстве существования как неизбежная размерность человеческого онтоса. Открытию безаналоговости и экзистенциальной исполненности опыта болезни европейская цивилизация обязана средневековой эпохе.

Итак, европейское Средневековье в смысловой и аффективной акцентуации болезни сделало последнюю измерением не только неустрашимым из человеческого существования, но и катализирующем его радикальные трансформации, аутопоэтические перекройки. И в этом, конечно, христианская фатализация страдания сыграла основную роль [см.: 8]. Определенность человеческой историчности рубежами первородного греха и спасения предопределила вхождение болезни в план эпохальной онтологии и возвела ее в ранг фундирующего мышление понятия. Несмотря на вариативность трактовок болезни в средневековой западноевропейской теологии, недуг здесь предстанет фактом, требующим личной обращенности и удостоверяющим о разомкну-

тости, несплошности человеческой природы — возможности ее радикальной перестройки. В качестве первоначального приближения к своеобразию данной определенности кратко обозначим отсутствие даже условий ее возможности в рамках античной классической рациональности.

В классической античности распространилось предельно индивидуализирующее понимание немощей. Предопределившая его связка между физическим неблагополучием и образом жизни обязывала к конкретизации этиологий. Аналогичное отношение управляло и терапией. В гиппократовской медицине универсальные методики должны были поверяться особенностью отдельного случая болезни. Но, несмотря на жесткую связь осмысления патологии с особенностями индивидуальной конституции и жизни, болезнь не выступала здесь экзистенциальным катализатором.

В греческой профессиональной медицине различные трактовки болезни исходили из понятия патологии как нарушения космического равновесия. Так, больное тело воплощало в себе миниатюру космической коррупции — неправильной сборки элементарных сил мира. На уровне повседневного опыта оно зывало к образу жизни, попадающему в общий космический ритм. На уровне врачевания — к исправлению неравновесных сочетаний мировых стихий в масштабе болящего тела. Для усвоения данной идентификации патологического состояния достаточно вспомнить, как позиционирует свое искусство участник нашумевшего на всю историю философии симпозиона врач Эриксимах:

...и в самом теле угождать началу хорошему и здоровому — в чем и состоит врачебное искусство — прекрасно и необходимо, а началу плохому и больному — позорно, безобразно, и нужно, наоборот противодействовать, если ты хочешь быть настоящим врачом. ...Самые же враждебные начала — это начала совершенно противоположные: холодное и горячее, горькое и сладкое, влажное и сухое... Благодаря своему умению внушать этим враждебным началам любовь и согласие наш предок Асклепий... положил начало нашему искусству [12, с. 95].

Иллюстративно в этом отношении и отмеченное Платоном в рамках теории потоков, мировых первостихий, вращающихся в смертном теле и согласуемых гиперураническим первородством разумной души, балансирование больного на территориях взбешенности живого космоса. Ослабление координирующей способности души, согласно Платону, приводит к самопроизвольному буйству безмерных потоков, разрывающему изнутри конечное тело. Когда доминантное круговращение души не в силах властвовать и править, когда

они (движения элементарных частиц смертного тела. — К. К.) пошли вкривь да вкось, всемерно нарушая круговое движение... По причине... этих состояний душа... вступив в смертное тело, поначалу лишается ума... когда каждый из кругов направляет свой бег согласно природным очертаниям ... носитель их окончательно становится разумным существом. Если же к этому добавится правильное воспитание, он будет цел, невредим и здоров, избегнув наихудшего из недугов; а если он проявит нерадивость, то, идя по своей жизненной стезе, он будет хромать и сойдет обратно в Аид несовершенным и неразумным [13, с. 446–447].

Рассогласованность вращений элементарных частиц тела обнаруживает себя нездоровьем.

Здесь совершенно корректны пассажи Шпенглера о соматичности в греческой транскрипции нижних «этажей» души [см.: 16, с. 484–490]: животная и вегетативная части души телесны, они лишены бесконечной открытости — в них нет никакой дали. И равно поэтому им просто «некуда» экзистировать. Свидетельство невозможности чистого экзистирования в ситуации болезни косвенным образом присутствует и у Аристотеля. Так, в трактате «О душе» Аристотель заключает о необходимости двойной оптики при определении природы даже душевных состояний (негодования, страха, сострадания, отваги и т. п.). К исследованию реальности последних необходимо должно быть подключено сугубо натуралистическое рассмотрение, трактующее душевные волнения как изменения, «движения» в теле или в его части. Так в рассуждении о природе гнева позиция диалектика, утверждающего самодостаточность феноменологического описания аффекта, дополняется взглядом натурализующего естествоиспытателя: «...диалектик определил бы гнев как стремление отомстить за оскорбление... рассуждающий же о природе — как кипение крови или жара около сердца» [3, с. 374].

И потому ясно, что если даже душевные события вызывают к физиологической аналитике, которая, в свою очередь, проводится посредством замеров на уровне отдельного тела альянсов космических первоэлементов, то состоявшаяся в античном классическом контексте индивидуализация болезни не приведет к сколь-нибудь масштабному экзистенциальному предпрятию. Подобно тому, как всякое движение в порядке тел должно быть «скорректировано» восстановлением космического равновесия, тело, охваченное болезнью, необходимым образом вызывает к состоянию, согласному с космическим порядком. Комментируя существенное для аристотелевской физики понятие «естественных мест», об этом хорошо пишет Коире:

Все это восстановление порядка и является как раз тем, что мы назвали движением «по природе». Нарушить равновесие — вновь восстановить порядок; совершенно ясно, что порядок составляет прочное и длительное состояние, которое само по себе стремится пребывать вечно [7, с. 134].

Именно поэтому классика греческого медицинского мышления утверждает «надстроечность» медицины по отношению к природе. Этим же пред-установлен и существенный для гиппократиков императив заботы о больном как сохранения природы. Персонализированное отношение к недугу и его носителю тонет в космофилии.

Христианская духовность, а именно догмат о Воплощении и событие крестной смерти, разомкнут измерение одухотворенности факта:

Тезис о творении «из ничто» означает, что наш мир не имеет в своем основании эйдетического плана. ...Соответственно, меняется и задача «теоретика»: дело теперь идет не столько о том, чтобы обнаружить сущность, сообразно с которой Бог творил мир, сколько о том, чтобы гипотетически синтезировать феноменальные ряды. ...Мы видим, как открывается «фактичность факта». Христианство придает невиданную ценность опыту свидетельства (событие свидетельства возво-

дится в эпистемологический абсолют): перед нами событие немислимое (смерть Бога) — и притом очевидное. Для греков это — нонсенс: немислимое постольку и невидно, оно — скотома. ...Присматриваясь к дальним аватарам этого онто-теологического прорыва, скажем: именно здесь исток декларируемого «эмпиризма» новых наук. Факт — это не просто важно, факт — это главное. Но если факт так важен, то важна и дающая его непосредственность опыта: интуиция — любимое слово и номиналистов, и мистиков. ...Но это доверие к непосредственности опыта ни в коей мере не есть что-то спонтанное и «природно-присущее» познанию — доверие это веками обрабатывалось на апостольском тренажере [4].

Отсюда — обусловленность догматом Боговоплощения новоевропейской науки, отыскивающей математические связи уже на этом свете [6, с. 420–428]. И полное прерывание платонизма, в границах которого занятие физикой являлось лишь «правдоподобным», а астрономам было парадоксально предписано как можно меньше вовлекаться в наблюдения и пристально заниматься интеллигибельными соотношениями [11, с. 313–314]. Собственно в этих духовных ревизиях и обнаружится сверхценность фактичности, которая, будучи закрытой от эйдетических редуций, впредь сможет вызывать личное экзистенциальное усилие.

Данные культурные установки открывают измерение болезни как экзистенциально емкую ситуацию, наделая ее смыслами индивидуального переживания, фундаментального выбора и времени метаноии. Совокупность закрепленных за недугом параметров уникальности, одухотворенности и личной адресованности болящему переведет недуг в разряд феноменов, побуждающих к созданию духовной монады. В рамках христианской антропологии вырабатывается разветвленная сеть понятий о необходимости и принципиальности болезни в человеческом опыте, а средневековая дидактическая литература содержит примеры отношения к телесным расстройством как к благодетельному состоянию. Здесь болезнь ставится прежде всего в связку с грехом и спасением, выступает прямым выражением Божественной воли и свидетельствует об особой готовности экзистенции к чуду.

Так, у Оригена помимо медицинской фактологии (свидетельств о распространности лихорадок, галенистской этиологии телесных немощей и врачевании путем «мучительного применения железа» и «болезненного отсечения членов») болезнь упоминается в качестве аллегории греха, а врачевание — душевного исцеления самим Творцом:

...врачи... подозревая в теле присутствие яда... думают, что для больного лучше подольше побыть в жару и слабости, но зато получить вернейшее выздоровление... Может быть, таким же образом поступает и Бог... Он попускает в своем долготерпении и, посредством внешних событий, извлекает (наружу) скрытое зло, чтобы таким образом очистить человека, нерадением собравшего (в себе) семена греха... Бог же управляет душами, имея в виду, что они предназначены не к каким-нибудь пятидесяти годам здешней жизни, но к бесконечному веку... и (после смерти) разумная душа не лишается врачевания, как и в этой жизни [9, с. 214–215].

Ориген культивирует и образ божественного врачевателя, развивая сравнение между исцелением телесных немощей и врачеванием души:

...если для выздоровления тела от... болезней... мы иногда считаем необходимым лечение при помощи более или менее сурового и жестокого средства... то тем более, должно думать и Бог, этот врач наш, желая истребить болезни наших душ... пользуется подобными же карательными средствами... [9, с. 173].

Данное аллегорическое сопоставление встречается и у Августина в трактате «О блаженной жизни»: Августин, распространяя физиологическую риторику на описание душевной реальности, вводит фигуру «тощих и голодных душ» и сравнивает определяющие их нехватку добродетелей, коснения в ничто и следующую отсюда постепенную смерть с многочисленными недугами, связанными с недостатком питания [1, с. 92–93].

Значительно позже данное сопоставление колоссально утяжелится: недостаток благодати уже непосредственно будет объявлен патогенным фактором. В одном из авторитетных средневековых медицинских трактатов, известном как «Физика» (Physica) и «Книга по сложной медицине» (Causae et curae) (1150–1160), Хильдегарда Бингенская обрежет только лишь образность сравнения болезни и греха: здоровье будет определено как естественное состояние, а грех — как болезнетворное начало. Отсюда — рекомендации Хильдегарды о постоянной заботе о духе, которые соседствуют с античным наследием простных диетологических предписаний [10, с. 89–93].

Болезнь может выразить суть греха — воплощать постепенную смерть. Но тоннель страданий несет в себе и возможность полной перемены «расслабленного» погруженностью только лишь в фактичность (как физического, так и феноменального ряда) сознания. Так, Франциск Ассизский, отмечая одновременность опыта телесного выздоровления и трансформации сознания болящего «от жалкой жизни к жизни блаженной», опознает болезнь как инструмент преодоления греховности и опишет буквальные воздействия «Небесного Врача» Христа и Девы Марии: «...телесные недуги посылаются... Господом ради спасения души» [15, с. 101]; «...он, по Божьему решению, смертельно заболел» [15, с. 192].

Аналогичное понимание фиксирует и биограф Людовика Святого Ж. де Жуанвиль. В речах Людовика с Жуанвилем король сопоставляет проказу и смертный грех, заключая о несравненно меньшей в онтологическом плане деструктивности лепры, нежели смертельной болезни души: «Нет более отвратительной проказы, чем смертный грех: душа тогда подобна дьяволу и посему нет проказы ужасней» [5, с. 14]; «Из любви к Господу и ко мне скорее принимайте проказу и всякие недуги, чем допускайте смертный грех» [5, с. 14].

Эта линия не только смирения, но и полного приятия болезни станет чрезвычайно существенна в одном из направлений христианской мистики: для Терезы Авильской и Франциска Сальского состояние телесных мук выступит знаком избранничества и предметом почитания. Фуко, проводя различие между платоническими и христианскими техниками себя, совершенно верно подмечает, что усилие осознания себя падшим для христианской духовности принципиально [14, с. 456]. В этом опыт болезненности служит как нельзя лучше. Но не следует упускать из вида, что разгром тела — это еще и знак приближения к жертве Христа, великий дар, по толкованию мистиков, духовной ясности и стяжения духовной формы.

Кроме того, включенность мираклей выступает клише средневековых свидетельств об исходе неизлечимых заболеваний — элемент излечения чудом постоянно присутствует в описаниях внезапного выздоровления. Августин приводит целый свод чудесных исцелений от рака груди, подагры, паралича, застаревшей мочекаменной болезни, тремора [2, с. 522–535]. Более этого, об оживлении умерших приложением раки святого Стефана он говорит как о регулярном факте [2, с. 530–535] и сетует на отсутствие надежного канала массового просвещения в чудотворной помощи:

...если бы я... захотел описать только те чудеса исцелений, которые через этого мученика, т. е. досточтимейшего Стефана, были совершены в Каламской и в нашей колонии, то потребовалось бы составить весьма много книг; да и не все такого рода чудеса могут быть собраны, но только лишь те, о коих составлены записки, предназначенные для публичного прочтения. ...Еще нет и двух лет, как начала существовать в Гиппоне упомянутая рака, и хотя о многих чудесах... записей не имеется... их число достигает семидесяти. В Каламе же, где и сама рака появилась раньше, и записи публикуются чаще, число их несравненно больше. ...Чудеса эти не так известны и не так запоминаются от частого чтения, чтобы не выпасть из памяти, подобно песчинкам прошлого [2, с. 531–533].

Предельные примеры чудесных исцелений представлены во францисканских притчах. Врачевателями здесь предстают самолично Дева Мария или Спаситель, и божественное вмешательство завершается полным выздоровлением: истощенный послушник обретает телесную бодрость, а тело прокаженного вновь полностью очищается [15, с. 100–103, 192–194]. Но оздоровление большой плоти синхронно излечению души (мотив гомогенности телесного очищения от болезни и душевного покаяния повторяется у Франциска). Через несколько дней выздоровевшие умирают — вечное здоровье приобретается ценой конечной жизни.

Все эти сюжеты теологии болезни показывают, что средневековая культура, задействуя различные смысловые тональности, удерживала болезнь как мужественное самоупражнение человека, его выход к заданным, но фактически не данным возможностям. В этом плане диагностика Ницше коллективного измерения христианства как тотального ressentimenta несостоятельна. В отношении болезни Средневековье, конечно, развивало идею ущербности как специфики человеческого онтоса, но такая определенность не выступала поводом для ярмарки тщеславия «сырых и убогих». Напротив, телесная воплощенность онтологического параметра ущербности мотивировала со стороны больного активный взлом фактичности своего бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Блаженный. О блаженной жизни // Августин Блаженный. Творения: в 4 т. — Т. 1: Об истинной религии. — СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. — С. 86–113.
2. Августин Блаженный. О граде Божиим // Августин Блаженный. Творения: в 4 т. — Т. 4: О граде Божиим (Книги XIV–XXII). — СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000.

3. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: в 4 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — С. 369–448.
4. Грякалов Н. А. Христология науки. — URL: <http://philosophy.spbu.ru/library/11544/13834> (дата обращения 13.10.2015).
5. Жуанвиль Ж. де. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика. — СПб: Евразия, 2007.
6. Кожев А. Христианское происхождение науки // Кожев А. Атеизм и другие работы. — М.: Праксис, 2006. — С. 416–428.
7. Койре А. Галилей и Платон // Койре А. Очерки истории философской мысли. — М.: Прогресс, 1985. — С. 128–153.
8. Куксо К. А. Без боли. Очерк генезиса массовой анальгезии // Человек. — 2013. — № 6. — С. 81–95.
9. Ориген. О началах. — СПб.: Амфора, 2007.
10. Перну Р. Хильдегарда Бингенская. — М.: Изд-во Францисканцев, 2014.
11. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1994. — С. 79–420.
12. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — С. 81–134.
13. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1994. — С. 421–500.
14. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. — СПб.: Наука, 2007.
15. Цветочки Франциска Ассизского. — СПб.: Азбука-классика, 2007.
16. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — Т. 1: Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993.

*Н. В. Еремеева**

ПРОСВЕЩЕНИЕ И ПИЕТИЗМ: К ИСТОРИИ ТРАНСФОРМАЦИИ НРАВСТВЕННЫХ ТРЕБОВАНИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМА

В статье дается краткий обзор моральной проблематики периода лютеранской ортодоксии и пиетизма в контексте их соотношения с идеями Просвещения. Установление конфессиональных границ, ставшее насущной задачей для протестантских богословов после смерти Лютера, все же не привело к полной изоляции лютеранства и кальвинизма друг от друга, ярким свидетельством чего стало появление пиетизма. Последним, в свою очередь, был в значительной степени сформирован культурный контекст Просвещения.

Ключевые слова: протестантизм, лютеранская ортодоксия, кальвинизм, пиетизм.

N. V. Eremeeva

Enlightenment and Pietism: to matter of transforming of pietistic moral demands.

This paper contains the brief review of moral aspects of Lutheran orthodoxy and Pietism in correlation to ideas of Enlightenment. In spite of the confessional borders which had been separated Lutheranism from other Protestant movements after Luther's death, Lutheranism was not absolutely removed from contact with Calvinism. The mutual communications in the Protestant space had lead to appearance of Pietism that formed the cultural context of Enlightenment to a considerable extent.

Keywords: Protestantism, Lutheran orthodoxy, Calvinism, Pietism.

Уже при жизни Лютера наметились разногласия в стане его последователей. После его смерти противоречия значительно усилились, что привело к необходимости формализации учения и установления конфессиональных границ. При этом лютеранство и кальвинизм все же не оставались изолированными друг от друга и в совместном развитии привели к появлению пиетизма, который, в свою очередь, в значительной степени сформировал культурный контекст

* Наталья Владимировна Еремеева — учитель истории и обществознания Гатчинской гимназии им. К. Д. Ушинского; luthersociety.spb@yandex.ru

Просвещения. Это особенно справедливо для Германии и позволяет понять некоторые основания немецкой классической философии.

Начавшаяся в XVII в. эпоха лютеранской ортодоксии характеризовалась последовательной систематизацией наследия первых лет Реформации, которое таким образом приобрело статус традиции. Разграничение теологии и философии, постулируемое еще оккамистами и резко очерченное Лютером, в период ортодоксии формально сохранялось, но фактически новый вариант философии Аристотеля стал канвой для целостного изложения теологии [6, с. 251–253]. Теология вновь стала представлять в виде некоторой упорядоченной области знаний, использующей научные методы XVII в. Попытки такого всестороннего охвата всех сфер богословия связаны, прежде всего, с именем Иоганна Герхарда (ум. 1637), но были также и другие великие богословы-систематизаторы периода ортодоксии. Основные произведения периода ранней ортодоксии еще не испытывали на себе влияния пиетизма, как это было впоследствии, но уже в этот период у некоторых богословов, например Иоганна Арндта (ум. 1621) [3], появляются спиритуалистические идеи. Однако общая тенденция ранней ортодоксии — отрицание спиритуализма и определение понятий вероучения. В это время зафиксировано учение о Писании как о *norma normans* любой теологии, следовательно, понимание Писания должно опираться на принципы буквального толкования и «истолкования самого себя», т. е. толкования более сложных мест с помощью более ясных. В поздней ортодоксии появляется учение о двойном смысле, т. е. о литеральном и мистическом содержании в одном и том же тексте, однако в этом также уже просматривается влияние пиетизма. Формируется учение о *lex naturae* — совести как врожденном знании Бога.

Обвинения совести, как полагают богословы периода ранней ортодоксии Леонард Хуттер (ум. 1616) и Иоганн Герхард, подразумевают знания о том, кто наказывает, а естественная способность различать добро и зло — о том, кто установил этот закон [6, с. 258–260]. Было отвергнуто учение о предопределении ко злу. Лютеранское учение о предопределении заключается в том, что Бог — причина спасения всех людей [6, с. 267]. Что касается вопроса о свободе воли, то Иоганн Герхард, например, расширяет сферу обсуждения данной проблемы, описывая различное состояние воли в разные периоды истории спасения человечества. Воля до грехопадения могла быть названа истинно свободной в том смысле, что «слова «воля» и «свобода» могли рассматриваться как синонимы» или как содействующие друг другу способности [7, II, XI, 1]. После грехопадения, поскольку весь человек становится тотально испорченным, то же самое происходит и с возможностью выбирать добро — так, что свобода воли более не расположена к выбору блага, а направлена исключительно на зло, связана со злом или порабощена им. Но удержаться целиком в рамках учения Лютера о рабстве воли достаточно трудно даже для Герхарда. Хотя полностью отвергается любое представление о синергизме, это напрямую касается только состояния падшего человека до обращения. В то же время после «нового рождения» человек способен на «содействие благодати» [7, II, XI, 6], т. е. человек по своей воле может совершать определенные хорошие поступки под воздействием или принуждением благодати, чем способствует своей победе над грехом. Хотя здесь нет никакого упоминания о том, что человек

содействует своему спасению, но все же Лютер не учил ни о каком подобном содействии благодати по своей воле, по крайней мере, догматически, как это делает Герхард, труды которого и стилем, и размахом отчетливо напоминают «Суммы» великих отцов схоластики.

Период поздней ортодоксии отмечен двумя важными особенностями. Во-первых, развивается учение о «порядке спасения» как некоем стадийном процессе, тогда как в период ранней ортодоксии вехи на пути спасения, такие как призвание, просвещение, обновление и др., не предполагали последовательности во времени, а определяли различные стороны одного и того же события [6, с. 270]. Во-вторых, обнаруживается нарастающее внимание к личностному, субъективному религиозному переживанию. И первая, и вторая особенности связаны с зарождающимся пиетизмом, в котором обе идеи получают дальнейшее развитие. Вторая половина XVII в., период поздней лютеранской ортодоксии, уже отмечена расцветом не фундаментальной догматической, а духовно-назидательной религиозной литературы. Авторы, такие как уже упоминавшийся Иоганн Арндт и, до некоторой степени, Герхард, также еще раньше подчеркивали важность практической теологии. Один из основателей пиетизма Ф. Я. Шпенер (ум. 1705) превозносил Арндта наряду с Лютером, тогда как в период ортодоксии книгу Арндта «Об истинном христианстве» даже пришлось защищать от обвинений в спиритуализме [3]. Но специальные сочинения периода поздней ортодоксии, посвященные темам благочестия и религиозной эмоции, появились на севере Германии, в университете Ростка, который стал одним из очагов религиозного обновления. Принадлежали эти трактаты перу Теофила Гроссгебауэра (ум. 1661) и Генриха Мюллера (ум. 1675). По трудам последнего можно проследить основные тенденции богословия периода поздней ортодоксии [4]. Мюллер, придавая огромное значение «испытанию совести и сердца», проговаривает идею приоритета внутренних ритуалов перед внешней церковной жизнью. В то же самое время внутреннее суждение, олицетворяемое совестью, возносится на более высокую ступень значимости, чем суждение внешнее. Все же идея совести в качестве независимого морального суждения, как представляется, в контексте теологической традиции маловероятна. Богословы периода ортодоксального лютеранства еще не соотносили голос совести с голосом «я», тогда как авторы-пиетисты уже намеренно противоречили ортодоксии, а для новоевропейского Просвещения суждения совести, безусловно, стали символом свободы.

Для богослова-ортодокса у совести, обвиняющей или оправдывающей, есть внешний источник, от которого она всецело зависит, — источник божественный. Тем более Лютер говорит о совести как о «нашем сердце» [8, р. 51, 68 etc.] и о совести как о «сознании» [8, р. 60], подвергающемся активному действию со стороны Бога:

Таким образом, это является молнией Божьей, которой Он поражает сразу... и не позволяет никому быть правым... Это не *activa contritio*, или напускное покаяние, но *passiva contritio* [муки совести], искреннее сожаление сердца [скорбь], страдание и ощущение смерти [9, р. 478].

Также нравственное богословие периода поздней ортодоксии особое внимание уделяло эсхатологической тематике, однако акценты были расставлены таким образом, что смерть, ад и суд потеряли пространственно-временную фиксацию, а эсхатологический сценарий должен был разыгрываться в душе человека, маркируя истинность его христианской жизни. Смерть как осознание греха, суд совести и ад осуждения — не просто метафоры, они реально осознаются верующим на протяжении всей земной жизни [4]. Таким образом, к концу периода поздней ортодоксии в лютеранском нравственном богословии сформировался довольно мрачный образ христианина — субъекта, постоянно обвиняемого совестью и вынужденного всю жизнь вести с нею непрекращающийся мучительный диалог. Иными словами, случилось именно то, о чем предупреждал Лютер — теологи попали в диалектический капкан. Поскольку совесть — это тот голос, который несет человеку страдания или утешение, в зависимости от того, является ли она словом Закона или вестью Евангелия, то в различные моменты жизни она бывает и тем, и другим, и, как говорит Лютер, «давайте тоже учиться различать эти времена не только на словах, но и в своих чувствах, что труднее всего» [8, p. 137].

Действительно, согласно пониманию Лютера, необходимы как сокрушение и покаяние, так и милость, и более того, зачастую это должно быть объединено в целостном восприятии. Совесть выступает не только как судья или палач, но еще и как диалектик и теолог, наученный и тонкий, ведь

что может быть противоречивее, чем чувствовать страх и ужас перед гневом Божиим и в то же время уповать на Его милость и любовь? Первое — это ад, второе — небеса. Но все же в сердце эти две вещи должны быть соединены как можно ближе. Теоретически их можно соединить очень просто, но их соединение на практике — это наитруднейшее дело в мире [8, p. 137].

Лютеранское богословие формировалось не в идеальном замкнутом пространстве, следовательно, его развитие не было обусловлено только внутренними факторами. Постепенно шедшие прежде параллельным курсом протестантские церкви тоже стали оформлять свои конфессиональные границы, как это сделала и церковь лютеранская, но окончательно их связь утрачена не была. Ранний протестантизм представлял собой органическое единство лютеранства и кальвинизма [11], с естественным взаимным обогащением и влиянием друг на друга. В дальнейшем догматические различия становились все более значимыми, однако в области нравственного богословия строгость и последовательность реализации учения реформаторов стала привлекать искавших духовной чистоты лютеран. Поэтому среди факторов, приведших к появлению пиетизма, на одном из ведущих мест находится реформатская теология с ее влиянием на лютеранское нравственное богословие.

Жан Кальвин (1509–1564), родившийся во Франции, из-за своих религиозных взглядов вынужден был покинуть Родину. В Женеве он возглавил реформационное движение, став не только главой церкви, но и политическим лидером. Эта во многом личная заинтересованность духовного пастыря в институционализации не только церковной, но и светской власти «ради славы Божьей» очень скоро стала вероучительной концепцией реформаторов. Так,

Э. Трельч, определяя различия лютеранства и кальвинизма в конце XVII в., подчеркивает именно эту направленность кальвинизма на практическо-преобразовательную деятельность во всех областях этики, политики и общественного устройства как залог успеха и очевидно прогрессивный динамический фактор по сравнению с лютеранством [11].

Богословие Кальвина изложено в его основном сочинении «Наставления в христианской вере», и все его учение связано с пониманием Божьего провидения:

Сила, действие и движение творений определяются не прихотью последних, но управляются сокрытым планом Божиим, и ничто в мире не совершается, не будучи предопределено божественным попечением и произволением... поскольку порядок, причина, цель и необходимость происходящих событий чаще всего определяются божественным планом скрыто и недоступны человеческому разумению, постольку все, что совершается в мире несомненно по воле Божьей, предстает перед нами как случайное [1, т. I, с. 194 и далее].

Образ Божий, считает женевский реформатор, безусловно, запечатлен в душе, однако грехопадение полностью исказило этот образ и повлияло на все без исключения силы и способности души. Как разум в состоянии грехопадения не может составить истинное суждение, так и воля не в силах последовать за правильным суждением, и свобода остается только психологическим ощущением. Однако Бог не был бы благим, если бы не оставил людям, находящимся в таком плачевном состоянии, особенные знаки, в которых проявляется Его милость и любовь к роду человеческому и Его слава:

Для этого Бог не только посеял в душах людей семя религии, но явил Себя в них... Сущность Бога непостижима, ибо его величие недоступно нашим чувствам. Но знаки Божьей славы запечатлены во всех его творениях, причем столь ясно и отчетливо, что даже самые грубые и невежественные люди не могут оправдаться ссылкой на незнание [1, т. I, с. 47].

Учение о Божьей славе, цели и вершине всего устройства мира, должно определять не только онтологические воззрения христианина, но, согласно Кальвину, служить этическим ориентиром для праведной христианской жизни:

Вот откуда ужас и смятение праведников... Пребывая вдали от Бога, они чувствовали себя уверенно и ходили с высоко поднятой головой, но стоило Богу явить им свою славу, как они приходили в смятение и ужас, впадали в уныние, испытывали смертельный страх и едва не лишались чувств. И нам становится понятно, что людей трогает и потрясает собственное ничтожество лишь тогда, когда они сопоставляют его с величием Бога [1, т. I, с. 35].

Однако необходимо отдавать себе отчет, что не каждому суждено Богом стать наследником этой славы, так как провидением Божиим некоторые не вкусят жизни вечной:

Предопределением мы называем предвечный замысел Бога, в котором Он определил, как Он желает поступить с каждым человеком. Бог не создает всех

людей в одинаковом состоянии, но предназначает одних к вечной жизни, а других к вечному проклятию. В зависимости от цели, для которой создан человек, мы говорим, предназначен ли он к смерти или к жизни [1, т. III, с. 381].

Вопрос о том, насколько это справедливо и как примирить такой миропорядок с евангельскими словами о Божьей любви, свидетельствует, по мнению Кальвина, лишь о праздности разума или злонравии души, или, вполне возможно, о предопределении спрашивающего к гибели, поскольку праведная душа не стремится избежать Божьего суда.

Кальвин подчеркивает значимость именно двойного предопределения и с опорой на этот догмат выстраивает учение о христианской жизни. В ней, в свою очередь, значимым становится вопрос об уверенности христианина в своем избрании. Кальвин не осуждает стремление человека знать об этом, не считает это суетным желанием. Напротив, узрев знаки своего избрания, верующий уверяется в милости Христа, тем более, что самый надежный знак — принадлежность к христианской церкви:

Нашей уверенности в избранности очень способствует связь избранности с нашим призванием. О тех, кого Христос просветил своим знанием и ввел в лоно своей Церкви, сказано, что Он принял их под свою защиту и свое покровительство. Более того, о тех, кого Он принял, сказано, что Отец дал их Ему и поставил под его водительство, чтобы вести их к вечной жизни [1, т. III, с. 424].

В различных вариантах Кальвин повторяет эту истину — различая между церковью видимой и невидимой, он указывает на безусловную спасительность пребывания среди членов невидимой церкви, внешним выражением чего является пребывание в церкви видимой. Достаточно радикальная формулировка «вне церкви нет спасения» больше напоминает католический догмат о церкви, нежели учение Лютера, однако в этом вопросе Кальвин неумолим:

Следует также заметить, что вне лона Церкви нет надежды ни на прощение грехов, ни на спасение, отцовское благоволение Бога и особое наследие духовной жизни распространяются только на паству Божью; тем самым мы предупреждены: пагубно и смертельно отделяться или отвлекаться от Церкви... кто своевольно прекращает внешнее общение с Церковью, в которой проповедуется Слово Божье и совершаются Божьи таинства, тот не имеет оправдания [1, т. IV, с. 12].

Принимающий участие в жизни церкви человек может считаться призванным и, следовательно, избранным к спасению. При этом, хотя безупречное поведение членов церкви и ее проповедников не является абсолютным знаком спасения, поскольку, как утверждает Кальвин, существует много примеров временного отпадения праведных и лицемерного послушания тех, кто в конечном итоге окажется навечно осужденным, все же «мы... никоим образом не можем извинить наше проклятое нерадение. Бог не оставит его безнаказанным и уже карает со всею строгостью» [1, т. IV, с. 23].

В учении Кальвина можно даже найти портрет христианина, который предопределен к спасению. От такого ясного описания на простом и понятном каждому языке благочестивые протестанты, давно жующие черствый хлеб лютеранской ортодоксии, уже успели отвыкнуть:

Однако Господь решил дать нам знать, кого считать его детьми... мы должны признавать... всех тех людей, кто исповеданием веры, примером добродетельной жизни и участием в таинствах свидетельствует о приверженности тому же Богу и Христу, исповедует вместе с нами того же Бога и Христа, какого исповедуем мы [1, т. IV, с. 18].

Итак, видя главную цель своей жизни — служение возрастанию славы Божьей, будучи призванным к общению святых в невидимой церкви, о чем свидетельствует членство в церкви поместной, христианину остается только одно: устройство жизни согласно евангельской истине, чтобы приумножалась слава Божья. Этот деятельный аспект учения Кальвина, реализуемый в церквях его последователей, как нельзя лучше напомнил лютеранам о том, что «духовное царство начинается уже на земле. Уже здесь мы предвкушаем Царство Небесное; и в земной, смертной, преходящей жизни предвосхищаем бессмертное и нетленное блаженство» [1, т. IV, с. 467].

Следовательно, все силы христианина должны быть направлены на устройство аналогичного порядка на земле. Поскольку между божественным и тварным существует определенная *analogia entis* (здесь Кальвин наследует Фоме Аквинскому) [6, с. 221]: земная жизнь должна быть упорядочена по образцу божественной святости и соответствовать библейским предписаниям. Очевидно, что такая работа требовала от христианина строгого воздержания от грехов, усердного труда, верности слову и при этом отстраненности и суровости по отношению к себе и к миру. Поэтому, когда в поисках благочестия лютеранам был заново открыт Кальвин, они нашли в его учении почти готовый рецепт ежедневной мирской аскезы, способной заменить монашество эпохи схоластики, так яростно отвергнутое Лютером. Когда в поисках живого духовного опыта взамен бесконечных философско-религиозных построений лютеранам был осмыслен опыт реформатских общин, они поспешили применить его к своим общинам, которые, наставляемые образованными в университетах пасторами-ортодоксами, все больше разбирались в догматике и все меньше — в собственных грехах. Если прибавить к этому влияние мистицизма, в том числе и католической иезуитской мистики и некоторых пелагианских сект, таких как социнианство [6, с. 275], можно вкратце обрисовать основные черты нового, зарождающегося в лоне лютеранства духовного течения, получившего название пиетизм.

Практическая ориентированность, акцент на личностном переживании Бога и связанные с этим внимание к духовной свободе личности и рационализм, хотя последний отмечается не во всех направлениях пиетизма, — вот та плодородная почва, на которой произросли ростки нового мышления. Пиетизм, а не Реформацию, или, говоря словами Э. Трельча, новый, а не старый протестантизм с большей долей истины можно назвать предшественником Просвещения. Появление пиетизма связывают с именем Филиппа Якоба Шпенера (ум. 1705), который, оставаясь в рамках ортодоксального вероучения, предложил некоторые меры по исправлению духовного упадка, наступившего в лютеранской церкви. Шпенер написал книгу, название которой можно перевести как «Благие пожелания», где изложил свои взгляды на плачевное состояние современной церкви, выразил надежду на наступление лучших

времен и оформил в качестве программного заявления свои шесть правил для христианской жизни [5]. Нужно, по мнению Шпенера, обратиться к изучению Писания вместо философских построений и вернуться к реализации принципа всеобщего священства на практике, когда каждый член общины становился для другого духовником. Предъявлялись также требования к образу жизни христианина, схожие с теми, которые проповедовал Кальвин: умеренность, скромность, мирская аскеза. Кружки, где реализовались идеи Шпенера, собирались в основном в домах активных последователей и стали называться *collegia pietatis*. Уже у Шпенера, но с большей отчетливостью позже у пиетистов появилась тенденция резко отличать себя от остальной массы верующих, которых еще не коснулся дух нового благочестия, «невозрожденных», еще не испытавших внутреннего преобразования.

Но ключом к повсеместному распространению пиетизма стало появление преподавателей-пиетистов, которые собрались в университете города Галле. Пиетизм лег в основу университетской образовательной программы, а Кристиан Томазий (ум. 1728), профессор в Галле, выразил характерные черты пиетизма в философии, положив, таким образом, начало философии Нового времени [6, с. 293]. Идея познания мира, Бога и человека на основании личного опыта, правомочная у пиетистов только в случае рожденных свыше, в Новое время приобретает универсальный характер. Эмпирическое основание познания, таким образом, стало критерием его истинности, что привело к отрицанию в качестве авторитетного способа познания следование догмам и постулатам, даже библейским. С богословской точки зрения, новое рождение стало пониматься пиетистами как необходимый признак избрания ко спасению и условие, без которого невозможно подлинное понимание истины откровения. Несмотря на кажущееся различие между пиетизмом и Просвещением, понимание субъективного опыта как отправной точки и основания уверенности [6, с. 279] наглядно демонстрирует общность познавательной установки этих двух течений. Как следствие, в обоих направлениях особое значение придается личности, внутренним движениям души, индивидуальности и ее переживаниям. Противопоставление духа букве, на котором настаивали пиетисты, постепенно превратилось в противопоставление духа Лютера букве его учения, духа Библии — ее букве и, наконец, духа христианства — самому христианству [2]. Исследование христианской религиозности в отдельных верующих и в обществе постепенно становилось знанием христианства, а вместо «инициативы Бога» в отношении спасения как приоритет стал рассматриваться энтузиазм человека [10]. Немыслимая для ортодоксального лютеранства, а тем более для самого Лютера, идея о недостаточности крещения как средства благодати [5] легитимна для пиетистов на том основании, что внешний церковный ритуал не очищает человека, не испытавшего «новое рождение». Это внимание к опыту возрождения, требование к верующему точно отметить момент, когда оно случилось, прокладывает прямую дорогу к радикальному христианству энтузиастов, первыми из которых были сами пиетисты — экзальтированно религиозные, сочетающие ханжеский морализм с сектантским богословием и анархизмом. Даже личность Лютера подверглась переосмыслению — он перестал быть пророком, несущим весть о спасении

ради Христа и оправдании верой. Он стал личностью, чья деятельность была вызвана эмпирическими факторами, в частности, необходимостью избавить немцев от власти Рима. Лютер Нового времени стал человеком и личностью, перестав быть средством в Божьих руках.

Безусловно, для объяснения смены эпох недостаточно указать на один фактор, и наступление эпохи новоевропейского Просвещения само по себе не обусловлено появлением пиетизма. Однако обнаружение сходства в ключевой установке на эмпирическое мировосприятие сближает пиетизм и Просвещение и в то же время разделяет их с лютеранством эпохи Лютера и ортодоксии. Вместе с тем без Лютера не было бы и пиетизма, и, возможно, Просвещения — такова точка зрения самих мыслителей Нового времени, которые отмечают тот бесспорный факт, что все идеи, развитые новым мышлением, уже содержатся в учении Лютера с его «На том стою и не могу иначе», которое указывает и на *cogito* Декарта, и на моральный закон чистого разума Канта [10]. Исследователям остаются лишь вопросы относительно правомочности той или иной его интерпретации: в свете традиции позднего Средневековья с его внешними авторитетами, которые становятся внутренними убеждениями, или Просвещения, когда личное и индивидуалистическое начало стало полагаться в основание всеобщего внешнего закона.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере: в 4 т. / пер. с фр.: А. Д. Бакулова, Г. В. Вдовиной. — М.: РГГУ, 1997–1999.
2. Кириллов И. С. Образ Лютера в эпоху Просвещения // VERBUM. — 2013. — № 10. — С. 96–104. — URL: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/histor/Centre%20for%20Medieval%20Culture%20Studies/VERBUM10.doc>
3. Райхельт Ш. Лютеранство в русской культуре: Иоганн Арндт // VERBUM. — 2013. — № 15. — С. 222–231.
4. Серкова П. Свидетель, судья, палач: вопрос совести в немецкой духовно-назидательной литературе XVII в. // VERBUM. — 2013. — № 15. — С. 116–126.
5. Серкова П. А. Эсхатология и этика пиетизма: от позднего Средневековья к раннему Новому времени // VERBUM. — 2013. — № 10. — С. 105–114. — URL: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/histor/Centre%20for%20Medieval%20Culture%20Studies/VERBUM10.doc>
6. Хегглунд Б. Истрия теологии / пер. со шведск. В. Володина. — СПб.: Светоч, 2001.
7. Gerhardi I. Loci Theologi. / ed. E. Preuss. — Berlin: Schlawitz, 1864.
8. Luther M. Epistle to the Galatians / transl. by Theodore Graebner. Wittenberg Project. — Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1949. — URL: <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/luther/gal/web/gal-inx.html>
9. Lutherus M. Articuli Smalcaldici // Concordia Triglotta. Libri symbolici Ecclesiae Lutheranae. — St. Louis, Mo: Concordia Publishing House, 1921.
10. Pauch W. The nature of Protestantism // Church History. — Vol. 6 — Chicago, 1937. — P. 3–23
11. Troeltsch E. Protestantism and Progress. — London: Williams & Norgate, 1912.

*А. И. Симонов**

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ ИКОНЫ: СО-ПРИСУТСТВИЕ ВИДИМОГО И НЕВИДИМОГО

Статья посвящена характеристике феноменологического восприятия иконы в его сопряженности с теологической проблематикой иконного образа. Данная тематика раскрывается через нахождение общего между диалектикой Первообраза и образа, представленной у Иоанна Дамаскина, и диалектического взаимопроникновения видимого и невидимого, что имеет связь с феноменологией визуального восприятия (Ж.-Л. Марьон), где пространство иконы предстает как «перекрестье взглядов». Раскрытие указанной связи дополняется обращением к феномену лика иконы как непосредственного присутствия невидимого в мире. При этом используется тематика лица Э. Левинаса, в которой лик предстает как явленность Другого, «Иного, чем Я». Кроме того, делается акцент на практике духовной «очистки» взора, устремленного к иконе как феноменологически «чистому» объекту восприятия.

Ключевые слова: феноменология, икона, видимое, невидимое, лик, лицо, Другой, иное, молитва.

A. I. Simonov

Phenomenological perception of icon: co-presence of visible and invisible

The article is devoted to the characteristics of phenomenological perception of icon connected with theological problems of iconic image. The theme is revealed through discovering of something total between the dialectics of the prototype and type presented by I. Damaskin, and dialectical interpenetration of visible and invisible. It has the connection with the phenomenology of visual perception (J.-L. Marion), where the space of icon is presented as “crossing of views”. The revelation of this connection is supplemented by appealing to the phenomenon of icon image as direct presence of invisible in the world. Thus, the theme of the image worked out by E. Levinas is used, in which image is presented as the phenomenon of another, “other, than me”. Besides, it is stressed the practice of spiritual “clearing” of glance directed at the icon as phenomenologically clear object of perception.

Keywords: phenomenology, icon, visible, invisible, image, person, Another, prayer.

* Александр Игоревич Симонов — аспирант Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина; simonoff-alex@rambler.ru

Феноменология, как известно, есть «чистая наука», стремящаяся предельно точно описать феномены мира реального, вещественного. Но насколько возможно включение в этот дискурс вопросов метафизических, не полностью исключаемых Э. Гуссерлем из своего феноменологического проекта? Иными словами, можно ли с точки зрения феноменологии рассуждать о том, как чисто «отразить» феномены сферы божественного, идеального? Без сомнения, эту работу отражения выполняет икона с ее специфическим утверждением диалектики Первообраза и образа, раскрывающейся через феномен лика, особую организацию пространства и времени, света и цвета. Икона своими средствами являет воплощение феноменологической редукции, освобождающей человеческое сознание от наивного, натуралистического взгляда на мир трансцендентного. Логика дальнейших рассуждений будет строиться на основе совмещения, со-рассмотрения феноменологического и теологического подходов к иконе.

Феноменология иконы — это, скорее, факт феноменологичности ее восприятия. Ответ на вопрос, как можно воспринять визуальный объект, в своей сущности репрезентирующий, отражающий образно сам мир, кроется в том, что речь здесь будет идти об образе образа. Образ образа — это любое визуальное произведение искусства, в т. ч. и икона. За всяким образом всегда стоит определенная основа, жаждущая вырваться наружу, заявить о своем присутствии, существовании. Это жаждущее проявления есть невидимое, Первообраз.

Феноменологический путь восприятия иконы проходит через выявление отношения видимого и невидимого, через внимание к «инструменту» восприятия — глазу, взору и его «очистке» молитвой. В исследовании этой проблемы за теоретико-методологическую основу взяты подходы Ж.-Л. Марьона и Э. Левинаса как представителей феноменологической школы мысли, разрабатывающих соответственно проблематику визуального и тематику лица и философско-богословские наработки относительно иконы, образа, представленные в традиционном богословии (Иоанн Дамаскин) и в его осмыслении о. П. Флоренским. Линия сравнения феноменологического и богословского взглядов на идею образа позволяет глубже с философской точки зрения раскрыть феноменальность присутствия в нашем мире иконы как особой визуальной реальности.

Начнем с обращения к линии взаимопроникновения в иконе образа и Первообраза (Иоанн Дамаскин и традиционное богословие), или видимого и невидимого, пользуясь терминами феноменологии восприятия М. Мерло-Понти и Ж.-Л. Марьона.

Человек, встречающийся с феноменом иконы, сталкивается с парадоксом, изображением по сути неизобразимого. Ж.-Л. Марьон замечает, что икона «делает видимым то, что не следовало иметь возможным видеть, и то, что нельзя увидеть, не остолбенев» [4, с. 11–12]. Ему из глубины веков вторит Иоанн Дамаскин: «Ибо образ Его (т. е. Бога), говорит Писание, не видесте» [2, с. 349]. В этой парадоксальности положения иконы как окна в мир горнего и есть ее ценность, заключающаяся в отражении факта «вторжения» невидимого в область видимого. Невидимое в иконе, как кажется на первый взгляд, должно бы

остаться бесформенным, но оно обретает «визуальный остов» изображения людей и предметов. Невидимое, Первообраз образа, оказывается вполне реальным и заявляет о себе как о сущностной и необходимой основе. Как замечает Иоанн Дамаскин в своем «Первом слове против порицающих святыне иконы», «изображениями являются видимые вещи, телесно выражающие те предметы, которые невидимы и лишены формы, чтобы они хоть неявно были постигаемы умом» [2, с. 352].

Жан-Люк Марьон, проводя феноменологический анализ визуального, выявляет три случая проявления невидимого в видимом, один из которых — икона [4, с. 121]. Икона радикальным образом включает невидимое в видимое, которое им ниспровергается, оттесняется. Она имеет двойное присутствие: икона извлекает себя из объективности зрелища картины, простого предоставления своего содержания для созерцания, но в то же время элементы видимого остаются, невидимое через них присутствует, поэтому их связь нерасторжима, неуничтожима. Как пишет Иоанн Дамаскин, «всякое изображение делает ясным скрытые вещи и показывает их» [2, с. 394].

В понимании Марьона икона есть «перекрестье видимого и невидимого»; «перекрестье» взглядов стоящего перед иконой и взора вечности, исходящего от нее. Невидимое, Первообраз, играет здесь не просто роль «организатора» пространства; его роль фундаментальнее. Это раскрывается через взор: икона сама вглядывается в человека, когда тот ее созерцает. Невидимое, божественное, посредством элементов видимого — наличия иконы — становится способным, войдя в мир, реально, а не только лишь ментально, сосуществовать ему, визуально налаживать контакт с человеком.

Взгляд смотрит на того, кто в молитве поднимает свой взгляд к иконе: писанный взгляд невидимо обращает взгляд молящегося к невидимому и преобразует присущую ему видимость, включая его в обмен между двумя невидимыми взглядами — взглядом молящегося человека перед писаной иконой и невидимым взглядом, благосклонно охватывающим сквозь и посредством визуально написанной иконы взгляд молящегося [4, с. 46].

Марьон говорит о том, что видимое, образ, в иконе служит невидимому, Первообразу, что проявляется в перекрещивании взглядов молящегося и Иисуса, которое происходит в рамках видимого. Он пишет о взгляде: «...он зарождается в черной дыре (зрачке) <...> ее ирреальная пустота захватывает меня, как источник невидимого в самой сердцевине видимого» [4, с. 47].

При восприятии иконы происходит нечто обратное, чем при восприятии картины: не я смотрю, но взгляд, идущий от иконы, поддерживает мой взгляд и раскрывает передо мной законы мира трансцендентного. И поэтому, созерцая икону, не стоит ждать зрелища. Она есть путь, возводящий к невидимому, Первообразу; путь, который строится исходя из установки: «взойти сквозь видимую икону к оригиналу другого взгляда» [4, с. 129]. Икона может и не претендовать на то, чтобы быть увиденной, но она всегда указывает и позволяет видеть сквозь нее. В этом контексте интересно обратиться к определению молитвы Марьоном: «...молиться означает здесь позволить другому взгляду видеть меня» [4, с. 126].

Восприятие иконы не сводится полностью к визуальной, зрительной практике; содержание ее не исчерпывается объектом, передаваемым взгляду зрителя для того, чтобы он мог его увидеть. Икона предполагает поклонение, уводящее к Первообразу. На это указывает один из первых апологетов иконопочитания, богословски разрабатывающих теорию иконы, Иоанн Дамаскин:

Не порицай вещества, ибо оно не достойно презрения [2, с. 354].

Не поклоняюсь веществу, но поклоняюсь Творцу вещества, сделавшемуся веществом ради меня, соблаговолившему поселиться в веществе и через посредство вещества соделавшему мое спасение, и не перестану почитать вещество, через которое соделано мое спасение [2, с. 354].

О том же пишет и Ж.-Л. Марьон, когда, характеризуя икону как способную принять почитание, требовать «пристальности взгляда», называет ее хранилищем «сияния святости Святого» [4, с. 127–128]. И тут мы видим классический «увод» образа к Первообразу — икона заслуживает почитания в той мере, в какой она показывает другое, идеальное, Первообраз, к которому она не устает отсылать снова и снова.

Одну из главных ролей в отмеченной диалектике Первообраза и образа, взаимопроникновения видимого и невидимого играет феномен иконного лика. Лик изображаемого на иконе является ее смысловым и ценностно нагруженным центром, узлом сплетения энергий божественного и человеческого. Кроме того, о лике иконы можно говорить и с феноменологической точки зрения: о феноменологии лика в контексте воплощения в нем Божественного начала. В этом случае он, как и икона в целом, предстает предельным отражением феноменологической редукции — чистым отражением духовного начала, «нетварного света», сокрыто пребывающего в человеке и обретающего свое выражение в иконном лике. Возможность феноменологического восприятия, равно как и исключения лика из рамок мира объективного, предполагает практику духа созерцающего, озарение.

Посмотрим на иконный лик в его традиционном представлении, творчески разработанным в онтологически окрашенной эстетике о. П. Флоренского и через феноменологически раскрываемую тематику лица у Э. Левинаса. Основная линия соприкосновения их мысли — возможность онтологического взгляда на лик как на присутствие в тварном мире Софии Премудрости Божьей у Флоренского и лица Другого, отсылающего к радикально Иному, Бесконечному, у Левинаса.

Тематика лица в философском проекте Левинаса напрямую связана с этическим, с категорией Другого. Свою этическую философию Другого мыслитель не отказывается называть метафизикой, при этом осторожно обращаясь с категорией Бога — редко можно увидеть ее явно вплетенной в структуру его текста. Но при всем этом сам образ мысли, философский язык, окрашенный антиномичностью рассуждений и апофатичностью даваемых определений, наталкивает на определенное выстраивание «мостиков», направленных к теологической проблематике, о чем говорит своеобразный «увод» последних оснований, сущностных характеристик в область трансцендентного. В этом контексте интересно соотношение его понимания темы «лица» с тематикой

лика в иконе. Феноменологическая трактовка лица Левинасом при близком рассмотрении помогает раскрыть глубинные смыслы иконного лица.

Философия Левинаса — это философия Другого, с которым Я встречается «лицом-к-лицу» в рамках повседневности. Это заметно, когда мыслитель обращается к темам, казалось бы, обычным (дружба, любовь и т. п.), но в которых он находит возможность говорить о Другом с большой буквы языком метафизики, этических констант и максим. Исходя из этого можно сделать перенос характеристик Другого Левинаса, как приложимых к трансцендентному, на иконный лик.

Человек на ментальном, духовном уровне жаждет встречи с Другим — с тем, кто не похож на него, с существом высшего порядка. Но здесь нужно учитывать то, что Другой раскрывается в его отдаленности от мира. Трансцендентное не дает себя прямо; оно таится, когда хочет заявить о себе. Тому пример — иконный лик.

Что есть лик? По мысли Левинаса, лицо есть эпифания — богоявление — того, что может предстать перед Я как радикально внешнее, иноприродное, не вмещающееся в уже существующие рамки; иными словами, лицо — это проявление Другого. Явление лица — богоявление Другого — самостоятельно обладает ценностью, значимостью, независимо от мира и человека, его воспринимающих. Другой значим сам по себе. Сущность его присутствия в мире заключена в самом факте его вхождения. «...Феномен, как им является явление Другого — это также лик, или, иначе: богоявление лика — это посещение» [3, с. 315]. В факте этого вхождения заложена антиномия: с одной стороны, лик пленен пластически немой формой, с которой он постоянно борется, с другой — он подспудно сохраняет нечто живое, свою трансцендентность. «Его присутствие (лика) состоит в освобождении от формы вместе с тем выявляющей его» [3, с. 315]. Лик играет роль выхода за рамки имманентного, формы.

Кроме того, обращение к лицу Другого, выражаемое Левинасом, аналогично предстоянию перед ликом иконы. Я утрачивает свободное, суверенное совпадение с собой, внутреннее душевное равновесие индивидуального самопозиционирования, свою самоидентичность, при которой сознание победоносно возвращается к себе, занятое лишь собой. Перед Другим, как и перед ликом иконы, Я лишается этого покоя, утрачивает свое убежище.

Если для Левинаса лик связан с явлением Другого, который трансцендентен, находится вне нашего мира, то Флоренский раскрытие тематики лика начинает с обращения к характеристике лица человека. Лицо — это видимое, доступное для прямого восприятия, контакта в рамках объективного. Лицо — явленность реальности мира; синоним слова явление. Но лицо — «сырая» натура, материал для «обработки», при которой обнаруживается нечеткость границы объективного и субъективного, ирреального. Ее сокровенная сущность проявляется в лике, в нем находит свое отражение онтология. Как замечает Флоренский, «лик есть осуществленное в лице подобие Божие» [5, с. 26]. Здесь Флоренский говорит о традиционном для христианства различении образа и подобия Божьих в человеке. Если образ Божий есть нечто актуальное, всегда присутствующее, являющееся духовной основой каждого человека, онтологическим даром, то подобие Божие — это потенция, пространство для духовного

совершенства, возможный путь для воплощения образа Божия эмпирически в жизнь, что и проявляется в лице, приоткрывая в нем лик трансцендентного. Все внешнее оттеняется: лицо становится ликом.

Флоренский противопоставляет лик личине, маске. Лик здесь — это нечто живое, наполненное смыслом, не лишенное прямого богообщения. Маска же — обман, пустое внутри, как в плане физической вещественности, отсутствие обратной стороны у нее, так и в метафизическом — ложность богообщения, разложение древней сакральности маски как рода иконы. Возможный отказ от личины — это путь обращения к лику, путь духовного восхождения. «И воззревше нань, вси седящие в сонмищи, видеша лице его яко лице ангела» (Деян. 6: 15). Лик пребывает в особой атмосфере: он музыкален своей простотой и доброжелательностью, мягкими светящимися красками. Этим он не просто обуславливает восприятие себя, но пленит, притягивает.

Лик в трактовке как Левинаса, так и Флоренского, являет собой особую реальность, область присутствия трансцендентного, духовного, в рамках по-стороннего. Явление нетварного средствами вполне мирскими. Сцепленность невидимого с видимым в лике у мыслителей предстает, с одной стороны, отсылающей к более фундаментальному понятию Софии Премудрости Божьей, Первообраза и образа (о. П. Флоренский), с другой — подразумевающей тематизацию, постулирование, казалось бы, противоречивого утверждения присутствия в мире «Иного, чем Я» (Э. Левинас). Остановимся подробнее на этом.

Раскрывая тематику взаимоотношения видимого и невидимого, возможности выхода за рамки имманентного, Левинас использует понятия абстракции и наготы. Для мира конкретностей и оформленных вещей и явлений лик абстрактен и наг. Об этом говорит его лишенность собственного образа, не знающая украшений культуры строгость. «Нагота лика — лишение и мольба, адресованной мне прямоты» [3, с. 315]. В лике его униженность, нагота, соединяется с высотой духа. Это указывает на этическую значимость явления лика миру. Человек не может остаться глухим к его призыву, чувствует внутренне ответственность перед ним/за него. Присутствие Другого предупреждает об ответе; он нуждается в Я. «Единство Я — это тот факт, что никто не может ответить вместо меня <...> Я несет бесконечную ответственность перед Другим» [3, с. 90]. Антиномичное сплетение Я и Другого, где Другой пребывает в недостижимой выси, только противопоставляя, отделяя себя от Я. Лик входит в сферу нашего мира из абсолютно иноприродной для Я сферы. Он нечто сущностно внешнее по отношению к личности человека. Он оценивает ее, способен усомниться в легитимности ее свободы. Лик Другого ставит под сомнение сознание человека, Другой в нем не отражается, он ему иноприроден.

Лик абстрактен, он своим появлением в горизонтах мира не закрепляется. Благодаря своей абстрактности он не смешивается с вещами мира, отстраняется, воздерживается от них. Абстрактность его проистекает из другого места, куда и возвращается, не имея постоянной прописки в имманентном нам мире. Другой — это просто дыра в мире (Ж.-П. Сартр). Лик Другого исходит из абсолютно Отсутствующего. Эта связь не раскрывает абсолютно Отсутствующее, но, тем не менее, Оно обретает очертания в лике. Отношение между ликом и Отсутствующим лежит вне рамок раскрытия и сокрытия, оно предполагает

некий третий путь. И этот путь заключен в том, что потустороннее в лике предстает как след. Лик — это след абсолютного. Как пишет Левинас: «Лик сияет в следе Другого» [3, с. 321]. След — необычный знак. Он нарушает порядок мира, пребывая над его событием, являясь фактом присутствия иного, онтологически потустороннего нам. След вписывается в ткань мира, в наше пространство и время; это точка, в которой мир находит выход в вечность, где все соединяется в единый поток — всё во всём.

Э. Левинас раскрывает понятие лика через категории иного, следа, отсутствующего. Нечто похожее мы найдем и у Флоренского в его рассуждениях об отражении в лике иконы элементов, отзвуков горнего. По его мысли, лик двуедин: обращен своим взором к человеку и отстранен от него. В этом его трагичность — свидетельство о нетварном, которое сопряжено с неудовлетворенностью тварным. Он образно отражает положение человека в мире как обладателя вечного духа, ощущающего оторванность и постоянную тоску по утраченному единству. У Флоренского лик — это «символическая криптограмма» высшей духовности. В этом смысле он стоит на пределе, соединяя в себе линии горизонтали и вертикали. Схематично это выглядит так: единство внутреннего бытия созерцающего, молящегося, и бытия Иного, обращенного к нему, что отражается в лике как синергийном единстве двух планов бытия.

Лик, по мысли Флоренского, имеет прямой смысловой отсыл к платоновской идее, которая являет собой свидетельство интеллигибельного мира. Так и лик, духовная сущность, открытый для созерцания вечный смысл, отсылает к Первообразу, бессловесно возвещающая тайны мира невидимого.

Но, кроме того, диалектика Первообраза и образа, имеющая место в раскрытии тематики лика, напрямую соотносится с понятием Софии Премудрости Божьей. Лик, по мысли Флоренского, раскрывает эту категорию его философии, «Богозданный мир в его надмирной красоте» [5, с. 141]. София онтологически проявляет собой лик Бога в тварном мире, в то же время выполняя функцию посредника между реальностями божественного и мирского. Поэтому подлинная суть лика заключена в том, чтобы он был проявлением онтологической силы, выражающей тяготение субъекта к миру духа. В нем он находит отражение себя совершенного, что помогает ему духовно раскрыться, прорваться сквозь «пути» природы, сковывающие его творческое начало.

Обращение к тематике лица помогает глубже раскрыть антиномичное со-бытие видимого и невидимого. Феноменологический, сплетенный с теологическим, взгляд на иконный лик — отражение вечного стремления человека сущностно установить не утерянную совершенно, но сокрытую связь с трансцендентным. Лик — «чистый» коммутатор, соединяющий всех обратившихся к его созерцанию в единую коммуникационную сеть с Богом. Этот механизм нуждается в особой духовной практике.

При восприятии иконы важен внутренний, духовный посыл, направленность к Богу ума человека, стоящего перед ней, т. е. нужна молитва. Христианство требует от человеческого взгляда его «очистки», практики освобождения от страстей, включенности в мир визуальности посюстороннего. «Светильник для тела есть око. Если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло» (Мф.

6: 22–23). Красота в иконе иная, чем в картине или скульптуре, и познается с помощью чистоты «духовного взора» — молитвы.

Икона в этом случае может быть представлена как визуальное отражение мистических практик исихастов, соединяющих в себе глубину философско-теологических разработок с непосредственным их применением в практике молитвы. Исихастское «умное делание» феноменологически очищает взор человека перед иконой, заключая в скобки внешние ее атрибуты. Такая «работа» вынесения за скобки раскрывает суть иконы, которая заключена в отражении в ней «нетварного» божественного света.

Выражение «невыразимости» красоты Первообраза — свет; обладание им управляет шкалой духовного совершенства. Как отразить свет в иконе? Есть по крайней мере два подхода: отражение через цвет и через аллегория, иносказание и символ. Отражение через использование цвета раскрывается как простой эстетический код, уводящий на основе наделения смыслами и их толкованиями цвета от мира повседневности, где эти же цвета имеют вполне мирское значение и применение, к миру духовному, где меняется содержательный, концептуальный взгляд, и мир, казалось бы, невидимый, обретает свою цветовую наполненность. Указанная возможность соотношения цвета плана мирского с трансцендентным оставляет необходимую связь, условие для восхождения, озарения.

Тематика света в иконе глубже отражается через символизацию, что открывает простор для ее духовного, чистого созерцания. Земной свет в этом случае является сокровенным отражением света нетварного. Если мы обратимся к традиции византийского богословия, в частности, к наследию Симеона Нового Богослова, то обнаружим два типа света, им выделяемых: чувственный свет, позволяющий видеть мир материальный, и «свет умный», открывающий возможность для узрения «мысленных вещей» мира духовного [1, с. 43]. Открытый во Христе свет, исходящий от Бога, «неизреченно сияющего», в практике исихастов оказывается достижимым здесь, в мире тленного. Исихазм создал такое созерцательное учение, которое предполагало узрение Архетипа, достижимое на основе молитвенного усилия, личностной интенции к усмотрению трансцендентного, выражение чему нашлось также и в иконе. Икона в этом случае может считаться символом, соприкасаясь с которым человек напрямую обретает способность стать духом, сопричастным Божественному свету, узрев его.

Итак, представленная в статье методология восприятия иконы предполагает обращенность и взаиморассмотрение феноменологического взгляда на проблематику визуального и теологического взгляда на теорию образа, иконы как явленности нетварного бытия в рамках тварного. В этом случае икона предстает как феномен «перекрещивающихся взглядов», где она определяется как другой взгляд Первообраза, который требует от взгляда человека подняться к нему сквозь данный в иконе образ для почитания. Здесь мы получаем некое одномоментное со-присутствие видимого и невидимого, трансцендентного и имманентного нам. Яркое тому подтверждение — иконный лик, который предстает как всецело обращенная для прямого восприятия реальность божественного, как она понимается в христианской традиции. При

этом онтологизация понятия лика предполагает общение «лицом-к-лицу» двух уровней бытия. Кроме того, созерцание иконы побуждает к почитанию, плоды которого она не перестает передавать своему Первообразу. Такая методология толкования иконы, соединяющая в себе феноменологическую и теологическую обращенность к ней, основывается также на практике духовной «очистки» взора человека, устремленного к иконе, чему ярким примером является молитвенная практика исихазма. В итоге, таким образом понятая икона являет собой визуальное отражение проникновения невидимой основы мира в сферу видимого, не простая репрезентация лишь «теней» мира Бога нам трансцендентного, но еще и создание ментального пути восхождения к жизни чистого духа, чистой формы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. — М.: Мысль, 1995. — 637 с.
2. Иоанн Дамаскин, прп. Полное собрание творений. — Т. 1. — СПб.: Издание Императорской Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1913. — 443 с.
3. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.; СПб: Университетская книга, 2000. — 416 с.
4. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — 176 с.
5. Флоренский П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству. — СПб.: МИФРИЛ; Русская книга, 1993. — 365 с.

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ КАК САКРАЛЬНЫЙ МОДУС ЦИКЛИЧНОСТИ В КУЛЬТУРЕ

В статье исследуется проблема вечного возвращения в системе философского и культурологического знания. Будучи обусловлено корреляцией образующих ее феноменов вечности и возвращения, вечное возвращение выступает в качестве сакрального модуса цикличности и представляет ее мифологический и трансцендентальный срезы бытия. По мере эволюции сознания от мифа к логосу природа вечного возвращения утрачивает однородность, в результате чего наделяется смысловыми характеристиками конструктивной и деструктивной направленности.

Ключевые слова: бытие, вечность, возвращение, вечное возвращение, позитивная и деструктивная сторона вечного возвращения, культура, миф, логос, цикличность, сознание, сущее, философия, человек.

P. G. Martysiuk

Eternal return as a sacred modus of cyclicity recurrence in the culture

The article investigates the problem of the eternal return in the system of philosophical and cultural knowledge. Being caused by the correlation of its constituent phenomena of eternity and return, eternal return acts as the modus of the sacral cycles and represents its mythological and transcendental slices of life. In process of the evolution of consciousness from myth to logos the nature of the eternal return loses homogeneity, as a result it is endowed with semantic characteristics of constructive and destructive direction.

Keywords: existence, eternity, return, eternal return, the positive and destructive of eternal return, myth, culture, logos, cognition, cyclic, consciousness, philosophy, person.

Феномен вечного возвращения выступает в качестве сакрального модуса цикличности и в гуманитарном измерении раскрывается в мифорелигиозном и метафизическом измерении культуры.

В вечном возвращении стягивается воедино спектр взаимосвязанных проблем, которые можно условно разделить на проблемы космофические

* Павел Григорьевич Мартысюк — доктор философских наук, доцент филиала Российского государственного социального университета в Минске; Pr_martis@yahoo.com

(природные) и гуманитарные. В контексте космогонии и космологии вечное возвращение отражает циклическую природу космоса, представленную в различных ее сакрализованных модификациях. В своем человеческом (гуманитарном) измерении вечное возвращение конкретизируется как проблема бесконечного становления, вечности, смерти и бессмертия и т. д.

Вечное возвращение в отдельных своих проявлениях стимулируется чередованием противоположностей, тем самым во многом предопределяя инверсионную модель культуры. Иногда оно может осуществляться по спирали, выявляя новые уровни снятия первоначального противостояния, что не противоречит тенденции к консервации мифологической материи и соответствует самой природе мифа.

В мире мифа пары противоположностей, пребывая в состоянии равновесия и взаимозаменяемости, отражают онтологию отдельно взятого мифологического образования. В учении манихеев и гностиков идея противостояния принимает форму нравственного дуализма, когда зло уравнивается в своих правах с добром. Мифологические противоположности не устраняют друг друга. Будучи взаимоуравновешенными в бесконечном взаимодействии и воспроизводстве — чередовании разрушения и восстановления, они поддерживают установленный внутри бинарной оппозиции баланс, нарушение которого способно привести к разрушению мифологической картины мира.

Среди бинарных оппозиций, фундирующих вечное возвращение, выделяется оппозиция «сакральное — профанное». Сакральное (божественное) в мифорелигиозной традиции противостоит профанному (обыденному, повседневному). В отличие от мифологической оппозиции «космос — хаос» антиномия «сакральное — профанное» не являет собой равновесные противоположности, периодически перетекающие одна в другую. Сакральное вызывает в предстании архаического человека манифестацию невидимого и сверхчеловеческого абсолюта, имеющего явно выраженные божественные черты. Оно не столько является противовесом профанному, сколько играет роль посредника между человеческим и божественным, миром видимым и невидимым. Неслучайно сакральное способно проникать в область профанного и оформляться там в таких формах презентации божественного, как теофания, кратофания, иерофания и др. Что касается самого источника вечного возвращения, то он оформляется в плоскости повседневного опыта, который, в свою очередь, выказывает стремление к возвращению сакральных сил, позволяющих высвободить сакральную энергию. Возвращение к сакральному способствует погружению во время первотворения сущего, дающее возможность общения с творцами. В связи с этим профанное в своем предельном измерении уходит в сакральное, без которого существовать не в состоянии.

Благодаря сакральной сфере мифа вечное возвращение сближается с божественным началом. Интуитивное стремление к удержанию в памяти исходного основания бытия формирует установку на бесконечную циркуляцию вещественного мира. Что касается мифа, то здесь роль сущего, взятого в его предельном выражении, играет божественная субстанция, способная задавать тон вечного возвращения всему остальному предметно-вещественному миру.

Танец индийского бога Шивы свидетельствует о самодостаточности божества, движение которого осуществляется в рамках самой вечности. Его бытие сохраняет способность пребывать в нерасчлененности, т. е. целостности. В танце Шива утверждает вечное круговращение бытия. Он отделяет себя от самого себя, выходит из самотождественности с тем, чтобы прийти к самому себе, т. е. обладает способностью порождать самого себя. В этом от-дельно взятом действе мы имеем дело со стремлением порождать самого себя, с тем, что характеризует природу вечно единого. Подобное стремление проистекает из природы самого божества, т. к. хочет порождать Бога, параллельно утверждая его непостижимое единство.

Вращение Шивы в танце — как основание поддержания неизменной божественной субстанции — сопровождается периодическим разрушением и последующим восстановлением Вселенной, что является неперенным условием ее развития. Вечное возвращение Вселенной проистекает из преизбытка божественной субстанции, свидетельствующей об ее отличии от всего остального мира. Становление вещей в Боге представляется невозможным, т. к. по своей природе они бесконечно от него отличны. Это объясняется неизменной природой Бога, отличной от окружающего ее вещественного мира, претерпевающего бесконечные изменения. По сути мы имеем дело с инобытием Бога, с тем, что Бог не есть сам, а по сему, в разрушающемся и восстанавливающемся мире фиксируем момент его несовершенства. То, что было вчерашним, умирает в сегодняшнем, в то же время сегодняшнее умирает в завтрашнем. В силу этого ничто не остается и не пребывает единым, а становится многим. Все сущее, включая и человека, обращается вокруг одного прообраза, вокруг одной общей формы.

В мифе божество является источником бытия. В вечном ритмическом движении оно восполняет само себя. Что касается человека, то в силу своей конечной природы он не в состоянии преодолеть дистанцию между собой и божеством, в результате чего оказывается ассимилированным в разрушающемся и восстанавливающемся мире, представленном в мифорегигиозной традиции в виде космического цикла. По мере эволюции сознания от мифа к логосу формируется представление о сакральных источниках бытия, имеющих трансцендентную природу. В религиозно-философском учении Платона, гностиков, неоплатоников формируется система представлений об Абсолюте (Едином), Уме (Нусе), Мировой Душе. При этом Единое рассматривается в качестве первосущности. У Плотина оно остается статичным, неизменным и в качестве единого первоначала (Блага) над всем существует неизменно. Космос является следствием эманации Единого. Процесс отделения Космоса от Единого именуется деградацией. В отличие от неизменного и статичного Единого, Космос пребывает в постоянном вращении и смене ступеней бытия.

На поздних этапах античной культуры открывается перспектива освобождения человека от космических циклов. В учении Плотина присутствует момент восхождения и нисхождения всего сущего к Единому (греч. *hen*) и от него. Все сущее, в свою очередь, стремится к Единому, но наиболее осознанно это стремление проявляется у человека, душа которого в состоянии экстаза способна отделиться от тела и слиться с Единым как Богом. При этом процесс

«восхождения к Абсолюту в учении Плотина осуществляется либо индивидуально, либо сообществом избранных, при этом человек остается в своем земном теле, не исключаясь из жизни низших сфер сущего» [10, с. 278]. Из этого следует вывод, что вечное возвращение не может быть сведено исключительно к фрагменту мифологической картины мира, т. к., обладая трансцендентной природой, оно перешагивает границы мифологического опыта.

В культуре Новейшего времени уже стало традиционным связывать учение о вечном возвращении с фигурой немецкого мыслителя Ф. Ницше. Это во многом объяснимо и вполне оправданно, т. к. обратившись к античному наследию, включающему учение натурфилософов, а также древнегреческую мифологию, Ницше создал учение о вечном возвращении и представил его в авторской вариации. Последнее вызвало многочисленные философские и культурологические интерпретации, получившие распространение в европейской культуре XX в.

Обращаясь к вечному возвращению, Ницше выявляет его амбивалентную природу. С одной стороны, вечное возвращение оказывается представленным им как «возвращение одинакового». Основываясь на этом, он возражает Гераклиту, утверждающему, что нельзя в одну и ту же реку войти дважды, так как она беспредельно изменчива и, значит, не повторяется дважды в том же самом виде. Ницше настаивает, что река вновь и вновь возвращается и, таким образом, реализует одни и те же predetermined возможности. В соответствии с этим учением человек входит до бесконечности в одну и ту же реку. Иными словами, прошедшее здесь постоянно напоминает о себе, оно неотъемлемо становится достоянием настоящего. Тем самым возвращение дарует существу его длительность, а соответственно — и идентичность. Это бытийствование времени как постоянное возвращение прошлого в настоящее, утверждающее идентичность сущего, и есть «вечное возвращение того же самого». С другой стороны, вечное возвращение является носителем вечного как чего-то бесконечно ценного и неповторимого. В нем время синтезируется. Прошлое и настоящее выступают измерениями будущего.

Исследуя феномен вечного возвращения, Ницше постепенно погружается в мифотворчество. Противопоставляя миф истории, он создает концепцию становления мира как вечного возвращения одного и того же. В пределах этого возвращения осуществляется и возвращение самого человеческого бытия. Оно постоянно возвращается к тому же самому сущему и к «земле» как средоточию этого сущего. Обращение к утраченному мифу Ницше рассматривает как средство обновления культуры и человека. Кризисные тенденции современной культуры, по мнению Ницше, являются следствием утраты ею мифа. Эта проблема содержится в вопросе, который он поднимает перед представителями современной культуры. «На что указывает огромная потребность в истории этой неудовлетворенной современной культуры. Это собирание вокруг себя бесчисленных других культур, это пожирающее стремление к познанию, как не на утрату мифа, утрату мифической родины, мифического материнского лона» [9, с. 149].

Для прояснения феномена вечного возвращения необходимо обратиться к двум образующим его понятиям: «вечность» и «возвращение».

Исследуя творчество Ницше, Л. Шестов пришел к выводу, что у немецкого мыслителя в «вечном возвращении» существенно не определяемое слово, а определяющее, т. е. не возвращение, а вечность». Это выражается в словах Ницше: «как ни глубока скорбь, она должна пройти и уступить место непреходящей радости» [13, с. 301].

Феномен вечности выступает в качестве устойчивого ориентира бытия. Он формирует направленность личности, связанную со стремлением преодолеть конечность как своего бытия, так и бытия всего сущего. Идея конечности бытия порождает неуверенность, ненадежность, подчинение случайности, а также оказывается связанной со страхом утраты собственной субстанции. Не вызывает сомнений и тот факт, что различные формы нестабильности оказываются включенными в эссенциальную конечность человеческой природы. При этом они формируют мысль о временном присутствии всего сущего в этом мире. Бесконечно изменчивая реальность окружающего мира, лишенная субстанциальности, ослабляет сопротивление небытию. Вместе с тем она же пробуждает интерес к неизменчивости и стабильности бытия, к вечным ориентирам культуры. В лоне вечности неуверенность и случайность уходят на второй план, уступая место постоянству, неизменности и устойчивости различных форм сущего. С этого момента начинает формироваться мысль о вечном присутствии человека в мире, его бессмертии и неуничтожимости во времени. Вечность преодолевает земные ограничения. На основании этого обитатели «чистилища» имеют право обратиться к Данте с вопросом:

А кто же ты, идущий в нашем дыме
И вопрошающий про нас, как те,
Кто мерит год календами земными? [2, с. 292].

Отсюда можно заключить, что природа концепта «вечность» генетически связана со сферой сакрального, божественного, за пределами человеческого. В столкновении с сакральным бытием человек обостренно ощущает свою земную конечность, но в то же самое время у него формируется мысль о преодолении этой конечности и приобщении к высшей духовной субстанции.

В вечном возвращении наличествует постоянное воссоздание общечеловеческого опыта, что находит выражение в утверждении Екклесиаста: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: „смотри, вот это новое“; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. 1: 9–10).

Близкие по содержанию вечному возвращению понятия, такие как «вечный город», «вечная молодость», «вечная жизнь» и т. д., образуют единый смысловой ряд, выступая в качестве архетипов культуры и символов ее постоянства. Устойчивость данных феноменов обусловлена их непреходящим характером, ибо будучи ориентированными на вечность, они представляют собой идеальные формы человеческого бытия, утверждающиеся в метафизическом измерении культуры. Вечное возвращение в силу своей специфики не встраивается в названный семантический ряд, но и не дистанцируется от него полностью. В содержательном отношении оно гораздо глубже, т. к., частично вбирая в себя эти понятия, не исчерпывает ими свой онтологический, гносеологический

и аксиологический потенциал. Вечное возвращение оказывается зафиксированным в различных формах и вариациях духовной культуры, оно не только придает им внутреннюю динамику, но и формирует их трансцендентный и символический характер. Неслучайно колесо, круг, кусающая собственный хвост змея, математический ноль до сих пор остаются во многих культурах символом бесконечности, вечного коловращения бытия и небытия.

Идея вечности чрезвычайно важна не только для мифологии, но для других форм познавательной деятельности: философии, религии, искусства. Она настойчиво внедряется в сознание человека, его культуру, быт, образ жизни, материальную и духовную деятельность.

Вечность — абстракция высокого уровня. Она имеет несколько основных интерпретаций:

- 1) всегда сохраняющаяся незавершенность процесса течения времени (потенциальная бесконечность);
- 2) все время в целом (актуальная бесконечность);
- 3) остановившееся время, застывшее мгновение;
- 4) пребывание вне времени, вневременное бытие;
- 5) вечное присутствие.

В обыденном же сознании под словом «вечность» подразумевается просто неопределенное долгое время («не виделись целую вечность»); «вечно» — значит много, долго, часто («вечно тебя приходится ждать»).

Уровень абстрактности, доступный мифологическому мышлению, не позволяет подняться до указанных интерпретаций понятия вечности, а постигается вполне качественно и конкретно. В мифологии «вечное» может означать нечто неопределенно долгое или многократное, имеющее вещественно-телесные основания.

В контексте мифа вечность оказывается воплощенной в различных вещественно-телесных формах, имеющих для человека непреходящее значение. Р. Шнайдер, придерживаясь символического толкования мифа о Ясоне и золотом руне, обращает внимание на то, что золотое руно, принадлежащее человеку, является для него чем-то бесконечно ценным, поэтому он, не страшая опасностей, стремится его вернуть.

Так происходит с вечным в душе человека. Оно принадлежит ему, но он видит себя разлученным с ним. Их разлучает собственная низшая природа человека. Когда он преодолет, усыпит ее, только тогда он может вновь достигнуть вечного [1, с. 237].

Вечность может быть представлена и в форме повторения, доведенного до бесконечности. Все повторяется по завершении одного частного цикла, на смену которому приходит другой. Тогда смерть как конечность всего сущего временно преодолевается и может быть рассмотрена как начало новой нарождающейся жизни.

Опираясь на феномен вечности, вечное возвращение проявляется как тяга к обретению полноты бытия, т. е. его устойчивых параметров и ориентиров развития, включающих собирание и аккумуляцию жизненных сил, бессознательное стремление к обнаружению себя во всех измерениях бытия. В мифе

это становится возможным в пределах вещественно-телесной организации, представленной в различных вариациях мифологического антропоморфизма, обращенных к самим себе.

Бесконечная обращенность мифологической формы к самой себе в контексте ницшеанской философской рефлексии может быть представлена как вечное возвращение того же самого, выступающее в качестве способа бытия воли к власти. Когда же воля избавляется от трансцендентных зависимостей, она приобретает способ бытия вечного возвращения к себе самой и к своей волящей природе.

Поскольку же все сущее в качестве воли к власти, т. е. никогда не иссякающего самопревозмогания, должно быть постоянным «становлением», при том что это «становление» никогда не может «про-» и «вы-» двинуться за пределы самого себя к какой-либо «цели», но, напротив, очерченное кругом возрастания власти, возвращается снова и снова только к ней, то и сущее в целом, будучи таким властным становлением, должно само снова и снова возвращаться к себе и приводить к тому же самому» [12, с. 66].

Философские интенции подобного плана в рамках мифологического сознания, апеллирующего исключительно к образам, а не к абстрактным истинам, оказываются представленными в различных физических формах, заполняющих жизненное пространство мифа. Они открывают человеку нечто превосходящее случайность и ненадежность человеческого существования, т. е. по сути своей абсолютный способ бытия. Неслучайно на первый план мифа проступают огромные антропоморфные хтонические сущности, выступающие залогом устойчивых параметров и ориентиров бытия.

В то же время в христианстве идея вечности уже не воспринимается через вещественно-телесные формы. Обратившись к вечности, человек утрачивает земное измерение (профанное бытие) и, будучи перенесенным в сакральное измерение, обретает статус вечности. Параллельно с этим осуществляется и духовное преображение личности. В контексте христианства мифологический антропоморфизм изживает себя, т. к. на смену физически ориентированным формам приходят духовные.

Что касается феномена «возвращение», то он проявляется в различных формах культуры, хотя при этом сохраняет первостепенное положение в мифологии. В диахронии культуры возвращение взаимодействует с рядом таких синонимичных понятий, как «повторение», «возрождение», «ритм», «флуктуация» и др., нередко сливаясь с ними до состояния неразличимости. Однако уже в сравнении с вечным возвращением эти феномены отодвигаются на второй план, выполняя функцию его структурных составляющих. В контексте вечного возвращения они наделяются различными смысловыми оттенками не только онтологического и гносеологического, но и аксиологического характера. Например, в рамках настоящего исследования спиралевидность развития оказывается представленной в качестве конструктивной стороны вечного возвращения, в то время как повторение одного и того же фиксирует его деструктивную направленность. Во многом это оправданно, ибо в содержательном отношении «вечное возвращение» гораздо богаче вышперечисленных понятий и посему

в состоянии не только вобрать их в себя, но и придать им дополнительный смысловой ракурс.

Учение о вечном возвращении достаточно весомо для каждого мыслящего человека, при этом не обязательно рассматривающего эту идею в качестве специального объекта научного исследования. Многое, с чем приходится встречаться в повседневной жизни, имеет обратную силу, т. е. обладает способностью периодически возвращаться к началу. Все, что движется в эмпирической плоскости, подвержено круговороту возвращения, зафиксированному в бесконечной смене жизни и смерти.

Вечное возвращение также обусловлено потребностью в трансценденции, выступающей неким высшим духовным смыслом, степень достижения которого определяется отдалением от области эмпирической. Знание о возможностях трансценденции бытия формирует позитивную направленность вечного возвращения, сводящегося к утверждению субъекта вне пределов «самого себя» и вне пределов мифологической картины мира. Когда подобное становится возможным, то и вечное возвращение начинает утрачивать свой традиционно мифологический смысл.

Одиссей теперь уже не возвращается на Итаку, но и не описывает бесконечные круги приключений. Для него открываются иные пути. Герой становится свободным от обязательств в отношении своих богов, но и не остается в определенных пределах собственной самости, он обретает свободу в перспективе иного и доселе неизвестного [6, с. 334].

Наряду с феноменами вечности и возвращения и их корреляцией в рамках концепта вечного возвращения Ф. Ницше удалось вскрыть противоречивую природу вечного возвращения, показав ее конструктивную и деструктивную направленность. Несколькими позднее на эту сторону учения Ницше обратил внимание Ф. Юнгер. В работе, посвященной Ницше, он указал на то, что

все учения о возвращении можно разделить на две категории: они либо утверждают волю, либо отрицают ее. Учения о возвращении, отрицающие волю, связаны с учением о воздаянии и наказании; к ним относится и учение о переселении душ. Там, где воля отрицается, вся жизнь и вся мысль нацелены на то, чтобы воспрепятствовать возвращению. Там, где она утверждается, возвращение оказывается вершиной становления [14, с. 176–177].

Неоднозначная трактовка вечного возвращения Ницше не только ренимировала, но и во многом актуализировала ряд подходов в оценке вечного возвращения, зафиксированных в онтологическом, метафизическом, экзистенциальном, семиотическом измерениях культуры. Вышеназванные подходы сходятся в оценке неоднозначности и противоречивости природы вечного возвращения. При этом они определяют его смысловую направленность, а также качественное своеобразие обусловленных им архетипов, представлений и форм культуры.

Выявляя неоднозначность природы феномена вечного возвращения, необходимо обратить внимание на то, что процессы возобновления мира и поддержания его устойчивости далеко не всегда отличаются однообразием

и однородностью. Повторяемость не является чисто механическим воспроизведением старого, а содержит в себе нечто новое и неповторимое. Актуальность вечного возвращения здесь напрямую оказывается связанной со структурной неоднородностью мировых процессов, с присущими им специфическими свойствами, законами саморазвития, пространственно-временными отношениями и т. д. В этом смысле каждое конечное явление потенциально содержит в себе бесконечное. Что касается отдельно взятой сущности, то для нее возвращение к самой себе одновременно предполагает движение вперед, ибо возвращение осуществляется как встреча с иным, подлинно неожиданным. Возвращение к существенному для себя основанию сопровождается преодолением бытия, утратившего свою актуальность, а также свидетельствует о стремлении к самодостаточности и полновесности отдельных проявлений сущего.

Конструктивная сторона вечного возвращения проявляется в актуализации пренатального состояния культуры, что открывает перспективу устранения культурных противоречий. Неслучайно Ж. Деррида указывает, что «возвращение к до-культуре есть не регрессия к культурной примитивности, а редукция определенной культуры, теоретическая операция, являющаяся одной из наиболее высоких форм культуры вообще» [5, с. 99]. В возвращении к до-культуре Деррида усматривает позитивную сторону вечного возвращения. Естественное сущее, в его представлении, обладает неизменной субстанцией, последней инстанцией в разрешении различных коллизий. Оно всегда способно освободиться от культурных привнесений и выступить, по выражению Дерриды, «наиболее универсальной стихией, наиболее объективно нам явленной» [5, с. 99].

Конструктивная сторона вечного возвращения не только находит выражение в возвращении к до-культуре как естественному состоянию сущего, но и реализуется в пределах индивидуального сознания субъекта. Возвращение к самому себе — не следствие отказа от коммуникации с окружающим миром, а дарование всему миру своего собственного, целостного бытия. Эта точка зрения оказывается близкой по содержанию концепции вечного возвращения как становящегося бытия, в свое время предложенной Ницше, а впоследствии подхваченной и основательно разработанной французским философом Ж. Делёзом.

Рассматривая вечное возвращение как «бытие становления», Ж. Делёз выделяет два его аспекта: «становление-активность» и «становление-реактивность». При этом явное предпочтение отдает первому. «Одно только становление-активностью обладает бытием, каковое есть бытие становления в целом» [4, с. 160]. По мнению французского философа,

вечное возвращение не может означать возврата Тожественного, поскольку оно, напротив, предполагает мир (мир воли к власти), где все предшествующие тождества отменены и разрушены. Возврат — это бытие, но только бытие становления. Вечное возвращение не возвращает «одинаковое», но возврат создает единственное Одинаковое становящегося [3, с. 60].

Источником вечного возвращения, по Делёзу, выступает различие. Любое произведение культуры способно возвращаться через утверждение, и оно всегда различно, но это различие включает и внутреннее тождество произведения

культуры. Произведение требует своего возрождения и сохранения. Вечное возвращение предполагает не только склонность к прошлому, но и стремление к будущему. Согласно французскому философу, позитивная сторона вечного возвращения также заключается в отказе от возвращения всего негативного или недостаточного. «Какая тоска предшествует радости от такого избирательного утверждения: не возвращается ничего из отрицающего вечное возвращение — нехватка, равное; возвращается лишь избыточное» [3, с. 357].

Деструктивная направленность вечного возвращения формируется как следствие бесконечного повторения одного и того же во времени. Речь идет о той бесконечности повторения, которую впоследствии Г. Гегель назвал «дурной бесконечностью». Как замечает П. Тиллих,

возвышение рассеченных моментов времени до значения бесконечности, требуя их бесконечной редупликации, есть идолопоклонство в самом утонченном смысле. Для всякого конечного существа вечность в этом смысле была бы идентична осуждению, проклятию, каким бы ни было содержание этого никогда нескончаемого времени [11, с. 291].

В качестве примера, подтверждающего такую теоретическую позицию, Тиллих использует легенду о Вечном Жиде, обреченном на бесконечные скитания во времени. На наш взгляд, подобное становится возможным тогда, когда познающий субъект утрачивает способность ощущения высшей истины и оказывается не в состоянии осознать всю важность предстоящего ему сверхсущего (божественного). Следствием этого выступает его неспособность воспринять полноту бытия, даруемую свыше. Лишь божественное способно разрушить тягу всего конечного к замкнутости на себе, к бесконечному повторению одного и того же.

Трагизм вечного возвращения как бесконечного повторения во времени, лишенного всякой перспективы, представлен А. Камю в философском эссе «Миф о Сизифе». Французский философ использует мифологический образ Сизифа, несущего посмертное наказание: в Аиде он вынужден вкатывать в гору тяжелый камень, который, достигнув вершины, срывается вниз, в результате чего всю непосильную работу мученику Аида необходимо начинать сначала. У Камю этот мифологический персонаж представлен в качестве абсурдного героя, стоически преодолевающего обусловленный круг страданий, а также способного противостоять своей судьбе.

Сизиф смотрит, как в считанные мгновения камень скатывается к подножию горы, откуда его опять придется поднимать к вершине. Он спускается вниз... Его изможденное лицо едва отличимо от камня! Я вижу этого человека, спускающегося тяжелым, но ровным шагом к страданиям, которым нет конца. В то время вместе с дыханием к нему возвращается сознание, неотвратимое как его бедствия. И в каждое мгновение, спускаясь с вершины в логово богов, он выше своей судьбы. Он тверже своего камня [7, с. 306].

Трагизм ощущения вечного возвращения в размышлениях Камю становится возможным в пределах трагики сознания самого Сизифа, фиксирующего отсутствие смысла бесконечно повторяющегося действия в ситуации вынуж-

денного претерпевания его. Деструктивная сторона вечного возвращения в отличие от классического мифа уже не опредмечивается в образе Сизифа, представленного в качестве фрагмента мифологической картины мира, а переживается им самим как негативная данность.

Негативизм вечного возвращения, раскрывающийся в однотипных, бессмысленных, бесконечно повторяющихся действиях, распространяется не только на Сизифа, но и на другие мифологические персонажи. Здесь следует упомянуть царя Иксиона, вечно вращающегося в огненном колесе, бочку Данаид, муки Тантала и т. д. Бессмысленное циркулярное движение в контексте мифологического хронотопа является следствием наказания богоборцев, стремящихся нарушить установленный богами порядок. Данный модус деструкции вечного возвращения со временем выходит за рамки мифологической картины мира. В современной культуре он обретает иные смысловые оттенки, распространяясь на различные сферы ее бытия. Современный человек нередко, сам того не замечая, оказывается в тотальной зависимости от солярного, фабричного и административного кругов, выступающих современными вариациями абсурда.

Вне сферы духовного опыта человек обречен на вечное присутствие в сфере преходящих культурных ценностей. В связи с этим определенный интерес представляют размышления С. Кьеркегора о проблеме потерянного «я». Философ приходит к выводу, что трагедия потери «я» проистекает не от того,

что оно испаряется в бесконечном, но оттого, что оно заключает себя в глубины конечного, равно как и оттого, что, вместо того чтобы быть «Я», оно становится всего лишь шифром, еще одним человеческим существом, еще одним повторением вечного нуля [8, с. 270].

Можно заключить, что проблема потерянного «я» во многом связана с культурой, лишенной высших ценностей, способной неизбежно обернуться против самой себя, после чего от нее требуют установить такой порядок, который считается основанным на природе. Тем самым «я» оказывается во власти неизменно повторяющихся природных циклов, исключающих перспективу духовного роста.

Данная точка зрения перекликается с учением отцов церкви, убежденных в том, что зависимость человека от природных циклов умаляет его достоинство как духовного существа. Ибо будучи обусловленным этой зависимостью, человек выступает всего лишь в качестве разумного животного, существующего наряду с другими животными, реализующими свой природный потенциал в пределах структуры окружающего мира. Бытие человека здесь представляется как производное от природы, неспособное принять всю полноту божественной благодати.

На фоне деструктивности вечного возвращения формируется потребность в обретении универсального бытия, наделенного атрибутами вечности. Мифорегиозное сознание порождает образные, чувственные представления о всеобщей цельности бытия как важнейшем условии универсальной стабильности мира. Необходимо заметить, что религиозные мифы основываются на архетипе жизненных ситуаций и в большинстве своем ориентированы

на возможность реального возвращения частичной или полной первозаданной цельности человека, желаемой стабильности его бытия, что в конечном итоге выступает залогом бессмертия человеческого бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонян Ю. М. Миф и вечность. — М.: Логос, 2001. — 464 с.
2. Данте Алигьери. Новая жизнь. Божественная комедия / пер. с итал. — М.: Художественная литература, 1967. — 686 с.
3. Делез Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской [и др.]. — СПб.: Петрополис, 1998. — 384 с.
4. Делез Ж. Тайна Ариадны // Вопросы философии. — 1993. — № 4. — С. 48–52.
5. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии / пер. с фр. М. Маяцкого. — М.: Ad marginem, 1996. — С. 9–210.
6. Иванов О. Е. Метафизика в богословской перспективе. — СПб.: Церковь и культура, 1999. — 427 с.
7. Камю А. Миф о Сизифе: эссе об абсурде // Сумерки богов / сост. А. А. Яковлева. — М.: Политиздат, 1989. — С. 222–318.
8. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой [и др.]. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
9. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. — Т. 1 / пер. с нем. Г. А. Рачинского. — М.: Мысль, 1990. — С. 47–157.
10. Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. — СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1998. — 480 с.
11. Тиллих П. Систематическое богословие: в 2 т. — Т. 2 / пер. с англ. М. Б. Данилушкина. — СПб.: Алетейя, 1998. — 508 с.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
13. Шестов Л. И. Достоевский и Ницше: философия трагедии. — М.: Ренессанс, 1993. — 512 с.
14. Юнгер Ф. Г. Ницше / пер. с нем. А. В. Михайловского. — М.: Практикс, 2001. — 256 с.

УДК-929

*А. А. Коряковский**

**ПРЕПОДОБНЫЙ ФЕОДОРИТ КОЛЬСКИЙ И ЕГО ВКЛАД
В ДЕЛО РАСПРОСТРАНЕНИЯ «НЕСТЯЖАТЕЛЕЙ»
НА РУССКОМ СЕВЕРЕ
К 445-летию со дня кончины
преподобного Феодорита Кольского**

Статья посвящена жизни и деятельности преподобного Феодорита Кольского, чудотворца, просветителя лопарей. В статье рассматривается жизнеописание преподобного Феодорита Кольского, написанное А. М. Курбским, а также выдвигается версия о том, что преподобный Феодорит родился раньше, чем предполагают другие историки и исследователи. Преподобный Феодорит Кольский предпринял попытку распространения дела «нестяжателей» на Русском Севере. В построенном им монастыре на реке Коле был введен очень строгий устав. Однако монахи в суровых условиях Крайнего Севера не смогли соблюдать такого устава, они взбунтовались против преподобного Феодорита, избили его и изгнали не только из основанного им монастыря, но со всего Кольского Севера. Жизненный и духовный опыт подвижника Кольской земли преподобного Феодорита Пустынника достаточно поучителен для каждого из нас как с исторической точки зрения, так и с морально-нравственной.

Ключевые слова: преподобный Феодорит Кольский, преподобный Трифон Печенгский, Андрей Михайлович Курбский, Средневековье, «нестяжатели», Кольский Север, агиография, иноческая жизнь, Кольский острог.

A. A. Koryakovsky

Venerable Theodoret of Kola and his contribution to the spreading of the Nonpossessors Movement on the Russian North. To the 445-th anniversary of the death of Venerable Theodoret of Kola

The article is devoted to the description of professional and personal life of Venerable Theodoret, Wonderworker of Kola, Apostle of the Lapps. The article reviews the “life of Venerable Theodoret of Kola”, and the earliest date of birth of the Venerable Theodoret is put up

* Коряковский Анатолий Александрович — аспирант Санкт-Петербургской Духовной Академии; mr.tolik51@mail.ru

in comparison with other historians and researchers. Venerable Theodoret of Kola made an attempt to spread the Nonpossessors Movement on the Russian North. He built a monastery on the Kola River and introduced a very strict consuetudinary. However, in the harsh conditions of the Far North the monks could not follow such a consuetudinary. Thereby, they rebelled against Venerable Theodoret, beat him and expelled not only from the monastery founded by him, but from all over the Kola Peninsula. The life and spiritual experience of the Kola land ascetic Theodoret the Hermit is quite instructive for each of us from a historical as well as from moral point of view.

Keywords: Venerable Theodoret of Kola, Venerable Tryphon of Pechenga, Andrei Mikhailovich Kurbsky, the Middle Ages, Nonpossessors, the Kola North, hagiography, monastic life, the Kola stockade.

Житие-биография «О преподобном Феодорите священномученике», написанное Андреем Михайловичем Курбским — единственное произведение древнерусской литературы, посвященное преподобному Феодориту Пустынику (именно под таким именем его знали современники) [21, с. 664].

Князь Андрей Михайлович Курбский (1528–1583), писатель, боярин, агиограф своего духовного отца преподобного Феодорита Кольского и один из самых образованных людей XVI в., в первые годы правления царя Иоанна IV Грозного был его сподвижником, пока не был ложно обвинен в измене царю. Скрываясь от опричнины и кровавого террора на территории Литвы, Андрей Курбский вел переписку с царем Иоанном, высокими политическими и церковными деятелями. До настоящего времени эта переписка остается ценным источником исторических знаний о богословской, церковной, литературной, политической жизни России в XVI в. [16, с. 203].

Известно, что повествование «О преподобном Феодорите священномученике» излагается в различных вариантах: «Краткая повесть о преподобном Феодорите» и просто «Повесть о Феодорите» [18, с. 329, 338].

В этой повести представлен материал о жизни Кольского святого от его рождения до смерти. Рассказ насыщен подробностями и выдержан в простой повествовательной форме. Андрей Михайлович Курбский старался рассказать о жизненном пути своего духовного отца как можно более полно: он дает информацию о местах пребывания преподобного Феодорита Кольского и времени, которое он там провел, а также о том, какие расстояния были им преодолены во время странствований и миссионерских подвигов.

Отметим, что неконкретных сведений немного. Эти сведения зачастую были вызваны как отсутствием точных данных, так и тем, что А. М. Курбский со временем забыл некоторые факты [8, с. 192]. «Памятамыся, — отмечает автор произведения и обращается к читателю: ...яко слышал от некоторых, тако и написах» [18, с. 331, 346].

А. М. Курбский был духовным сыном преподобного Феодорита [18, с. 344, 345] и, рассказывая о своем духовном наставнике, за основу своих воспоминаний брал факты личного общения с ним: «...Аз един елико могу памятати!» [18, с. 343].

Рассмотрим более подробно «Жизнеописание преподобного Феодорита Кольского».

Миссионер и подвижник Кольской земли преподобный Феодорит родился в Ростове Великом. Будущий просветитель Крайнего Севера в 13 лет покинул родительский дом и отправился в Соловецкий монастырь [3, с. 202].

В 14 лет над ним был совершен монашеский постриг «в день памяти священномученика Феодорита, пресвитера Антиохийского — 8 марта, в субботу на третьей седмице Великого поста 1494 года» [7, с. 23]. Затем Феодориту было благословлено проходить монашеское послушание у старца Зосимы, «святу и премудру и многолетнущу» [18, с. 324–325].

Кроме того, юные, еще безбородые послушники по Соловецкому уставу должны были жить за пределами обители. Старец Зосима как раз и подвизался в монастырском скиту на реке Шуе (южнее нынешней Карелии, напротив Соловецких островов, на побережье Белого моря).

Побережье Белого моря в районе Шуи было ближе всего к Соловецким островам, и поэтому это место являлось наилучшим для расположения монастырского подворья на материке. Немаловажным было и то обстоятельство, что недалеко, милях в сорока от Шуи, на побережье у Сорокинской губы выходил древний Новгородский путь, ведущий к Северным морям [23, с. 23].

Пресвитер Зосима — духовный наставник монаха Феодорита, был учеником и тезкой одного из основателей Соловецкого монастыря игумена Зосимы. В 1478 г. наступила кончина преподобного Зосимы Соловецкого. В Соловецком монастыре в начале XVI в. продолжали монашеское делание его ученики. Личность и характер преподобного Феодорита Кольского формировался на основе примеров великих подвижников Зосимы и Савватия Соловецких.

15 лет монах Феодорит находился в послушании своего духовного наставника. За время пребывания в монастыре Феодорит познал книжную грамоту, стал высокообразованным монахом, «навыче всякой духовной премудрости» [18, с. 325]. Особое влияние на него оказала литература из библиотеки Соловецкого монастыря. По описи 1514 г. в хранилище библиотеки находилось до 127 рукописей — это были преимущественно церковнославянские книги [14, с. 23, 169–171, 177]. За 15 лет монашеского подвига в скиту у инока Феодорита была возможность познакомиться с «лопью» и другими малыми народностями Севера, с их диалектами на Кольском полуострове.

По достижении 30-летнего возраста он был рукоположен архиепископом Новгородским и иеродиаконаном [18, с. 325]. А. М. Курбский не указывает имени архиепископа, однако исследователь В. В. Калугин утверждает, что это был Макарий, будущий митрополит Московский, назначенный архиепископом Новгородским в 1526 г. (до него новгородская кафедра оставалась незаемщенной 17 лет [8, с. 193]). Историк Е. Е. Голубинский полагает, что Серапион, предшественник Макария, был низложен с архиепископского престола в 1509 г. [5, с. 747, 856].

Однако необходимо остановиться и рассмотреть более внимательно вопрос о датах рождения и рукоположения преподобного Феодорита Кольского, так как по этим вопросам у ученых-историков существуют разногласия.

Историк Александр Королев указывает 1481 (1480) г. как год рождения преподобного Феодорита [12, с. 50]. Иеромонах Митрофан (Баданин), ныне епископ Североморский и Умбский, также считает годом рождения препо-

добного Феодорита 1481-й [7]. В. В. Калугин полагает, что годом рождения Кольского чудотворца следует считать 1500 г. [8], в то время как П. Д. Шестаков принимает за дату рождения преподобного Феодорита Кольского 1489 г. [24].

На основе проделанной исследовательской работы, связанной с привлечением и анализом всех вышеназванных трудов и мнений различных авторов, в данной статье выдвигается утверждение, что годом рождения святого является 1470 (1471) г.

В. В. Калугин утверждает, что 1489 г. рождения преподобного Феодорита плохо согласуется с хронологией миссионерской деятельности Кольского подвижника: отсюда следует, что Феодорит в 77 лет принимал участие в дипломатической миссии в Константинополь, а впоследствии, будучи 80-летним старцем, совершил два длительных перехода из Вологды на Кольский Север к крещеным им лопарям. Эти далекие странствия более приемлемы для людей в 60-летнем возрасте.

По мнению иеромонаха Митрофана (Баданина), годом рождения преподобного Феодорита необходимо считать 1481-й. С этим спорили его оппоненты, приводя аргумент, что путешествия Феодорита в Константинополь и миссионерство среди лопарей в Коле и Печенге не могли быть под силу 90-летнему человеку. Однако иеромонах Митрофан утверждает, что эти доводы нельзя признать обоснованными, т. к. существует пример одного из первых просветителей лопарей, преподобного Лазаря Мурманского, который умер в возрасте 105 лет [10, с. 269]. Все, кто «омолаживал» Феодорита, свои рассуждения сводили к рассуждениям о том, что «маловероятно» столь долгое пустынное житие было в районах Крайнего Севера [5, с. 860; 8, с. 195].

Ознакомившись с различными точками зрения относительно года рождения преподобного Феодорита Кольского, следует уточнить и внести некоторые изменения в хронологию дат в его жизнеописании. Год рождения — 1470/1471 г. В защиту данного года рождения преподобного выступают многие факты из его биографии.

Если предположить, что преподобный Феодорит родился в 1470/1471 г., сан иеродиакона, по утверждению А. М. Курбского, он принимает примерно в 30 лет, в период пребывания на Новгородской кафедре архиепископа Геннадия (Гонзова).

После рукоположения в диаконский сан монах Феодорит находился почти год у своего старца Зосимы на Соловках, а затем по благословению отправился в монастырь, расположенный в Олонецком крае, вблизи Ладожского озера, к игумену Александру Свирскому.

В воспоминаниях А. М. Курбского встреча двух святых изображается в стиле агиографических канонов: преподобный Александр Свирский вышел из монастыря навстречу страннику и прозорливо его приветствовал: «Сын Авраам ль прииде к нам, Феодорит диякон» [18, с. 325]. Курбский именует преподобного Александра Свирского чудотворцем, говоря о его особой любви к иеродиакону Феодориту.

После встреч с преподобным Александром Свирским Феодорит отправился в Кирилло-Белозерский монастырь, в котором был пострижен один из основателей Соловецкой обители преподобный Савватий.

Примерно два года преподобный Феодорит провел в этом монастыре, предаваясь «жестокому и святому жительству» [18, с. 325], затем он удалился в уединенные лесные скиты, расположенные в окрестностях этого монастыря, и остановился в Порфириевой пустыни. С иноком Артемием и старцем Соловецкого монастыря Иоасафом (Исааком) Белобаевым, «нестяжателями», последователями учения Нила Сорского, преподобный Феодорит Кольский общался в Порфириевой пустыни [18, с. 329, 336].

Там он провел около четырех лет, а далее по просьбе своего духовного отца — старца Зосимы, пребывающего в болезни, поспешил в Соловецкий монастырь и в течение года ухаживал за больным [18, с. 329–330]. Находясь на Соловках, Феодорит принял решение заняться миссионерской деятельностью на крайнем Кольском Севере. После смерти Зосимы преподобный отправляется в устье реки Колы в Мурманскую землю [18, с. 330]. Там он встречается с пустынножителем Митрофаном. Князь Курбский замечает: «...памятамяся, Митрофан бе имя ему — пришедшаго во оную пустыню пред ним аки за пять лет» [18, с. 331].

«И пребывают вкупе в прегорчайшей пустыне, Богом храними, питающесь от жестоких зелий и корений, их же тамо производит пустыня оная». В данном случае под словом «вкупе» следует понимать «вместе»: вместе на одном полуострове находятся оба Северных Кольских чудотворца — преподобные Феодорит Кольский и Трифон Печенгский, прибывший в эти места за пять лет до Феодорита. Подчеркнем, что миссия у каждого проповедника Евангелия Христова происходила локально: преподобный Феодорит проповедовал лопарям в устье реки Колы (в глубине Кольского полуострова), а преподобный Трифон — в устье реки Печенги (на краю материка, на границе со Швецией и Норвегией).

Далее Курбский повествует: «И пребыв тамо со оным предреченным старцем аки двадесять лет, во святом и непорочном жительстве» [18, с. 331]. «Потом оба возвращаются во вселенную и приходят до великаго места Новграда» к архиепископу Макарию. В «Житии преподобного Трифона Печенгского» есть такой факт — посещение им Макария, митрополита Новгородского после длительного пребывания в пустыне Кольского края. Жизнеописания Трифона Печенгского и Феодорита Кольского повествуют об одном и том же событии, т. к. преподобный Трифон ходил к архиепископу Макарию в 1530 г. В этот период иеродиакон Феодорит в Новгороде в возрасте 60 (61) лет был рукоположен архиепископом Макарием в иеромонаха и несколько лет был его духовником. Два раза об этом упоминает Курбский [18, с. 331, 339].

К 1532 г. стало возможным завершение следующего важного этапа христианизации Кольского края. Преподобный Феодорит оглашал многие годы Кольских лопарей светом Христовой веры, затем отправился на несколько лет в Новгород и был рукоположен во пресвитеры, а в это время кольские и туломские лопари достроили две церкви в устье реки Колы и отправили делегацию к архиепископу Макарию с просьбой прислать священника для освящения храмов и крещения новопросвещенных лопарей.

Сложно сказать, направил ли архиепископ Макарий освящать церкви и крестить лопарей в это время иеромонаха Феодорита, скорее всего, нет,

потому что блаженный Феодорит все еще оставался при владыке Макарие духовником.

Иеромонах Феодорит спустя несколько лет возвратился на Кольский полуостров, где в устье реки Колы им был основан монастырь и построена церковь в честь Святой Живоначальной Троицы [18, с. 331–332].

В монастыре преподобным Феодоритом был введен очень строгий устав общежительного характера. Как и в монастыре преподобного Нила Сорского, в монастыре преподобного Феодорита Кольского монахам было запрещено иметь личную собственность, использовать чужое богатство; питаться они должны были только от дел рук своих. Как учит апостол Павел: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3: 10) и чтобы «нуждам моим и нуждам бывших при мне послужили руки мои сии» (Деян. 20: 34). По завещанию преподобного Зосимы Соловецкого игумен Феодорит запретил пребывать в обители не только женщинам, но и животным-самкам [18, с. 332, 333].

К этому времени преподобный Феодорит уже знал язык лопарей («искусен уже был языку их» [18, с. 332]) до такой степени, что обучал их Священному Писанию, а также переводил начальные молитвы на лопарский с церковно-славянского языка.

Преподобный Феодорит Кольский, проводя миссионерскую деятельность с лопарями, «оглашает к пути спасенному» их и просвещает святым крещением [18, с. 332]. По словам А. М. Курбского, большое количество новокрещенных лопарей имели стремление к монашескому образу жизни и «сердцем усваивали истины христианского учения» [18, с. 332].

Будет уместным сказать о расположении монастыря, построенного преподобным Феодоритом Кольским. Монастырь находился на мысе, которого в настоящее время не существует. В Средние века река Кола протекала между северным краем города и этим низким мысом, выдававшимся от восточного берега губы, здесь и стоял древний монастырь Святой Троицы [17, с. 2].

Важно отметить, что в 1750 г. этот мыс в устье реки Колы стал называться Монастырским островом [17, с. 2; 11, с. 74]. Именно в то время река Кола в своем устье изменила русло, образовался остров, который постепенно стал соединяться с материковым берегом, на котором появился Кольский острог (укрепление).

Впоследствии имена преподобных Феодорита Кольского и Трифона Печенгского переплелись в народной памяти: плоды трудов Феодорита приписывались преподобному Трифону. Например, коляне стремились сохранить церковь в честь Живоначальной Троицы — древнейшую святыню, полагая, что она была основана Печенгским подвижником [19, с. 209]. Кроме того, долгое время считалось, что лопарская письменность и крещение 2000 лопарей было делом рук преподобного Трифона. Однако А. М. Курбский отмечает, что все эти деяния были совершены Феодоритом Кольским. Жизнь в монастыре преподобного Феодорита Кольского была организована не так, как у преподобного Трифона Печенгского. Различные источники, как русские, так и иностранные, отмечают, что Печенгский монастырь регулярно принимал богатые пожертвования [6, с. 102, 104–106; 22, с. 303; 1, с. 35].

Но «не терпит древний супостат человеческого рода благочестие возрастное», и после чудесного просвещения и крещения лопарей в Троицком монастыре, основанном преподобным Феодоритом, среди братии начало распространяться недовольство чрезмерной строгостью устава, установленного Феодоритом в суровых условиях Крайнего Севера. Монахи взбунтовались против преподобного Феодорита, избили его и изгнали не только из основанного им монастыря, но со всего Кольского Севера около 1549 г.: «сложившись с дьяволом», они, схватив игумена, «старца святого, бьют нещадно и не только из монастыря извлекают, но и из страны той изгоняют, как врага некоего» [18, с. 333].

Так как в новгородскую епархию входили земли лопарей, именно туда и отправился Феодорит. С 1542 по 1551 гг. архиепископом Новгородским был Феодосий. Он назначил старца Феодорита, которому к тому времени было около 78 лет, игуменом в небольшой монастырь, где он находился примерно два года [18, с. 333].

Перед Иваном Грозным за Феодорита ходатайствовал старец Артемий, с которым Феодорит поддерживал дружеские и теплые отношения. Старец Артемий в то время был игуменом Троице-Сергиева монастыря [9, с. 510–511; 13, с. 440]. Преподобного Феодорита пригласили в Москву и поставили архимандритом Спасо-Евфимиева монастыря в городе Суздале, где он пребывал с 1551 по 1554 гг. [21, с. 664; 18, с. 333–334].

И в этом монастыре он оставался продолжателем традиции «нестяжательства», по словам А. М. Курбского, «наказующи по великому Василиеву уставу жителствовати» [18, с. 334, 335]. Епископ Суздальский и Торусский Афанасий Палецкий, которого преподобный Феодорит обличал за «сребролюбие и пьянство», а также братия монастыря были недовольны, также как и на Русском Севере, требованиями настоятеля в исполнении строго монастырского устава. «...Того ради, — замечает Курбский, — ненавиждаще его яко мниси, так епископ градцкий» [18, с. 334].

Курбский приводит рассказ о церковном процессе по делу еретиков в 1553–1554 гг., там самым прерывая рассказ о жизнеописании Феодорита Кольского. На скамье подсудимых среди еретиков оказался невинный старец Артемий — друг преподобного Феодорита. Последний выступил в его защиту при поддержке Иосафа Белобаева. Епископ Афанасий Палецкий не согласился с показаниями Феодорита и объявил его «еретиком» и единомышленником Артемия еще со времен жизни в Порфириевой пустыни [18, с. 336].

По окончании собора против еретиков Феодорит был отрешен от архимандритства [4, с. 240–241]. Епископ Афанасий Палецкий на соборе больше всего добивался осуждения Феодорита, по той причине, что ему было сложно простить обличения Феодорита. Преподобного сослали в Кирилло-Белозерский монастырь, игуменом которого в 1539–1551 гг. был Афанасий Палецкий [21, с. 55; 18, с. 338–339].

Примерно полтора года Феодорит пробыл в опале [18, с. 339]. Из Кирилло-Белозерского монастыря им было отправлено послание своим духовным сыновьям, «изъявляющи... нестерпимую скорбь свою» [18, с. 339]. До наших дней сохранились сведения о том, что это письмо — единственный известный

памятник литературной деятельности Феодорита. Его духовными детьми были и высокопоставленные лица. Благодаря им преподобный Феодорит был амнистирован митрополитом Московским Макарием.

После амнистии авторитет старца Феодорита в глазах как Ивана Грозного, так и митрополита Макария сохранился, и в 1557 г. ему доверили ответственное дипломатическое поручение. Известно, что в 1547 г. Иван IV венчался на царство, но коронация государя не была признана многими главами иностранных держав. Они по-прежнему продолжали именовать его великим князем Московским, а не царем [2, с. 93]. Иван Грозный возложил на Феодорита обязанность совершить поездку с посольством к Патриарху Константинопольскому с целью получения официального признания царского сана [4, с. 240]. Как утверждает А. М. Курбский, «святому мужу оному сам патриарх удивлялся, яко преслухался речения и беседования его премудрого, так и жительства его умиренного и священнолепного» [18, с. 340]. После успешного выполнения задания Феодоритом на Русь от Патриарха была привезена и передана Иоанну Грозному благословенная грамота [18, с. 340].

Преподобный Феодорит отказался от царских богатых даров и отправился в Вологодский Спасо-Прилуцкий монастырь, из которого он еще дважды навещал лопарей на Кольском Севере. Это происходило до изгнания А. М. Курбского в 1564 г. [18, с. 342]. По утверждению В. В. Калугина, эти две поездки были совершены в 1558 и 1563 гг. [8, с. 201].

Принимая во внимание хронологию, можно рассчитать, сколько лет было старцу Феодориту, когда он путешествовал в Константинополь, а затем совершил два путешествия на Кольский Север: в 1557 г., во время участия в дипломатической миссии в Константинополь, ему было 86 (или 87) лет, а затем он совершил еще два непростых миссионерских путешествия из Вологды в Мурманский край к приведенным им ко Христу лопарям. Действительно, можно усомниться в таких непосильных подвигах пожилого человека. Но вспоминаются слова из Священного Писания: «Сила Божия совершается в немощи» (2 Кор. 12: 9).

Блаженный старец Феодорит, всю свою жизнь посвятивший Богу, был искренним проповедником и миссионером, любил Бога и своих ближних, как видно из его жизнеописания. Он создал общину лопарей, привел их к Богу и, несмотря ни на что, всем сердцем, душой и «ногами» к ним устремлялся.

На Кольском Севере о преподобном Феодорите говорят: «Феодорит Русский широко ходит». В прямом смысле этих слов блаженный Феодорит Кольский поистине очень широко и далеко странствовал по необъятным просторам Руси. Эта фраза является ответом на многие вопросы относительно возраста, трудов и расстояний, которые преодолевал Кольский подвижник в XV–XVI вв.

Со слов блаженного Феодорита князь Андрей Курбский записал путь от Вологды до границ Норвегии — путь, типичный для русских путешественников XVI в. «...В такой старости, — восхищался князь Андрей Курбский, — и такие неудобные и жестокие пути претерпел, летом плавающу ему по морю, зимою же на пруткошественных еленех ездяще по непроходным пустыням, посещающе дети свои духовных, яко мнихов оных, так и Лопянов...» [18, с. 342–343].

На бегстве князя Курбского из России обрывается последовательный рассказ о преподобном Феодорите Кольском: после 1564 г. автор жизнеописания не имел точных и подробных известий о своем духовном отце. Побег Курбского отразился на преподобном Феодорите следующим образом — он был подвергнут допросу. В описи Царского архива XVI в. находятся «речи старца от Спаса из Ярославля, попа черного, отца духовного Курбского» [15, с. 38]. Не исключено, что Феодорит после допроса принял решение отправиться на север, опасаясь начала опричного террора.

Известно, что в конце жизни архимандрит Феодорит возвратился в Соловецкий монастырь и 17 августа 1571 г. закончил свой земной путь. На могильной плите около южной стены Преображенского собора была написана эпитафия: «Лета 7079 [1571] августа 17 дня преставися раб Божий священно-архимандрит Суздальский Евфимиева монастыря, священно-инок Феодорит, Соловецкий постриженник» [20, с. 43]. Феодориту Кольскому на момент кончины было 100 (101) лет.

А. М. Курбский в заключение своей повести обращается к читателю, предчувствуя недоверие в будущем к написанному им жизнеописанию преподобного Феодорита Пустынника:

Зде ми зри, полуверне, лицемерны христианине, умягченныи, раздроченныи различными наслажденьми, яко храбри еще обретаются старцы в православной христианской земле, во правоверных догматах воспитанныя: чем престареются и изнемогут телом, тем храбрствовевностию по благочестию полагают и острозрительнеишие и приятнеишие ко Богу бывают [18, с. 343].

«Повесть о Феодорите» находится на пересечении мученического, исповеднического и преподобнического жития. Ее жанровое своеобразие обусловлено личностью самого героя — проповедника христианства среди язычников и нестяжателя, строящего иноческую жизнь «по подобию» Христа.

Разбирая повествовательный рассказ князя А. М. Курбского о преподобном Феодорите Кольском, можно увидеть, что Курбский приводит значительное количество хронологических сведений о Феодорите, не называя, однако, точных дат. основополагающие даты устанавливаются лишь в соответствии с другими источниками. «Повесть о Феодорите» получила в русской исторической науке различные отзывы — от скептических [5, с. 860] до весьма положительных [25, с. 121, 126].

В целом рассказ А. М. Курбского является достоверным произведением Средневековой литературы и представляет собой ценное свидетельство современника, сохранившее уникальные факты. А. М. Курбский — агиограф, историк, публицист, ритор — написал оригинальное и яркое произведение, основываясь на книжно-славянской и латинской литературе [25, с. 204].

Завершая рассказ о преподобном Феодорите Кольском, следует обратить внимание на то, что в 2016 г. исполняется 445 лет со дня кончины просветителя лопарей, и, безусловно, актуально именно в наше время предлагать вниманию современников историю подвига преподобного, его желание искренне проповедовать веру Христову, распространяя ее по слову Спасителя «даже до края земли» (Деян. 1: 8).

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев А. И. К истории русской колонизации западной части Кольского полуострова // Дела и дни: исторический журнал. — Кн. 1. — СПб., 1920.
2. Гваньини А. Описание Московии / пер. с лат., введ. ст. и коммент. Г. Г. Козловой. — М., 1997.
3. Герберштейн С. Записки о Московии / пер. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. — М., 1988.
4. Гладкий А. И. К вопросу о подлинности «Истории о великом князе Московском» А. М. Курбского (житие Феодорита) // Труды Отдела древнерусской литературы. — Т. 36. — М., 1981.
5. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. — Т. 2, 1 пол. — М., 1997.
6. Житие преподобного Трифона Печенгского, просветителя лопарей // Православный собеседник. — Ч. 2. — Казань, 1859.
7. Житие преподобного Феодорита, просветителя Кольского: в излож. иеромон. Митрофана (Баданина). (Кольский патерик; кн. I). — СПб., 2006.
8. Калутин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). — М.: Языки русской культуры, 1998. — 416 с.
9. Карташов А. В. Очерки по истории церкви. — Т. 1. — М., 1993.
10. Книга глаголемая описание о российских святых. — М., 1888.
11. Козьмин Н. Распространение Христианства среди лопарей // Архангельские епархиальные ведомости. — 1900. — № 2.
12. Королев А. Соловецкая миссия и христианизация Мурман в XVI в. // Соловецкое море. Альманах. — № 3. — 2004.
13. Костомаров Н. И. Русская история. — Т. 1. — Ростов, 1997.
14. Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. — М., 1977.
15. Описи Царского архива XVI в. и архива Посольского приказа 1614 г. / под ред. С. О. Шмидта. — М., 1960.
16. Платонов С. Ф. Сочинения: в 2 т. — Т. 1. — СПб., 1993.
17. Рейнеке М. Ф. Описание города Колы в Российской Лапландии. — СПб., 1830.
18. Русская историческая библиотека. — Т. 31. — СПб., 1914.
19. Свящ. Смирнов. Обзорение Кольского уезда // Архангельские епархиальные ведомости. — 1896. — № 15.
20. Соловецкий патерик. — СПб., 1873.
21. Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. — СПб., 1877.
22. Филиппов А. М. Русские в Лапландии в XVI в. // Литературный вестник. — Т. 1, кн. 3. — СПб., 1901.
23. Шаскольский И. П. Финляндский источник по географии Северной России и Финляндии середины XVI века // История географических знаний и открытий на Севере Европы. — Л., 1973.
24. Шестаков П. Д. Просветители лопарей архимандрит Феодорит и св. Трифон Печенгский // ЖМНП. — 1868. — Ч. 139.
25. Яхонтов И. К. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник: Составлено по рукописям Соловецкой библиотеки. — Казань, 1881.

*Прот. Александр Паничкин**

НАЧАЛО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПЕТЕРБУРГЕ В ЭПОХУ ПЕТРА I И ЕГО ПРИЕМНИКОВ. АДМИНИСТРАТИВНЫЙ СОСТАВ НЕВСКОЙ СЕМИНАРИИ

В статье речь идет о создании в Санкт-Петербурге по указу Петра I Невской семинарии для подготовки образованных священнослужителей. Прослеживается ее становление как духовной школы в течение XVIII в., обсуждаются трудности этого периода. Предлагается информация о ректорах, префектах и преподавателях школы, их вкладе в развитие семинарии и жизненном пути. Приводятся данные о составе и численности административного состава семинарии, степени его образования, происхождении, деятельности до назначения в невскую семинарию и на административных постах в Невской семинарии, а также и перспективах дальнейшего их роста.

Ключевые слова: Невская семинария, Академия наук, Киевская духовная академия, ректор, префект, учитель, дети духовенства, диспут, провинциальные семинарии, духовные училища, духовное образование, богословие, духовная консистория, латинский язык, наказания, посвящение в священник сан, «разбор в солдаты», духовное сословие, Александро-Невский монастырь.

Archpriest Alexander Panichkin

Beginning of spiritual formation in Petersburg in the epoch of Peter I and his receivers.

Administrative personnel of the Neva seminary

The article concerns the establishment of Nevsky seminary in Saint-Petersburg by order of Peter the First for training of educated clergymen, traces its growing into a full-fledged ecclesiastical school during the 18th century and discusses the difficulties of that period; offers information about the rectors, prefects and teachers of the school, their contribution to the development of the seminary and their progress through life; contains data on the composition and the number of administrative staff, their descent, education, activities before

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

the appointment to the Nevsky Seminary and as administrators of the Nevsky Seminary, and their prospects for further growth.

Keywords: Nevsky Seminary, Academy of Sciences, Kiev Theological Academy, rector, prefect, teacher, clergy's children, dispute, provincial seminaries, ecclesiastical schools, religious education, theology, spiritual consistory, Latin, punishment, ordination to the priesthood, recruitment of soldiers, the clergy, upkeep, Alexander Nevsky Monastery

Желая значительно поднять образовательный уровень в России, Петр I внедрял просвещение, часто принудительными мерами. Он не только отсылал молодых дворян для обучения за границу, но пытался и в России ввести начальные школы, получившие название «цифирных». Такие школы создавались на основании Петровских указов от 1714 и 1716 гг. при архиерейских домах и знатных монастырях. В них дети духовенства должны были обучаться «цифири» и геометрии. В Петровских законах говорилось:

А которые (из детей духовенства) в тех школах учиться не хотят и их в попы, и во диаконы, на отцовы места никуда не посвящать, и в подъячие, и в иные никоии чины, кроме служилого чина, принимать не велено [7, с. 401].

А в указе от 11 ноября 1710 г. прямо предписывалось детей духовных лиц, не учащих в школах и достигших совершеннолетия, сдавать в солдаты [8, с. 581].

Александро-Невская семинария была единственным духовным учебным заведением епархии. Возникновением своим она также обязана Петру I.

Петр создавал школу определенного светского характера. У него была мысль использовать лучших из выпускников для светской службы. Но государству нужны были и образованные священнослужители, компетентные в целом ряде чисто церковных вопросов, которые были бы в состоянии противоборствовать занимавшим определенную противоправительственную позицию начитанным в книгах Священного Писания и святоотеческих творениях поборникам старины и старообрядческим расколоучителям. Поэтому назрела потребность в создании профессиональной духовной школы для подготовки кадров приходского духовенства.

При учреждении Священного Синода, согласно Духовному Регламенту, цифирные школы были отменены, вместо этого предписывалось «вельми ко исправлению Церкви полезно есть сие, чтоб всяк епископ имел в доме или при доме своем школу для детей священских и прочих в надежду священства определенных» [3, с. 21, § 9]. Содержание этих школ полностью возлагалось на архиерейский дом.

В Санкт-Петербурге, где в то время не было ни архиерея, ни архиерейского дома, такая школа была учреждена при Александро-Невском монастыре специальным указом Новгородского архиепископа Феодосия (Яновского) [10, с. 241]. Это было учебное заведение с элементарным курсом обучения, занимавшее среднее положение между славянскими и цифирными школами [4, с. 93–94]. Учителями в ней были люди, сами получившие только элементарное образование, и вся сумма их знаний сводилась лишь к грамотности. Это были Новгородской архиерейской школы подьяк Иродион Тихонов, на-

зывавший себя «грамматистом», и помощник его Андрей Тишин. Такое положение было в порядке вещей: такие же школы существовали и при других архиерейских домах. Но Петербург был столицей и центром насажденной Петром I новой русской культуры. Для столицы требовалось образованное духовенство. Поэтому организованная при Александро-Невском монастыре школа удовлетворительной считаться не могла. В 1721 г. был поставлен вопрос об открытии в Петербурге Духовной Академии с семинарией, но недостаток средств и внезапная смерть Петра I помешали учреждению Академии. Пришлось довольствоваться лишь преобразованием элементарной Невской школы в учебное заведение более высокого уровня [4, с. 94–95]. Академию предполагалось назвать Петергартен. Учителей в нее планировалось пригласить из-за границы. Одним из инициаторов открытия Академии был Феофан (Прокопович) [4, с. 94–95].

Но это преобразование, которое автор истории Санкт-Петербургской Духовной Академии профессор И. А. Чистович связывает с переименованием Невской Славянской школы в Славяно-Греко-Латинскую семинарию в 1725 г., фактически происходило постепенно в течение двух десятилетий, на протяжении которых процесс обучения то улучшался, то ухудшался, пока, наконец, к началу 1740-х гг. не произошел действительно решающий перелом к лучшему и школа действительно приобрела облик среднего духовного учебного заведения с полным курсом обучения.

Чистович так характеризует второй период существования семинарии от переименования в Славяно-Греко-Латинскую до преобразования по образцу главных народных училищ и переименования в Главную семинарию (1725–1788):

...семинария приобретает характер специального учреждения, назначенного для образования священнослужительских детей к церковным степеням; круг наук и внешний состав семинарии постепенно увеличивался, но средства остаются по прежнему скудны [11, с. 5–6].

В 1725 г., вслед за переименованием школы, введено было по инициативе Александро-Невского архимандрита Петра (Смелича) преподавание греческого и латинского языков, для чего был приглашен грек Афанасий Сяда.

Сяда, бывший с 1720 г. обер-аудитором в кавалерии, в 1722 г. стал профессором в Московской эллино-греческой школе. В Невской семинарии он также именовался профессором [10, с. 502].

Одновременно со Сядой в Невской семинарии преподавал арифметику, геометрию и тригонометрию кондуктор Иван Соснин, присланный по требованию архимандрита Петра (Смелича) генерал-майором от фортификации Декулоном [10, с. 499–501]. Соснин учительствовал с 1726 по 1729 г. и одновременно был управителем семинарии. В 1729 г. он по своему прошению был отчислен обратно в инженерный корпус. Семинария, оставшись без учителей, скатилась к прежнему положению школы грамоты. Обращались с требованиями прислать учителей в Киевскую Академию, но учителя не приезжали.

К преподаванию удалось привлечь датчанина Адама Селлия, лютеранина, которому и поручено было в 1734 г. управление семинарией. Преподавание

велось бессистемно и без программы. Старшие ученики обучались толкованию латинских авторов и живописи. Выдающиеся учащиеся получали значительно большие знания, нежели средние. Лучшие из учеников обучали младших школьников азам грамотности. Селлий был замечательным человеком, автором многочисленных трудов по гражданской и церковной истории России, но педагогическими дарованиями не выделялся. Он строил свою методику воспитания и обучения на столь характерных для его времени приемах телесного наказания и воздействия на желудок питомцев.

В течение всего этого периода семинария была тесно связана с Александро-Невским монастырем: она помещалась на его территории, находилась на его содержании, и все заботы о семинарии, в том числе и по поиску учителей, ложились на архимандрита монастыря.

С назначением 17 января 1736 г. в настоятели Александро-Невского монастыря бывшего ранее префектом Киевской Академии и ректором Славяно-Греко-Латинской Академии, архимандрита Стефана (Калиновского) начинается новая эпоха Невской семинарии, ознаменовавшаяся ее преобразованием. Первой заботой нового настоятеля стало привлечение достойных наставников, и в качестве таковых он пригласил двух лучших выпускников Московской Славяно-Греко-Латинской Академии — Григория Кременецкого и Андрея Зертис-Каменского.

Курс преподаваемых наук стал систематическим. С 1743 г. был открыт высший богословский класс. В младших классах преподавали Федор Шелковников и наиболее выдающиеся из учеников старших классов. Организовано преподавание было по образцу Киевской Академии. Ректор и префект числились в составе монастырской братии.

В это время семинария приобрела характер профессиональной сословной духовной школы, имевшей назначение готовить для епархии священнослужителей.

Административный персонал семинарии состоял из ректора и префекта. Должность ректора в Невской семинарии учреждена была с 1743 г., до этого времени ректоры имелись лишь в Киевской и Московской академиях. Из-за недостатка способных к исполнению этой должности ученых монашествующих лиц во главе семинарий стояли настоятели тех монастырей, на территории которых семинарии располагались. Ректор семинарии, обязательно имевший священно-иноческий сан, был главным начальником учебного заведения. От ректора зависели аттестация и увольнение учащихся, он следил за преподаванием предметов и духовно-нравственным воспитанием семинаристов, он же руководил и хозяйственными делами семинарии. Сам он преподавал в старшем классе Богословие.

Положение ректора семинарии среди духовенства епархии было значительным. Первый ректор Невской семинарии иеромонах Гавриил (Кременецкий) имел большой авторитет и в придворных кругах. Так, его принимала лично императрица, и он выступал в качестве проповедника не только в монастырской, но и в придворной церкви.

За изучаемый отрезок времени должность ректора семинарии последовательно занимали:

1) Иеромонах Гавриил (Кременецкий) (1743–1748) (впоследствии архиепископ Санкт-Петербургский), трудился в семинарии в течение 12 лет, с 1736 г. в качестве учителя и «управителя», а с 1743 г. в качестве ректора. Его личными трудами семинария стала учебным заведением более высокого уровня. Им введены в жизнь семинарии философские диспуты. Он взял на себя заботу об укомплектовании книгами библиотеки, подготовке ряда семинаристов к пострижению в монашество и воспитании из числа наиболее одаренных воспитанников полноценных педагогов, которые не оставались, согласно прежнему обычаю, учителями низших классов, но доходили до преподавания философии и богословия и впоследствии становились достойными заместителями самого ректора и его сотрудника, префекта иеромонаха Амвросия. Иеромонах Гавриил многое сделал для Невской семинарии в условиях безденежья, трудностей бюрократического режима, низкого культурного уровня учащихся, и при том, что дело это было совершенно новым. 5 апреля 1748 г. он был переведен в архимандриты Московского Новоспасского монастыря.

2) Иеродиакон Никодим (Пученков), в миру Никита, сын протопопа соборной церкви Шлиссельбурга. Родился в 1726 г. Пострижен в монашество еще студентом семинарии в 1748 г. [6, с. 187–188]. Еще до окончания богословского класса он уже был учителем риторики [1, с. 88], тогда же ему были поручены «для наставления христианской вере и обучения российской грамоте» пожелавшие принять православие иноверцы: японец Фома Лебедев, еврей Иван Иванов и калмык Филипп Алексеев [10, с. 774–775]. После ухода из семинарии иеромонахов Гавриила и Амвросия он сделался учителем философии и принял начальство над семинарией, оставаясь при этом в сане иеродиакона. И. А. Чистович [11, с. 39] и архимандрит Амвросий (Орнатский) [2, с. 568, 569] считают его ректором, однако С. Г. Рункевич [10, с. 740, примеч. 13] сомневается в том, что Никодим мог занимать эту должность, поскольку был иеродиаконом. Установить это точно в настоящий момент не представляется возможным, поскольку соответствующий подлинный документ из РГИА выбыл.

В 1756 г., при назначении нового ректора, Никодим покинул семинарию, вступив в число братии Хутынского монастыря.

3) Иеромонах Сильвестр (Страгородский) (1756–1757), в миру Семен Игнатьевич, сын священника Царскосельской церкви Благовещения. Родился в 1725 г., в 1735 г. поступил в Невскую семинарию. В 1743 г. он, заболев глазами, подал на имя императрицы прошение об увольнении из семинарии [5, с. 529–530]. По выздоровлении возвратился к учению и, окончив семинарию в 1745 г., был оставлен при ней учителем грамматики [1, с. 88; 3, с. 741]. В 1748 г. был пострижен в рясофор с именем Сергия [6, с. 187–188] и стал учителем риторики. К 1751 г. он уже успел довести своих учеников до философии [10, с. 753]. Одновременно он участвовал, совместно с иеродиаконом Никодимом, в управлении семинарией. Позднее был пострижен в мантию с именем Сильвестра и рукоположен в сан иеромонаха. С 1753 г. он стал префектом, а с 1756 г. — ректором, но вскоре по болезни был уволен на год в отпуск [9, с. 296]. В 1757 г. его представили к посвящению в сан архимандрита с настоятельством в Московском Высокопетровском монастыре, но из-за болезни он не мог принять этого назначения. В семинарию он так больше и не возвращался.

В 1760 г. был посвящен в архимандриты Никитского Переяславского монастыря, в 1761 г. 23 декабря рукоположен во епископа Переяславского, а в 1768 г. переведен на Крутицкую кафедру. В 1771 г. уволился на покой. На покое епископ Сильвестр жил в монастырях Угрешском (1771–1785), Воскресенском Новоиерусалимском (1785–1788), в 1788 г. был назначен управляющим Андроньевым монастырем, в котором и скончался 19 октября 1802 г.

С 1757 по 1765 гг. в семинарии ректора не было. Временно управляли семинарией префект иеромонах Иоаникий (Святковский) и учителя: иеромонахи Гавриил (Огинский) и Арсений (Верещагин).

4) Архимандрит Исая (Германовский), воспитанник Черниговской семинарии, в которой и был учителем в сане иеромонаха. В 1759 г. был вызван в Александро-Невскую семинарию, где сначала исполнял обязанности учителя риторики, а затем — философии. В 1762–1763 гг., совместно с духовником иеромонахом Клементием и экономом иеромонахом Илларионом, по случаю отсутствия наместника стоял во главе управления Александро-Невским монастырем. В 1764 г. был определен префектом и учителем богословия, а 23 ноября 1765 г. посвящен в архимандриты Николаевского Староладожского монастыря, с оставлением в семинарии. С назначением ректором семинарии много проповедовал не только в монастырских, но и в городских церквях. В 1770 г. переведен в архимандриты Нежинского Назаретского монастыря, а с 1775 по 1777 г. был настоятелем Киевского Михайловского монастыря [10, с. 508].

5) Архимандрит Вениамин (Румовский) (он же Краснопевков или Касторский), сын священника дворцового села Красное Санкт-Петербургской епархии, в миру Василий Федорович, родился 26 июля 1739 г. Образование получил в Невской семинарии. По окончании ее в 1759 г. принял монашество с именем Вениамин и, как лучший из учеников, был оставлен при семинарии учителем низших классов. В 1768 г. был определен префектом семинарии и учителем философии.

В 1770 г. он был определен ректором семинарии и учителем богословия с возведением в сан архимандрита [10, с. 508]. Сначала он числился настоятелем Староладожского Николаевского монастыря, а в 1771 г. — настоятелем Зеленецкого Троицкого монастыря, одновременно являясь членом Санкт-Петербургской духовной консистории. Архимандрит Вениамин часто проповедовал в Санкт-Петербургских храмах, но тексты его проповедей не сохранились. Он был знатоком греческого и латинских языков, предпринял перевод латинского требника. 16 января 1774 г. был назначен настоятелем Троице-Сергиевой пустыни с освобождением от ректорства, а 13 июля того же года хиротонисан во епископа Олонецкого и Каргопольского, викария Новгородской епархии. 1 апреля 1775 г. стал епископом Архангельским и Олонецким. 26 октября 1798 г. переведен в Нижний Новгород, где в 1804 г. возведен в сан архиепископа. Занимался переводами с латинского, составил краткую священную историю для детей, написал и издал сочинение «Новая скрижаль».

6) Архимандрит Иоаникий (Орловский) (1774–1783), выпускник Рязанской семинарии, в которой впоследствии стал ректором. 2 марта 1774 г. переведен

в Петербург и определен префектом Невской семинарии, а в июле того же года — ее ректором. В 1783 г. переведен настоятелем в Рязанский Солотчин монастырь, где и скончался в 1802 г.

Префект семинарии был непосредственным и ближайшим помощником ректора. По духу времени он был начальником над учителями и семинаристами, на него возлагались обязанности надзора над успеваемостью, он должен был следить за поведением и наказывать за небольшие проступки. Совместно с ректором он участвовал в аттестации учеников и представлял к увольнению неспособных, руководил внешкольными занятиями (диспутами) и еженедельными учебными смотрами; проповедовал в монастырской церкви; во время отсутствия ректора замещал его и числился ближайшим кандидатом на должность ректора. В торжественных случаях префекта вместе с ректором приглашали ко двору.

Должность префекта в изучаемый период занимали:

1) Амвросий (Зертис-Каменский) (1743–1748), в миру Андрей Степанович. Родился в 1708 г. в Нежине, сын молдаванина, служившего при гетмане переводчиком. С малых лет, оставшись сиротой, жил у своего дяди, монаха Печерской Лавры. Образование получил в Киевской Академии и Львовской иезуитской коллегии, а закончил его в Московской Славяно-Греко-Латинской Академии. Начал свою учительскую службу в Невской семинарии совместно с иеромонахом Гавриилом (Кременецким) в 1736 г. Здесь он обратил внимание на себя архиепископа Феофана (Прокоповича), с которым советовался о принятии монашества. Постриг состоялся в 1738 г., а в 1743 г. иеромонаха Амвросия назначили префектом. В это время он преподавал в семинарии философию и латинский язык [10, с. 745]. Иеромонах Амвросий был знатоком древних языков и занимался переводом святоотеческих творений, впоследствии им были переведены и изданы:

1. Псалтырь в новом славянском переводе.
2. Послания Святителя Игнатия епископа Антиохийского.
3. Огласительные поучения святителя Кирилла, епископа Иерусалимского.
4. Богословие или изложение православной веры святого Иоанна Дамаскина (с греческого).

5. Рассуждение против атеистов и натуралистов Гуго Гроция (с латинского).

Кроме того, им была составлена служба святителю Димитрию Ростовскому.

В 1748 г. иеромонах Амвросий был переведен в настоятели Воскресенского Новоиерусалимского монастыря, который привел в цветущее состояние. В 1753 г. хиротонисан во епископа Переяславского и Дмитровского, а затем последовательно занимал кафедры Крутицкую (с 1761) и Московскую (с 1768). В 1771 г. возведен в сан архиепископа. 16 сентября 1771 г. был убит толпой народа во время чумного бунта в Москве.

2) Сильвестр (Страгородский) (1753–1756).

3) Иоаникий (Святковский) (1756–1758). Получил образование в Киевской Академии и был постриженником Киевского Межигорского монастыря. С 1749 г. в сане иеродиакона вызван в братство Александро-Невского монастыря и был учителем семинарии и надсмотрщиком над учащимися. В 1753 г. посвящен во иеромонаха. В 1756 г. стал префектом, а в 1758 г. посвящен в архимандриты

Новгородского Вязицкого монастыря. В 1759 г. был переведен в Юрьев монастырь, где и скончался в 1768 г.

4) Иеромонах Гавриил (Огинский) (1760–1762). Был вызван в Петербург из учителей Черниговской семинарии. Из учителей философии назначен префектом. В 1762 г. определен архимандритом Антониева Сийского монастыря, в должности которого и скончался в 1779 г.

5) Иеромонах Арсений (Бузановский) (1762–1764). Первоначально учитель философии, в 1762 г. был определен учителем богословия и префектом. В 1764 г. покинул семинарию вследствие возведения его в сан архимандрита Спасо-Ярославского монастыря. В 1775 г. переведен в архимандриты Новгородского Хутынского монастыря, где и скончался.

6) Иеромонах Исая (Германовский) (1764–1766).

7) Иеромонах Вениамин (Румовский-Краснопевков) (1768–1770).

8) Иоаникий (Орловский) (1774).

Все префекты Невской семинарии были монашествующими. Учителями же были лица как из духовного звания, так и светские. Преподавание отдельного предмета не закреплялось за одним педагогом, и педагоги не специализировались каждый по конкретной учебной дисциплине, а по мере продвижения своих учеников переходили от преподавания элементарных дисциплин в низших классах к преподаванию в высших классах.

Административные должности в духовных школах были, как правило, ступенью для дальнейшего карьерного роста, и занимавшие их лица в монашеском сане очень часто становились настоятелями крупных монастырей, а впоследствии и получали архиерейский сан.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архангельский М., свящ. Преосвященный Никодим, первый епископ Санкт-Петербургский и Шлиссельбургский. Продолжение // Странник. — 1876. — Т. 2.

2. Архимандрит Амвросий (Орнатский) История Российской иерархии. — Т. 1. — М., 1807.

3. Духовный Регламент. — СПб., 1776.

4. Знаменский П. В. проф. Духовные школы в России до реформы 1808 г. — Казань, 1881.

5. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода. — Т. 23. — СПб., 1911.

6. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода. — Т. 28. — Пг., 1916.

7. Полное собрание законов Российской Империи. — Т. 4. — СПб., 1830. — № 2186.

8. Полное собрание законов Российской Империи. — Т. 4. — СПб., 1830. — № 2308.

9. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Елизавета Петровна, Петр III. 1753–1762. — Т. 4. — СПб., 1912.

10. Рункевич С. Г. Александро-Невская Лавра (1713–1913). — СПб., 1913.

11. Чистович И. А. проф. История Санкт-Петербургской Духовной Академии. — СПб., 1857.

СТАНОВЛЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ТЕОРИИ ИСКУПЛЕНИЯ

В статье исследуется становление традиционной протестантской теории искупления, известной как «теория заместительного наказания». Рассматривая взгляды на искупление Реформаторов М. Лютера, Ж. Кальвина, схоластические и вероучительные тексты протестантской традиции, автор показывает, что протестантская теория заместительного наказания является не только преемницей схоластической мысли, но и ее логическим ее развитием, оформившимся в самостоятельную богословскую теорию. Статья представляет собой богословско-историческое исследование источников традиционной протестантской теории искупления.

Ключевые слова: грех, искупление, выкуп, умилоствление, жертва, справедливость Божия, гнев Божий, теория удовлетворения, наказание за грех, заместительное наказание, Мартин Лютер, Жан Кальвин.

S. S. Koryakin

Formation of the traditional protestant theory of the atonement

The article examines the formation of the traditional Protestant theory of the atonement known as penal substitution theory. Exploring the views of the Reformers, Martin Luther and John Calvin, as well as scholastic and creedal statements of the Protestant tradition, the author demonstrates that the Protestant idea of penal substitution is not only a natural successor of the scholastic thought but its proper development that grew into an independent theological theory. The article presents a theological and historical study of the sources of traditional Protestant theory of the atonement.

Keywords: sin, atonement, ransom, propitiation, sacrifice, justice of God, wrath of God, theory of satisfaction, punishment for sin, penal substitution, Martin Luther, John Calvin.

* Сергей Сергеевич Корякин — магистр богословия, аспирант Института философии РАН, Москва; преподаватель богословских дисциплин Московской семинарии евангельских христиан; sergeykoryakin@gmail.com

Введение

Как известно, протестантская богословская традиция в лице ее основателей Лютера и Кальвина сформировала свою теорию искупления, известную как «теория заместительного наказания». Однако не для всех исследователей очевидно, что вышеуказанная теория не только является преемницей предыдущей схоластической богословской мысли, но и логическим ее развитием, позволившим оформиться ей в самостоятельную богословскую конструкцию (см., напр. [6] в отношении взглядов Лютера и взаимосвязи т. н. «латинской теории» Ансельма и позднейшей протестантской теории заместительного наказания; см. также [25, p. 563]).

Как мы увидим, мысль основателей протестантской традиции об искуплении во многом основывалась на идеях, присущих западной богословской мысли, и в особенности схоластам. основополагающей для сотериологий Лютера, Кальвина и их последователей безусловно является теория удовлетворения, впервые изложенная в «*Cur deus homo*» Ансельма Кентерберийского. Идея воздаяния, являющаяся основным движущим механизмом теории Ансельма, позволила его последователям увидеть проблему искупления как конфликт между Божьей справедливостью и человеческим грехом. Соответственно, вектор искупления был направлен на преодоление отчуждения между Богом и человеком и не подразумевал противостояния Бога и дьявола. Последний стал мыслиться орудием в Божьих руках, полностью подчиненным Его воле.

Помимо прочего, по тонкому наблюдению Г. Аулена, в поздней схоластической традиции

идея удовлетворения легко и естественно переходит в идею наказания, поскольку удовлетворение, принесенное Христом, состояло в заместительном перенесении (*vicarious endurance*) смерти, которая, если бы постигла людей, была бы их наказанием [6, p. 93–94].

Таким образом, идеи замещения и наказания также стали неотъемлемой частью последующих учений об искуплении в западной традиции. Богословская мысль Реформаторов, унаследовав все эти характерные для зрелой схоластической мысли положения, по-новому преломила их, превратив в новую теорию, которая впоследствии станет традиционной для протестантского богословия.

Становление традиционной протестантской теории искупления

Учение об искуплении у Мартина Лютера

Как и его предшественники, Лютер полагает, что грех не может быть просто прощен Богом; для устранения греха требуется удовлетворение [4, p. 202; ср., напр.: 5 L. I, cap. 15, 19, 25; 33, S. 121].

Грехопадение — это результат неверия, которое, по мнению Лютера, является «корнем, соком и главной силой всякого греха» [41, S. 6]. Человеческая природа настолько погрязла во грехе, что не может иметь верные представления и чувства о Боге [36, S. 81]. Ссылаясь на слова Блаженного Августина (здесь,

вероятно, имеется в виду выражение Августина «любовь к себе до забвения Бога» из «De Civitate Dei», XIV, 28), Лютер также утверждает, что «начало всякого греха собственное себялюбие (*selbst liebe*)», которое берет от Бога и человека то, что им принадлежит, не давая ничего из своего [30, S. 212].

Оценивая положение человека перед Богом, Лютер утверждает, что «своим грехом Адам разрушил нас и сделал врагами Богу, заслуживающими Божия гнева и суда и достойными вечной смерти» [35, S. 300. Цит. по: 2, с. 207]. Грех оскорбляет Бога (*offendit Deum*) [37, S. 50] и, соответственно, Его справедливость, потому что «справедливость Божия — это Сам Бог» (*iustitia enim Dei ipse Deus est*) [39, S. 127].

Мы не должны ожидать... что избежим [гибели] при помощи более легкого наказания, а также того, что справедливость и правда Божии, которым предписано воздавать каждому согласно с его делами, будут обращены ради нас в несправедливость и ложь, если только мы не предваряли принести удовлетворение хотя бы тем, что переносим незначительное зло с терпением [39, S. 112–113].

Будучи во грехе, человек находится под гневом Божиим. В качестве орудий Своего гнева, для наказания человека, Бог использует, во-первых, дьявола, «чтобы поражать и уничтожать нас (*ad affligendos nos et occidendos*). Но дьявол не может этого сделать, если Бог не хочет, чтобы грех наказывался таким образом» [32, S. 519]. Во-вторых, человек познает Божий гнев при помощи закона. Предназначенный для благословения, Божий закон теперь производит Божий гнев, поскольку грешный человек осознает, что не может исполнить его и поэтому заслуживает наказания [29, S. 291–292; см. также: 33, S. 210]. Бог использует и дьявола, и закон в качестве Своих инструментов [36, S. 416], для того чтобы побудить человека к покаянию и обращению от злых дел. Какие бы несчастья ни выпадали на долю человека, всегда можно быть уверенным, что Сам Бог действует через них. Согласно Лютеру, Бог даже побуждает дьявола творить зло (*incitat diabolum ad malum*) и ввергать человека в грех, однако Сам Он не делает зла (*non facit malum*) и не является автором греха [38, S. 143]. В отличие от дьявола, чья воля погубить, действия Бога направлены на покаяние и обращение человека.

Сами люди ничего не могут сделать в отношении своего спасения. Для искупления недостаточно смерти человека, именно смерть Бога может перевесить сумму человеческих грехов [40, S. 590]. Поэтому на помощь приходит Богочеловек Иисус Христос. Для Лютера важно подчеркнуть, что через Христа Сам Отец являет Свою волю и действие; в Иисусе можно увидеть истинное выражение Божьей любви к человечеству [34, s. 424]. Христос решает дилемму павшего человека, которого, с одной стороны, Бог любит и хочет спасти, и который, с другой стороны, оказался врагом Бога и объектом нападков дьявола. Не обладая Божеством, Христос не мог бы противостоять гневу и суду Бога, не будучи человеком, Он не смог бы исполнить Божий закон и претерпеть наказание.

Бог не может простить человека без удовлетворения Его праведности (*gnugthun seiner gerechtigkeit*) [33, S. 121; см. также: 34, S. 37]. Поскольку человек не может принести такого удовлетворения, за него это делает Христос. Он

замещает человека, становится на его место [34, s. 49; см. также: 35, s. 433]: «Согрешил один, а наказание понес другой. Грешащий не приносит удовлетворения. Удовлетворение приносит негрешащий» (*Alius peccavit, alius poenam tulit. Peccans non satisfacit. Satisfaciens non peccat*) [28, S. 339; см. также: 35, S. 435–436].

Удовлетворение сочетает в себе два аспекта: с одной стороны, Христос исполняет заповеди закона, живя в послушании и любви к Богу и ближним; с другой стороны, Христос несет на Себе проклятие закона, страдания за грех и Божий гнев, которые иначе пали бы на грешников [4, S. 203]. Поскольку Бог по Своей любви желает спасти грешных людей, Он не вменяет им их вину, но возлагает ее на Своего Сына [33, S. 470]. Христос берет на Себя наказание за их грехи и становится проклятием за грех [35, S. 442–443].

На кресте Христос оставлен Богом (*derelictum a Deo*) и поэтому переносит страдания оставленного грешника: страх и ужас смущенной совести (*pavor atque horror perpturbatae conscientiae*), которая чувствует вечный гнев (*iram aeternam sentit*) и ощущает себя навсегда оставленной [37, S. 601, 602]. Важно подчеркнуть, что размышляя о распятии, Лютер не пытается разрешить сложившийся парадокс: с одной стороны, он объявляет Христа величайшим из грешников (*summus peccator*), с другой стороны, Христос — величайший из праведников (*summus iustus*) [37, S. 602–603; см. также: 35, S. 434–435]. Таким же образом Сын Божий оставлен Богом на кресте, но «никто, будучи полностью оставлен Богом, не говорит Богу “Боже мой”» [37, S. 602]. Лютер склонен рассматривать эту оставленность, скорее, как то, что ощущает Христос, оказавшись на месте грешника [37, S. 606–607], хотя и оставляет этот парадокс неразрешенным.

Необходимо отметить, что Лютер не просто истолковывает распятие Христа в свете известных отрывков Пс 22, Ис. 53, Мф 27: 46 и Гал 3: 13, но ему важно показать, насколько в Своих страданиях Христос отождествляет Себя с опытом человека, отлученного от Бога из-за своих грехов. Чтобы спасти людей, Христос доходит до самых глубин человеческого отчаяния, иначе Он не может стать их Спасителем и утешением в искушениях. Там, где грешная природа заставила бы человека озлобиться и хулить Бога, Христос переносит страдания без ропота и богохульства (*sine murmure et blasphemia*) [37, S. 604]. Он побеждает смерть Своим воскресением, грех — Своим непреодолимым послушанием (*unubirwindlich gehorsam*), ад отчаяния и оставленности — Своей всемогущей любовью (*mechtigist liebe*) [31, S. 691].

Взяв на Себя грех, Христос облакает (*indueret*) грешников в Свою праведность и берет на Себя их грехи. Происходит «чудесный обмен» (*admirabile commertium*), в результате которого Христова праведность (*Christi iustitia*) не только объективно (*obiective*) вменяется, но также и принадлежит человеку формально (*formaliter*), т. е. становится его собственной, а греховность человека и формально и объективно Сын Божий берет на Себя [37, S. 608; см. также: 35, S. 440; 44]. Посредством этого обмена Христос примиряет людей с Отцом [36, S. 49, 136]. Согласно Лютеру, «это учение — самое радостное и утешительное из всех», поскольку Бог уже не видит грехов людей, которые принимают жертву Христа по вере [35, S. 437–438].

Однако служение Христа не только удовлетворило Божию праведность, но и стало победой над силами зла. С одной стороны, Лютер охотно говорит о победе Бога над дьяволом, что было характерно для святоотеческой мысли. Он описывает подвиг Христа как чудесную битву (*duellum mirabile*) между абсолютной праведностью, жизнью, благословением с грехом, смертью и проклятием. Он персонифицирует эти силы [4, р. 208] и говорит, что они нападают на Христа, пытаясь поглотить (*devorare*) Его. Однако Тот, который есть «Божественная сила, праведность, благословение, благодать и жизнь, побеждает и разрушает этих чудовищ — Грех, Смерть и Проклятие — без оружия и не в сражении, а в Своем собственном теле, Собою» [35, S. 438–440. Цит. по: 2, р. 326; см. также: 26, S. 291–292].

С другой стороны, очевидно, что в понимании Лютера нет дуализма, свойственного теории выкупа. Так, к вышеупомянутым силам зла он причисляет не только ад, дьявола, но Закон (*Lex*) и Божий гнев (*Divina ira*), который он отождествляет с Проклятием [35, S. 437, 440]. В связи с этим трудно не согласиться с мнением П. Альтхауса:

это указывает на тот факт, что силы, с которыми должен сражаться Христос, в конечном итоге должны пониматься теоцентрически. Божий гнев является одной из них, по-настоящему угрожающей и убийственной из всех [4, р. 209].

Таким образом, как в удовлетворении, так и в битве с силами зла, по мысли Лютера, Христос противостоит «чуждому деянию» (*opus alienum*) Бога Отца, для того чтобы явить Его «собственное деяние» (*opus proprium*), Он удовлетворяет требования закона, угадает в Себе Божий гнев, чтобы показать людям Божью праведность и любовь. Оправдано наблюдение А. Ричля, который говорит, что у Лютера любовь и гнев — две противостоящие силы в Боге, для примирения которых требуется посредник, терпящий наказание [48, р. 202], т. е. Бог во плоти. Действительно, получается, что «Лютер выбирает говорить о Боге против Бога» [50, р. 114] (здесь автор ссылается на известные слова Лютера в комментарии на 6-й псалом: Терпя искушения и несчастья, которые посылает нам Бог, «мы приучились бы убежать к Богу от Бога» (*assuescamus ad deum contra deum refugere*)).

Достаточно серьезную попытку диссоциировать Лютера от средневековой теории удовлетворения и последующего закрепления юридической интерпретации его теории в т. н. лютеранской ортодоксии делает шведский исследователь Г. Аулен. Он пытается отстоять приверженность Лютера к святоотеческой теории выкупа, которую он называет «классической идеей» (*classica idea*) искупления, или теорией «Христос-победитель» (*Christus Victor*) [6, р. 4]. По мнению Г. Аулена, характерными для этой теории являются: 1) победа над силами зла посредством Божьего всемогущества, последовательным Божьим действием; 2) решающая роль воплощения Сына Божьего и Его Божественности в победе над злом; 3) дуализм и драматизм, благодаря чему искупление описывается как конфликт между Богом и дьяволом.

И вправду, как мы увидели, все эти элементы присутствуют в мысли Лютера. Однако трудно не согласиться с П. Альтхаусом в том, что, описывая роль дьявола, «Лютер придерживается дуализма в границах, установленных Божиим всемогуществом, которое осуществляет все во всем» [4, р. 165]. Дьявол

не действует самостоятельно, но является орудием для осуществления Божьего замысла в отношении человека. Он имеет «на своей стороне Божий гнев, которого мы боимся» [27, S. 609]. Основным средством искупления является удовлетворение Божьей справедливости. Поэтому по сути никакого реального дуализма, свойственного т. н. классической теории выкупа, в представлении Лютера нет. По мнению многих критиков интерпретации Г. Аулена, Реформатор совмещает две этих теории [46, р. 169; см. также: 50, р. 113; 4, р. 222], так что «классическая теория» выкупа служит своеобразной формой в целом уже известной, но уже претерпевшей изменение теории удовлетворения.

Лютер достаточно часто использует термин «удовлетворение» (*satisfactio*), говоря об искуплении. Для него, как и для Ансельма, было характерно представление о том, что Бог не может отпустить грех без воздаяния, иначе нарушается закон справедливости [5, р. 69]. Однако если Ансельм больше упирает на то, что грех оскорбляет Божью честь, которая связана с красотой и порядком Божьего мироздания [5, р. 73], у Лютера, как и у поздних схоластов, большее внимание уделялось справедливости как таковой, которая часто отождествлялась с самим Богом. Отсюда понятно, почему для Ансельма важно принесение Христом удовлетворения Божьей чести, в то время как Лютер подчеркивает наказание за грех, которого требует справедливость. Как отмечает П. Альтхаус, «с точки зрения Ансельма, было только две возможности, или наказание, или удовлетворение. С точки зрения Лютера, удовлетворение осуществляется через наказание, не грешника, но Христа» [4, р. 203]. Таким образом, Лютер продолжил логику своих предшественников Петра Абеляра, Гуго Сен-Викторского и Фомы Аквинского, утверждавших необходимость наказания греха в деле искупления [см.: 1; см. также: 50, р. 115].

В лютеровской трактовке замещение и наказание становятся основными средствами, но, как верно отмечает А. Виду, «не главной причиной (*cause*) искупления» [50, р. 120]. Основное внимание Лютера приковано к действию Божьей благодати. Победа Бога над смертью, грехом, гневом и законом осуществляется в столкновении с Божественной силой, праведностью, благословением, благодатью и жизнью, явленными в личности Христа. Тем не менее юридические элементы в мысли Лютера было достаточно сильны, и его интерпретация задала важный вектор для становления традиционной протестантской теории искупления, известной как «теория заместительного наказания».

Теория заместительного наказания Жана Кальвина

Младший современник Лютера, Кальвин не только дал более систематическое изложение доктрины искупления в своем труде «*Institutio christianae religionis*», но и, как известно, стал родоначальником теории заместительного наказания [см.: 18, р. 98; 50, р. 118; 45, р. 142].

По мнению многих исследователей, мысль Лютера и Кальвина формировалась в эпоху, когда в европейской судебной системе под влиянием рецепции римского права происходил переход от феодальной частноправовой судебной системы к новым принципам уголовного законодательства [см.: 17, р. 195; 18, р. 97; 20, р. 139–140; 47, р. 73–76]. Поэтому совершенно естественно, что в этой

обстановке, будучи юристом по образованию, Кальвин дал новую, юридическую интерпретацию доктрине искупления. Как отмечает Ф. Диллистон,

общая атмосфера, в которой писал Кальвин также поразительно изменилась... ключевые понятия Ансельма (и более поздних богословов-схоластов) принадлежали римскому гражданскому и средневековому феодальному праву — долг, ответственность, возмещение, удовлетворение, честь, цена, плата, заслуга... у Кальвина мы находим постоянные отсылки к понятиям: наказание, смерть, проклятие, гнев, замещение, поручительство, заслуга, вменение — иными словами, понятия уголовного права заново истолкованные в свете библейского учения о законе, грехе и смерти [17, p. 195].

Согласно Кальвину, падение Адама было вызвано непослушанием, в основании которого лежала неверность, гордыня, тщеславие, неблагодарность [10, p. 76]. Отпав от Бога, Адам стал духовно мертв. Грех и вина Адама перешли на все его потомство, от нечистого семени (*ab impuro semine*) оно заражено грехом (*peccati contagione*) [10, p.76]. Поэтому все люди от рождения отчуждены от Бога; они — наследники вечной смерти, лишены всякой надежды на спасение и на милость Бога, рабы сатане, узники греха [10, p. 176]. Они отвратительны Богу по своему порочному и злему естеству и заслуживают Его гнева [10, p. 81].

С одной стороны, утверждает Кальвин, грешники сами ответственные за свои злодеяния, с другой стороны, Божья воля является причиной всех вещей (*rerum omnium esse causa*), поэтому и сатана, и все нечестивые находятся в руке Божьей (*sub Dei manu*) [10, p. 72–74; см. также: p. 101–102]. Дьявол и бесы не действуют самостоятельно, они во всем подчиняются Божьей воле и зависят от Его позволения и поущения [10, p. 52]. Они служат орудиями погибели (*instrumenta perditionis*) для грешников [10, p. 52], ослепляют и толкают на злодеяния тех, кто не был избран и кого «Господь не удостоил водительством Своего Духа» [10, p. 101]. Таким образом Господь осуществляет Свои праведные суды (*iusta iudicia*) в отношении греха и несправедливости [10, p. 101].

Цель жизни и смерти Христа состоит в том, чтобы доставить Божье расположение людям и сделать так, чтобы грешники были приняты Богом. В воплощении Сына Божьего явлена милость Отца. Христос становится Посредником (*Mediator*) примирения. Кальвин убежден, что необходимо, чтобы таковым Посредником был истинный человек и Бог, так как пропасть между святостью Бога и греховностью человека настолько велика, что последний никогда не смог бы ее преодолеть [10, p. 161]. Для примирения с Богом было важно, чтобы некогда послушавшийся Его человек научился послушанию. Поэтому Сын Божий принимает облик Адама (*Adae personam induit*), чтобы заместить его Собою, принести послушание Отцу [10, p. 177] и представить нашу плоть в качестве цены удовлетворения (*in satisfactionis pretium*) праведному Божьему суду (*iusto Dei iudicio*), а также в этой же плоти понести заслуженное нами наказание (*poena*). Поскольку Бог один не может чувствовать смерть (*mortem sentire*), а человек в одиночку не может ее преодолеть, Бог усвоил Себе человеческую плоть, чтобы подвергнуть греховную плоть смерти, а Своим Божеством осуществить нашу победу над смертью [10, p. 162]. Будучи Богом

во плоти, Он может сокрушить смерть, победить грех, уничтожить власть дьявола, так как Он Сам есть источник жизни (*vita*), праведности (*iustitia*), небесной власти и силы (*caeli imperium & potestas*) [10, p. 162].

Бог — праведный Судья (*iustus iudex*), и Его гнев и проклятие (*ira et maledictio*) пребывают на грешниках, покуда они не освобождены от обвинения (*reatus*) [10, p. 176]. Невыразимым образом Христос становится для людей Священником, который приносит Себя в жертву Отцу:

Но поскольку доступ [к Богу] преграждает справедливое проклятие, и Бог в качестве судьи зол на нас (*pro nobis infensus est*), необходимо вмешаться умиловительной жертве (*piaculum*): так [приобрести] нам [Божье] благоволение, является Священник для умиротворения гнева (*ad placandam iram*) Самого Бога [10, p. 175].

Христос берет на Себя вину и наказание, уготованное каждому грешнику на небесном Божьем суде (*ad caeleste Dei tribunal*). Он становится их гарантом и поручителем (*sponsor, vas*), чтобы вместо виновных понести наказание, испытать всю суровость Божьего мщения, встав между ними и Божьим гневом [10, p. 180].

По мнению Кальвина, недостаточно, чтобы Христос просто был убит, иначе бы удовлетворение не было бы очевидно. Чтобы стало известно, что он понес нашу вину и «был к злодеям причтен» (Ис 53: 12), Христос должен был предстать перед судом Пилата как преступник, быть обвинен свидетелями и приговорен устами судьи. Благодаря суду наказание, которому подлежали грешные люди, было перенесено на Сына Божьего, и исполнились слова пророка «наказание мира нашего было на Нем» (Ис 53: 5). «Вот наше оправдание: вина, из-за которой мы заслуживали наказание, перенесена на главу Сына Божьего» [10, p. 178].

Также Кальвин считает недостаточным, чтобы Христос претерпел только телесную смерть. Было необходимо, чтобы неся Божье наказание, Христос спустился в ад человеческого отчаяния и богооставленности и ощутил на Себе все, что чувствует грешник. Таким образом, на кресте Сын Божий испытал душевные мучения, порождаемые Божиим проклятием и гневом, сразился с силами ада и ужасом вечной смерти [10, p. 180], принес победу и одержал триумф (*rederret victoriam & triumphum ageret*) над ними [10, p. 181]. Этими душевными страданиями Христос заплатил бóльшую и превосходную цену (*maius & exeletius pretium*) искупления [10, p. 180].

Благодаря смерти Сына Божия была принесена должная жертва (*rite litatum*) и удовлетворение (*satisfactum*) Богу [10, p. 176]. Бог «возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши» (1 Ин 4: 10). Комментируя эти слова апостола, Кальвин особенно выделяет слово «умиловление» (*placatio*) (во французском переводе Кальвин употребляет слово “propiciation” [8, p. 227]). Жертва Христа была милостью Самого Бога к грешникам; став умиловлением, Христос убрал препятствия на пути Божьей любви [10, p. 186]. Кровью Христа Божий гнев был умиротворен и упразднена Его вражда с людьми [10, p. 185]. Получив вменение праведности (*iustitiae imputatio*) Христовой, люди вновь стали угодными Богу [10, p. 187].

Кальвин, как и Лютер, видит в таком объяснении искупления утешение для верующих. По его мнению, не существует противоречия между заявлениями, что Бог одновременно и любит человека, и является его врагом. Комментируя Рим 5: 10 «Бог стал врагом людей» (*Deum fuisse hominibus inimicum*) (Б. МакКормак верно отмечает, что «его [Кальвина] постановка проблемы основывалась на неверном истолковании отрывков, подобных Рим 5: 10, которые не говорят о том, что Бог был врагом до тех пор, пока Христос не примирил нас с ним, но о том, что мы были Его врагами». См.: [42, р. 302]), а также Гал 3: 10, 13; Кол 1: 21–22, Кальвин приходит к выводу, что подобные выражения были приспособлением к нашим чувствам (*ad sensum nostrum sunt accommodatae*), чтобы люди поняли плачевность своего положения без милости Божией, явленной во Христе.

Так мы наставляемы из священного учения: без Христа Бога нашего [видеть] неким образом враждебного к нам, и Его руку вооруженной, чтобы погубить нас, чтобы мы не приняли Его благоволение и отчую любовь кроме как во Христе [10, р. 176].

Получается, Бог всегда любил человечество, и тот факт, что Он послал Своего Сына в жертву умилоствления, лишь подчеркивает Его благоволение и желание спасти людей от греха.

Однако тут же Кальвин оговаривается, что все сказанное выше о гневе Бога на человеческие грех и несправедливость все же не ложно (*non tamen falsum*). Бог, будучи высшей справедливостью (*summa iustitia*), действительно не может любить несправедливость, поэтому в нас есть то, что заслуживает Божьего презрения [10, р. 176–177]. Таким образом, Кальвин, как и Лютер, сохраняет диалектику между Божьей любовью к людям и Его гневом на их грехи. Попытки некоторых современных исследователей устранить это противоречие в богословии Реформатора [см. напр.: 7, р. 286–287 и 24, р. 396] не выглядят слишком убедительно. Как отмечает А. Виду, Кальвину важно подчеркнуть необходимость объективного изменения ситуации для того, чтобы Божья любовь в отношении человечества могла реализоваться. Иначе окажется, что ощущение Божьего гнева людьми — чисто субъективно [50, р. 123–124]. Получается, что в этом аспекте Кальвин противоречит своему же учению о Божьей неизменности (*immutability*): с одной стороны, Божья любовь и милость — основа искупления, с другой стороны, они не могут проявиться без определенных условий, т. е. без осуществления Божьего правосудия. По удачному выражению Б. МакКормака, Божья милость становится заложницей Его справедливости [47, р. 302–303]. Очевидно, что Кальвин придерживается той же логики, что и Лютер: Бог не может простить грешных людей до тех пор, пока не будут соблюдены определенные условия, а именно, через наказание Христа на месте грешников, не будет принесено удовлетворение Божественной справедливости.

Отдельно стоит коснуться вопроса о месте дьявола в деле искупления. Как мы уже отметили, по мысли Кальвина, сатана не имеет самостоятельной роли. Он осуществляет волю Божию, являясь служителем Божьего мщения (*divinae ultionis minister*) [10, р. 53] и орудием Божьего гнева (*instrumentum irae*) [10, р. 101]

в отношении грешников. В отношении праведников Бог использует силы тьмы, чтобы искушать и вредить им для того, чтобы утвердить их веру [10, р. 52]. Когда в «Institutio» Кальвин переходит к изложению искупительного дела Христа, мы встречаем лишь пару упоминаний о том, что Своей смертью Сын Божий одержал победу над дьяволом [10, р. 179, 181], а в проповеди на Ис 53: 12 он пишет:

Если мы увязли в долгах, не только в отношении Бога, но и в отношении нашего врага сатаны, плата [за них] была принесена через смерть и страдания Сына Божия... Ныне дьявол не имеет никакого права над нами, когда мы соделаны причастниками смерти и страданий Сына Божия [12, р. 670, 676].

Несмотря на то что эти выражения вполне характерны для дуализма теории выкупа, Кальвин (как и Лютер) вписывает их в юридическую канву своей теории. В «Institutio», в комментариях и проповедях Кальвин последовательно проводит одну и ту же мысль: дьявол и бесы в Писании названы обвинителями человека перед Богом, но поскольку Христос удовлетворил Божью справедливость, они были обезоружены и лишены силы против людей, «само свидетельство нашей вины» (*ipsa testificatione reatus nostri*) упразднено [9, р. 109], и «посредством этого сатана был побежден» (*par se moyen Satan a este vaincu*) [11, р. 918]. Как верно отмечает А. Блоше, «очевидность подобных утверждений показывает, что построение (*scheme*) “Христос-победитель” (*Christus Victor*) ясно и последовательно зависит от более главного понимания искупления» [7, р. 291] — удовлетворения Божией справедливости.

Таким образом, можно вполне согласиться с мнением А. Виду, что

у Кальвина мы встречаемся с доктриной заместительного наказания как таковой. Ни Ансельм, ни Лютер не приводят логически завершенной картины заместительного наказания так, как это делает Кальвин. Хотя оба они воскрешают или сохраняют важность закона и справедливости, ни один из них не возвышает Божественную справедливость до того уровня, какого она достигает в мысли Кальвина [50, р. 118].

В трудах последователей Реформаторов мы найдем лишь все большую схематизацию, рационализацию и защиту этого характерно протестантского представления об искуплении.

Протестантская схоластика

Взгляды реформаторов на искупление были закреплены и развиты в работах их последователей, а также в протестантских вероучительных документах лютеранской и реформатской традиций. Оценивая дальнейшую судьбу учения Лютера, Г. Аулен выражает сожаление, что его учение об искуплении не нашло последователей ни среди его современников, ни среди его продолжателей. Он отмечает:

Без колебания и без промедления они обратились к латинской доктрине... они истолковали его с самого начала в свете традиционных верований, наследованных из Средних веков. Или они не смогли увидеть пропасть, отделявшую его от схоластов, или... они постарались скрыть это различие [6, р. 123–124].

Однако, как мы отметили выше, для многих исследователей сама попытка Г. Аулена оторвать Лютера от его схоластических корней выглядит сомнительно. Из приведенного нами анализа работ обоих Реформаторов видно, что и Лютер, и в особенности Кальвин в своих трудах дают все основания для новой традиции понимания искупления. Поэтому совершенно естественно, что, вопреки мнению Г. Аулена, последующие протестантские богословы стремились сохранить и упрочить учение об искуплении отцов-основателей их традиции.

Так, на основании аристотелевской логики Филипп Меланхтон заложил основы схоластического богословского метода, характерного для лютеранской ортодоксии [49, р. 434]. По мнению Г. Аулена, стремясь к более ясным и точным формулировкам, Меланхтон оставил в стороне силу и парадоксальность лютеровского языка и поэтому «уже в 1542 году, в [своем труде] *Loci praecipui theologici* представил изложение доктрины искупления в корне согласную со схоластической схемой» [6, р. 124]. Иоахим Мёрлин изложил учение о Божьей праведности «исключительно как о ретрибутивной и наказующей справедливости... Закон теперь воспринимался как основной фундамент отношения человека к Богу... Бог в первую очередь рассматривается как Судья, наказывающий преступление» [6, р. 127].

Подобная тенденция наблюдалась и среди последователей Кальвина. Характерным представителем и защитником идеи заместительного наказания стал голландский юрист и богослов Гуго Гроций, который в своем трактате «*Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*» [22] дал ответ на критику Фаустом Социном (итальянским протестантским богословом, давшим первую исчерпывающую критику протестантской теории искупления в произведении «*De Jesu Christo Servatore*») кальвинистского учения об удовлетворении Божией справедливости. Согласно Гроцию, Бог — правитель (*rector*), в чьей власти налагать наказание или освобождать от него, так как именно Он поддерживает нравственный порядок мира. Поэтому Бог,

движимый Своей благостью, дабы необыкновенно облагодетельствовать нас, но вопреки грехам, заслуживающим наказание, установил, что Христос, движимый Своей любовью к людям, несением самых суровых пыток и кровавой и позорной смерти перенес наказание за наши грехи, чтобы без ущерба показанию Божественной справедливости мы, по ходатайству истинной веры, от наказания вечной смерти были освобождены [22, р. 1–2].

И хотя у Гроция, в отличие от Реформаторов, справедливость не представляет собой неотъемлемый Божий атрибут, а наказание Христа в точности не является полным эквивалентом человеческого наказания за грехи [21, р. 292–293; см. также: 43, р. 205], необходимость заместительного наказания за попранный закон Божьей справедливости вполне выражает логику и юридический характер протестантской теории искупления.

Символы веры протестантской традиции

Вероучительные документы лютеранской и кальвинистской традиций также закрепили взгляды Реформаторов на искупление, но в более сжатой и жесткой форме.

Так, в Аугсбургском исповедании веры лютеран (1530) мы находим уже знакомую нам идею об удовлетворении справедливости: люди

оправдываются даром по причине Христа через веру, когда они веруют, что приняты в благодати, и их грехи прощены ради Христа, который Своей смертью принес удовлетворение за наши грехи (*pro nostris peccatis satisfecit*) [14, p. 10; см. также: 19, p. 127].

Точно так же в исповеданиях последователей Кальвина прослеживается мысль о смерти Христа, как о возмещении, принесенном Божьей справедливости. Например, в Бельгийском исповедании веры (1561) говорится, что Бог послал Своего Сына в человеческой плоти, чтобы понести в ней наказание греха (*la punition du péché*) посредством смерти. Этим Бог

провозгласил Свою справедливость (*déclaré sa justice*) по отношению к Своему Сыну, на которого были возложены наши грехи (*chargé de nos péchés*), и излил Свою благодать и милость на нас, виновных и заслуживающих проклятия [15, p. 405].

Иисус Христос предстал перед Отцом от имени людей, чтобы утешить Его гнев Своим полным удовлетворением (*pour apaiser sa colère avec pleine satisfaction*) [15, p. 406–407]. Похожие формулировки этих идей мы находим в Гейдельбергском катехизисе (1563) [23, p. 320], а также в канонах Дордтского синода (1618–1619), где говорится, что Бог требует наказания за грехи и что его нельзя избежать без удовлетворения Божией справедливости. Поэтому Бог дал людям в качестве поручителя (*Sponsor*) Своего едиnorodного Сына, «Который за нас принес удовлетворение, быв соделан грехом и проклятием на кресте за нас, то есть на нашем месте» [13, p. 561]. Наконец стоит привести слова из самого авторитетного исповедания реформатской традиции, так называемого Вестминстерского исповедания веры (1647):

Господь Иисус, через Свое послушание и жертву Себя Самого, которую вечным Духом Он однажды принес Богу, полностью удовлетворил справедливость Своего Отца и приобрел не только примирение, но вечное наследие в Царстве Небесном для всех тех, кого дал ему Отец... Христос Своим послушанием и смертью полностью отпустил долги всех тех, кто таким образом оправданы, и дал надлежащее, реальное и полное удовлетворение (*proper, real, and full satisfaction*) справедливости Своего Отца от их лица [16, p. 621, 626–627].

Таким образом, мы видим, что теория заместительного наказания прочно закрепилась в протестантской традиции. Чуть более двух веков спустя известный принстонский богослов Ч. Ходж заключает, что эта доктрина «на протяжении лет считалась ортодоксальной, и в своих основных чертах является общей для латинской, лютеранской и реформатской церквей» [25, p. 563] и является верой всей вселенской Церкви (*Church universal*) [25, p. 482]. Однако несмотря на то что учение об искуплении у некоторых схоластов и Реформаторов имеет много общего, мы увидели, что протестантская теория обрела свои характерные черты, отличающие ее от предшествующей традиции.

Заключение

В данной статье мы рассмотрели вопрос становления традиционной протестантской теории искупления, которая получила широкую известность под названием «теория заместительного наказания». Будучи продолжателем схоластических богословских идей, Реформаторы видят суть искупления в устранении проблемы противостояния Божьей справедливости и человеческого греха. Справедливость Божия — это Сам Бог, Он — Праведный Судья, который не может терпеть беззаконие. Удовлетворение Божией справедливости становится необходимым атрибутом Его прощения. Пока не принесено удовлетворение, грешники находятся под Его гневом, под властью греха и сатаны. Для спасения человека является Богочеловек Христос. Исполнив требования закона послушанием заповедей, Он также понес на Себе проклятие закона, взяв на Себя человеческие грехи. Бог проявляет Свою милость в том, что за грех людей Он осуждает Своего Сына. На кресте Христос становится объектом святого Божьего гнева, Он оставлен Богом, потому что становится, по словам Лютера, величайшим из грешников. Претерпев Божье наказание, Христос удовлетворяет требования справедливости и устраняет преграду для Божьего прощения. Теперь, уверовав во Христа, грешники оправданы и получают возможность жить в святости и мире с Богом.

Как мы отмечали, Лютер в своем осмыслении креста Христова не делает основного акцента на удовлетворении через наказание. В его изложении искупления превалируют мотивы победы Божьей благодати, явленной во Христе. Осмысление искупления через христологическую догму позволило Лютеру увидеть основную причину искупления в столкновении Божественности Христа (с ее праведностью, любовью, святостью) с силами тьмы и греха. Поэтому исследователи, подобные Г. Аулену, смогли увидеть в его теории святоотеческие мотивы победы Бога над дьяволом. В богословии же его соратника Кальвина предпочтение отдано юридическому пониманию искупления. В его изложении крестного подвига Христа тема удовлетворения Божественной справедливости занимает главное место. Ему удается сформулировать более последовательную и логически завершенную теорию заместительного наказания.

У Кальвина мы не только видим характерное использование юридических терминов (справедливость, наказание, замещение, поручительство и др.), но также подчинение библейских метафор и понятий жертвы, выкупа, победы, замещения, умиловливания, гнева и др. одной идее удовлетворения Божией справедливости. После Кальвина точно такая же тенденция прослеживается в трудах последователей реформаторов, а также в вероучительных текстах протестантской традиции.

В свете идеи удовлетворения Божией справедливости в протестантской теории оценивается также и роль дьявола. По сути мы наблюдаем отсутствие реального противостояния между ним и Богом. Ничто и никто не может противостоять Божественному авторитету, все подчинено и управляется только Им. Поэтому дьявол становится инструментом в Божьих руках, чтобы через его козни Бог мог образумить грешников и привести их к Себе. Одновременно дьявол держит нечестивых в узах греха и смерти, но его власть над ними по-

нимается юридически: поскольку люди в долгу у Божией справедливости, они виновны и подчинены дьяволу. Как только человек оправдывается по вере, он переходит из этой допущенной власти дьявола во власть Божию. Хотя тенденция такого понимания была более-менее заметна в схоластической мысли еще начиная с Ансельма, в протестантской традиции она находит логическое завершение.

На протяжении нескольких столетий эта теория подвергалась серьезной критике. В ходе дискуссий поднимался целый ряд вопросов. Действительно ли Бог является объектом, а не субъектом примирения? И если Бог не может простить без удовлетворения справедливости, не говорит ли это о том, что Он подчинен некоей необходимости или вышестоящему закону? Может ли вообще прощение зиждиться на идее воздаяния? Насколько нравственно наказывать невинного вместо грешника? Не является ли неверным противопоставлять Божии справедливость и милость, любовь и гнев? Оправданно ли с точки зрения христианского вероучения разделение Отца и Сына, когда фактически получается, что Сын спасает грешников от Божьего гнева и наказания? Не является ли ретрибутивное понимание справедливости, заложенное в теории заместительного наказания, оправданием насилия в современном обществе и таким явлениям, как пенитенциарная система, смертная казнь и справедливая война?

Эти и другие вопросы уже долгие годы составляют предмет обсуждения оппонентов и защитников теории заместительного наказания. К сожалению, объем данной работы не позволяет нам углубиться в эти дискуссии. В очерченных рамках мы смогли лишь коснуться вопроса становления традиционной протестантской теории искупления и изложить основные идеи ее подкрепляющие.

ЛИТЕРАТУРА

1. Корякин С. К вопросу об источниках традиционной протестантской теории искупления // Христианское чтение. — 2016. — № 3 [в печати].
2. Лютер М. Лекции по посланию к Галатам. — Минск: Пикорп, 1997.
3. Лютер М. Лекции по посланию к Римлянам. — Минск: Пикорп, 1996.
4. Althaus P. The Theology of Martin Luther. — Philadelphia: Fortress Press, 1996.
5. Anselmus Cantuariensis. Cur Deus Homo // S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia: in 5 vols. / ed. F. S. Schmitt. — Vol. 2. — Seccovii, 1938.
6. Aulén G. Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. — Eugene: Wipf & Stock, 2003.
7. Blocher H. The Atonement in John Calvin's Theology // The Glory of the Atonement: Biblical, Theological & Practical Perspectives. — Downers Grove: IVP Academic, 2004. — P. 279–303.
8. Calvin J. Institution de la religion chrétienne. — Genève: E. Béroud & Co, 1888.
9. Calvinus I. Commentarius in epistolam Pauli ad Colossenses // Joannis Calvini opera quae supersunt omnia: in 58 vols. — Vol. 52. — Brunsvigae: C. A. Schwetschke et filium, 1895.
10. Calvinus I. Institutio christianae religionis. — Geneva: Robertus Stephanus, 1559.

11. Calvinus I. Sermons sur la passion de N. S. Iesus Christ. Septieme sermon. Matth. Chap. XXVII // Joannis Calvini opera quae supersunt omnia: in 58 vols. — Vol. 48. — Brunsvigae: C. A. Schwetschke et filium, 1891.
12. Calvinus I. Sermons sur la prophetie d'Esaië. Chap. LIII // Joannis Calvini opera quae supersunt omnia: in 58 vols. — Vol. 35. — Brunsvigae: C. A. Schwetschke et filium, 1887.
13. Canones Synodi Dordrechtanae. c. II, a. I–II // The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes: in 3 vols. ed. P. Schaff. — Vol. 3. — New York: Harper & Brothers, 1877.
14. Confessio Augustana. Art. IV // The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes: in 3 vols. / ed. P. Schaff. — Vol. 3. — New York: Harper & Brothers, 1877.
15. Confessio Belgica. Art. XX & XXI // The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes: in 3 vols. / ed. P. Schaff. — Vol. 3. — New York: Harper & Brothers, 1877.
16. Confessio Fidei Westmonasteriensis VIII.V. & XI.III // The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes: in 3 vols. / ed. P. Schaff. — Vol. 3. — New York: Harper & Brothers, 1877.
17. Dillistone F. W. The Christian Understanding of Atonement. — Philadelphia: Westminster Press, 1968.
18. Fiddes P. S. Past Event and Present Salvation: A Study in the Christian Doctrine of the Atonement. — Louisville: Westminster; J. Knox Press, 1989.
19. Formula Concordiae. Art. V.IV // The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes: in 3 vols. / ed. P. Schaff. — Vol. 3. — New York: Harper & Brothers, 1877.
20. Gorringe T. God's Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation. — Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.
21. Grensted L. W. A Short History of the Doctrine of the Atonement. — Manchester: The University Press, 1920.
22. Grotius H. Defensio fidei Catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum socinum senensem. — Amsterdam, Lugduni Batavorum, excudit Joannes Patius, 1617.
23. Heidelberg Catechism. F & A 40 // The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes: in 3 vols. / ed. P. Schaff. — Vol. 3. — New York: Harper & Brothers, 1877.
24. Helm P. John Calvin's Ideas. — Oxford: Oxford University Press, 2006.
25. Hodge C. Systematic Theology. — Vol. 2. — New York: Scribner, Armstrong, and Co., 1877.
26. Luther M. Am tage Thoma des heiligen Apostels Euvangelion. Joh. 20, 24–29. 1527 // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 17, II. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1927.
27. Luther M. Borlesung über den 1. Johannesbrief. 1527 // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 20. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1898.
28. Luther M. Borlesung über Jesajas. 1527–30 // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 31, II. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1914.
29. Luther M. Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 56. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1938.
30. Luther M. Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers. 1520 // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 7. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1897.
31. Luther M. Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. 1519 // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 2. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1884.
32. Luther M. Enarratio Psalmi XC. 1534/1535. [1540] // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 40, III. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1930.

33. Luther M. Epistel in der Früh-Christmeß. Tit. 3, 4–7. 1522 // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 10, I, 1. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1910.
34. Luther M. Epistel S. Joannis von der Liebe. Joh. 4. 1533 // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 36. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1909.
35. Luther M. In epistolam St. Pauli ad Galatas Commentarius (cap. 1–4). 1531. [1535] // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 40, I. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1911.
36. Luther M. In epistolam St. Pauli ad Galatas Commentarius (cap. 5–6). 1531. [1535] // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 40, II. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1914.
37. Luther M. Operationes in Psalmos. 1519–1521. Psalmus Secundus // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 5. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1892.
38. Luther M. Predigten über das zweite Buch Mose. 1524 // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 16. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1899.
39. Luther M. Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis. 1520 // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 6. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1888.
40. Luther M. Von der Konziliis und Kirchen. 1539 // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. — Bd. 50. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1914.
41. Luther M. Vorlesung über den Römerbrief // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Die deutsche Bibel. Das Neue Testament. Zweite Hälfte. Episteln und Offenbarung. 1522–1546. — Bd. 7. — Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1931.
42. McCormack B. L. For Us and Our Salvation: Incarnation and Atonement in the Reformed Tradition // Greek Orthodox theological review. — 1998. — Vol. 43. — N 1–4. — P. 281–316.
43. McDonald H. D. The Atonement of the Death of Christ: In Faith, Revelation, and History. — Grand Rapids: Baker Book House, 1985.
44. Packer J. I. Sola Fide: The Reformed Doctrine of Justification [electronic resource]. — Mitchellville: Fig, 2012.
45. Paul R. S. The Atonement: Sacrifice and Penalty // Readings in Calvin's Theology. — Eugene: Wipf & Stock, 1998. — P. 142–152.
46. Peters T. The Atonement in Anselm and Luther, Second Thoughts About Gustaf Aulén's Christus Victor // Lutheran Quarterly. — 1972. — Vol. 24. — N 3. — P. 301–314.
47. Pugh B. Atonement Theories: A Way through the Maze. — Eugene: Cascade Books, 2014.
48. Ritschl A. A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation. A Critical History. — Edinburgh: Edmonston & Douglas, 1872.
49. Scholasticism in the Lutheran Church // Lutheran Cyclopedia / ed. H. E. Jacobs. — New York: Scribner, 1899. — P. 434–435.
50. Vidu A. Atonement, Law, and Justice: The Cross in Historical and Cultural Contexts. — Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

КРИТИКА ТРИДЕНТСКОЙ САКРАМЕНТОЛОГИИ В ТРУДАХ Э. СХИЛЛЕБЕКСА

В статье резюмируются основные положения католической доктрины реального присутствия Христа в святых дарах в таинстве евхаристии в том виде, в котором эта доктрина окончательно сформировалась в эпоху схоластики и была догматизирована Тридентским собором. Подробно разбирается критика этой доктрины в трудах одного из крупнейших католических богословов второй половины XX в. Эдварда Схиллебекса. Критические замечания указанного автора рассматриваются в общем контексте богословской католической мысли XX в. и официального ординарного учительства Католической церкви указанного периода.

Ключевые слова: Католичество, сакраментология, евхаристия; реальное присутствие, Э. Схиллебекс.

I. I. Backulin

The critical issues on the Tridentine sacramentology by E. Schillebeeckx

In the article we expound the main features of the catholic teaching of the real presence of Christ in the eucharist as it was formed in the XIII cent. and officially adopted on the council of Trent. Then we analyze the critical issues about this doctrine, made by famous catholic theologian E. Schillebeeckx. We also pay attention to the theological context of the XX cent. sacramentology and to official teaching of the Catholic Church about the real presence of Christ in the eucharist.

Keywords: Catholicism, sacramentology, eucharist, real presence, E. Schillebeeckx.

В рамках настоящей статьи под «тридентской сакраментологией» будет подразумеваться систематизированное в эпоху схоластики учение о таинствах Католической Церкви, ряд основных положений которого был догматизирован на Тридентском соборе. Предметом настоящей статьи является критика три-

* Иван Ильич Бакулин — магистр теологии, аспирант кафедры философии религии и религиозоведения Философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, преподаватель Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета; backulinivan@mail.ru

дентского богословия евхаристии, предпринятая в ряде работ одним из крупнейших католических богословов XX в. Эдвардом Схиллебексом.

Ряд аспектов учения о таинстве евхаристии содержательно не изменялся в христианской Церкви с самого начала ее существования: так, фактически во всех направлениях христианской мысли как на востоке, так и на западе, как в рамках ортодоксии, так и за ее пределами, участие в евхаристии воспринималось как средство для соединения верующих христиан со Христом — основателем Церкви, актуализация своего статуса христианина — члена церкви («Вы — тело Христово, а порознь — члены») (1 Кор. 12: 27)) и соучастие в плодах Христовой жертвы («Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христового?» (1 Кор. 10: 16)).

Однако иные аспекты данного учения формулировались в рамках христианской богословской мысли постепенно: так, на Тайной вечере Христос, согласно евангельским текстам, назвав евхаристический хлеб Своим телом, а евхаристическое вино — Своей кровью, не дал апостолам никаких пояснений Своих слов. Ранее, в известной беседе о хлебе жизни, которую традиционно воспринимают как анонсирование таинства евхаристии, слова Христа о необходимости вкушать Его тело для участия в вечной жизни были восприняты с крайним недоумением многими Его последователями, что даже привело к тому, что некоторые из них покинули общину. Однако разъяснений не последовало и тогда. В патристическую эпоху большинство христианских писателей, обращавшихся к евхаристической тематике, настаивали на том, что евхаристический хлеб есть истинное тело Христа, а евхаристическое вино есть Его истинная кровь. Однако разные авторы предлагали разные объяснения очевидно возникающих тут проблем:

— Как возможно, чтобы Христос, телесно присутствующий на Тайной вечери, давал апостолам вкушать Свое тело?

— Почему евхаристические хлеб и вино остаются неизменными в своих физических свойствах?

— Как возможно, чтобы тело Христа, вознесенное, согласно христианской доктрине, на небеса, присутствовало на множестве алтарей в христианских храмах?

Указанные сложности, тем не менее, не приводили к серьезной полемике по данному вопросу почти до самого конца первого тысячелетия. Встречающиеся у некоторых авторов символические спекуляции должны восприниматься скорее как протест против слишком грубого, крайне реалистического восприятия евхаристии, чем указания на то, что в ортодоксальной традиции изначально присутствовало альтернативное евхаристическому реализму направление. Много таких «символических» мест можно встретить в трудах блаж. Августина: «Зачем вы готовите зубы и животы? Веруйте, и вы уже вкусите» (In Evangelium Joannis. 25, 12). В целом же отдельные авторы скорее были склонны к крайнему реализму, чем к евхаристическому символизму, примером такого реализма может служить свт. Иоанн Златоуст: «вводя нас в большее содружество с Собою и показывая Свою любовь к нам, Он представил желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, и вонзать зубы в Плоть, и со-

единяться, и исполнять всякое желание» (Homilias in Joannem. 46. 3). Однако как только на западе были предприняты первые попытки систематического изложения церковного учения по данному вопросу (книга монаха Пасхазия Радберта «De corpora et sanguine Domini ad Frudegardum»), немедленно возникла и полемика, как правило, обозначаемая как «первый евхаристический спор». В ходе этой полемики высказывались в т. ч. и такие взгляды, согласно которым образ присутствия Христа в евхаристических дарах сводился в той или иной степени к присутствию духовно-символическому [подробнее см. 3]. Поднятые в указанном споре вопросы продолжали ставиться в XI в. в ходе дискуссий вокруг взглядов Берингария Турского, а позднее стали предметом рассмотрения схоластов, вплоть до Фомы Аквинского включительно. После Римского собора 1059 г. символическое понимание евхаристии стало восприниматься как ересь, однако вплоть до IV Латеранского собора допустимым оказывается плюрализм в реалистических объяснениях: в частности в это время кардинал Петр Капуанский писал: «...правило веры состоит не в том, чтобы веровать, что освящение происходит тем или иным образом, но лишь в том, что после произнесения (установительных) слов Тело Христово находится на алтаре» [цит. по: 7, р. 146–147]. В этот период католические богословы предлагали следующие варианты объяснения реального присутствия Христа в таинстве евхаристии:

— теория сосуществования (консубстанции) предполагала, что после освящения к субстанции хлеба и вина добавляется субстанция Тела и Крови Христа.

— теория аннигиляции (уничтожения), согласно которой после освящения хлеб и вино перестают существовать, хотя их виды и остаются. Вместо же хлеба и вина при освящении Даров появляются Тело и Кровь Христовы. Допустимой такую позицию считали кардиналы Петр Капуанский и Роландо Бандинелли, загадочный автор, которого до недавнего времени отождествляли с будущим папой Александром III (об ошибочности такого отождествления см. [9]).

— теория изменения субстанции, согласно которой после освящения даров исчезает только субстанция хлеба и вина, место которых занимают Тело и Кровь Христовы. Именно этот взгляд разделялся Петром Ломбардским, в то время как первые два (особенно консубстанциация) не принимались целым рядом известных богословов, среди которых Гуго Сен-Викторский, которого именовали вторым Августином, Стефан Лэнгтон и Петр Ломбардский.

Фактически последняя из названных концепций стала результатом применения идей гилеморфизма к католической сакраментологии.

Материальная субстанция, согласно этой концепции, состоит из материи и субстанциональной формы. Материя подразделяется на первоматерию и индивидуализированную материю. Первоматерия не есть нечто материальное в обычном смысле слова, т. к. она не существует сама по себе, будучи внекачественной. Она, таким образом, не есть полностью субстанция. Существует только индивидуализированная материя, материя конкретной вещи. Эта индивидуализация и происходит в результате соединения первоматерии, которая предает вещи количественные измерения, и субстанциональной формы, которая и делает вещь существующей, под воздействием какой-либо действу-

ющей причины. Такое изложение концепции гилеморфизма мы обнаружим у Фомы Аквинского (подробное изложение см. [1]).

В XX в. гилеморфизм утратил свои позиции господствующей онтологии. Многим эта концепция представлялась несостоятельной. Однако для католических мыслителей ситуация осложнялась среди прочего тем фактом, что термин «субстанция» фигурирует, хотя и без строгой дефиниции, в доктринальных текстах Католической Церкви (в частности в декретах упомянутого выше Тридентского собора). По этой причине прямо отказаться от него для католических философов не представлялось возможным. Но и не замечать сложностей, связанных, среди прочего, с новыми данными естественных наук, также было нельзя. Оставалось попробовать переосмыслить понятие субстанции с учетом этих новых данных. По этому пути пошли многие католические мыслители, среди них такие известные, как Альберт Миттерер, Жак Маритен, Ганс Мейер, а также целый ряд менее известных авторов (подробное изложение их взглядов см. [4]). При этом для всех указанных авторов, в силу их конфессиональной принадлежности, ограничением в их философских спекуляциях служила католическая доктрина, в которой утверждалось реальное присутствие Христа в евхаристии. Однако в связи с попытками переосмысления понятия субстанции перед католическими мыслителями вставала также проблема иного характера: указанные попытки представляли собой фактический отказ от гилеморфизма, а значит, возникал вопрос — не противоречит ли такой отказ постановлениям Тридентского собора, в декретах которого очевидным образом философским основанием для изложения доктрины реального присутствия служит именно гилеморфизм?

К разрешению указанной проблемы и обращается конце 60-х годов Эдвард Схиллебекс, который, наряду с упомянутыми выше авторами, также предлагал альтернативный путь для осмысления реального присутствия Христа в таинстве евхаристии [10–12].

Обращение к истории Тридентского собора позволяет Схиллебексу выделить в евхаристическом догмате этого собора следующие три уровня: веру Церкви, философское осмысление этой веры и термины, с помощью которых эта вера в итоге была сформулирована. Как соотносятся между собой эти три уровня Тридентского догмата?

Что касается соотношения первого и второго уровня, то Схиллебекс утверждает, что они связаны между собой отношением причинности: т. к. изменение Св. Даров реально, то необходимо должно иметь место изменение субстанции. Отцы собора стремились не к чему иному, как к защите реальности присутствия Христа в Св. Дарах. Относительно же соотношения второго и третьего уровня Схиллебекс считает, что для отцов собора транссубстанциация было простым синонимом всецелого изменения субстанции.

Далее Схиллебекс ставит вопрос о том, является ли учение о транссубстанциации необходимой составляющей церковного догмата или же оно есть не более чем средство (пусть и неизбежное, необходимое и вполне оправданное в свое время) для защиты церковной веры. Если справедливо последнее, тогда можно ли в нынешних условиях, когда Церковь живет в ситуации иного философского контекста, чем тот, в котором жили отцы Тридента, иным образом выразить ту же церковную веру?

Отвечая на первый вопрос, Схиллебекс говорит, что и для отцов Тридента, и для таких разных богословов, как Фома Аквинский или Бонавентура, первичной была вера в реальное присутствие Христа в евхаристии, а вторичен тот способ, которым это присутствие можно философски осмыслить и словесно выразить. Прежде же чем ответить на второй вопрос, Схиллебекс считает необходимым рассмотреть, в каком значении термин «субстанция», ключевой для тридентского богословия Евхаристии, употреблялся на соборе. Насколько аристотелевским был этот термин в контексте Тридента?

Схиллебекс указывает на то, что в середине XX в. некоторые богословы, писавшие о соборе, пробовали оторвать соборные формулы от аристотелевской философии. Доказывая, что отцы Тридента стремились отойти от Аристотеля, они ссылались, в частности, на следующий факт: для обозначения тех реалий Св. Даров, которые пребывают неизменными до, во время и после освящения, отцы Тридента избрали слово «виды», предпочтя его термину «акциденции», хотя в ходе соборного обсуждения было сделано предложение заменить первый термин последним. Это предложение поступило в ходе пленарного заседания 25 мая 1547 г. Далее оно обсуждалось на комиссии *theologi maiores* 27 мая. Противники изменения указывали на то, что слово «виды», в отличие от «акциденций», уже имело стойкую традицию церковного употребления как в текстах учительства (например, в текстах IV Латеранского и Флорентийского соборов), так и в трудах многих богословов. В результате голоса «за» и «против» разделились поровну (при том что некоторые отцы проголосовали «*utraque lectio placet*» — «оба слова равно хороши»), и ранее предложенный текст остался без изменений. Схиллебекс усматривает в указанном прецеденте ровно противоположный смысл: для отцов Тридента слова «виды» и «акциденции» были полными синонимами. Хотя отцы собора и не считали самих себя жестко связанными рамками аристотелевской философии (в любом ее варианте), аристотелевские категории были для них, тем не менее, естественным способом богословского мышления. С точки зрения Схиллебекса, любая попытка оторвать мысль отцов Тридента от аристотелевского контекста будет анахронизмом: никто не может вполне абстрагироваться от штампов мысли, которые являются общепринятыми в его эпоху. В эпоху Тридента в западно-христианском богословии попросту не было сколь-либо серьезной альтернативы Аристотелю. Хотя столь же верно и то, что аристотелевская философия существовала в этом качестве уже не в «чистом», но в значительно переработанном виде. Так, строгое разделение субстанции и акциденций, согласно Схиллебексу, в рамках первоначальной аристотелевской традиции было совершенно невозможным. Таким образом, невозможной в этой философии была и трансубстанциация. В этом смысле Дж. Виклиф и Беренгарий Турский мыслили гораздо более «по-аристотелевски», чем их оппоненты. Если субстанция и акциденции неотделимы друг от друга, значит очевидное сохранение акциденций хлеба и вина в Св. Дарах после их освящения неоспоримо свидетельствует о том, что ничего не произошло и с их субстанциями. Таким образом, итоговый вывод указанных богословов о том, что Св. Дары и по освящении остаются хлебом и вином, пусть и святыми, в рамках аристотелизма вполне логичен. Защитники церковного учения о реальном присутствии Христа

в Св. Дарах в ответ на это справедливо указывали на то, что всемогущество Божье преодолевает законы естества, а потому философская невозможность сама по себе не может быть основанием для отрицания истинной веры Церкви. Обе стороны оставались в рамках аристотелевских терминов, но то, как эти термины использовались церковным богословием и учительством, показывает, что церковные авторы, для того, чтобы оставаться в пределах ортодоксии, неизбежно должны были переосмыслить их содержание. Однако и для них, и для их оппонентов аристотелевские термины оставались естественным языком для выражения своих взглядов.

Кроме того, попытка усмотреть в соборных актах Тридента тенденцию к отходу от аристотелевских терминов будет означать, что на Тридентском соборе церковная вера в реальное присутствие Христа в Евхаристии не просто была выражена в категориях определенной философии, но сам способ ее выражения стал изобретением этого собора. Иными словами, отцы Тридента изобрели некоторую новую философию. Тогда следует считать, что сама эта философия есть результат действия Св. Духа и, следовательно, необходимая составная часть церковной догмы, а не просто способ ее словесного выражения. Такой вывод для Схиллебекса неприемлем, т. к. именно принятое им ранее различие между содержанием веры, ее философским осмыслением и словесным выражением дает ему основания для того, чтобы поставить сформулированный выше вопрос: можно ли, оставаясь верным вере Церкви, тем не менее отказаться от конкретного (а именно — тридентского) способа выражения этой веры? Для Схиллебекса несомненно, что в тридентскую эпоху и ранее не было иного способа выражения церковной веры в реальное присутствие Христа в евхаристии, чем концепция транссубстанцииации, и что в то время не принимать транссубстанцииацию означало не принимать веру в реальное присутствие Христа в евхаристии. Но значит ли это, что веровать в реальное присутствие, не принимая транссубстанцииацию, нельзя в принципе? Схиллебекс считает, что можно. Пытаясь обосновать такой взгляд, он дает весьма специфическую интерпретацию восточной святоотеческой традиции богословия евхаристии, предлагая ее в качестве примера альтернативного взгляда на реальное присутствие Христа в этом таинстве, фактически приписывая восточным отцам концепцию импанаации. На деле эти взгляды были анафематствованы на Иерусалимском Соборе 1672 г. Нам такое отождествление представляется по меньшей мере спорным.

Схиллебекс излагает те основания, которые, по его мнению, делают новое осмысление реального присутствия Христа в евхаристии насущно необходимым. Говоря о том, что таких оснований весьма много, Схиллебекс, тем не менее, выделяет пять основных:

— Аристотелевская концепция субстанции, по мнению Схиллебекса, вступает в неразрешимый конфликт с данными современной физики о строении материи. Он указывает на то, что уже в период между двумя мировыми войнами многие богословы, осознав данное противоречие, стали говорить о том, что изменение, происходящее со Св. Дарами в таинстве Евхаристии, носит не физический, но всецело метафизический характер, и что, таким образом, «физический» подход к изъяснению Таинства абсолютно неприемлем.

Хотя при этом Схиллебекс отмечает и тот факт, что некоторые богословы этого периода предпринимали попытки построения некоторой особой догматической физики [подробнее об этом см. 13].

— После II мировой войны богословы вновь открыли для себя свято-отеческое и библейское понимание таинства. По мнению Схиллебекса, необходимость защитить от нападков Реформации церковное учение вынудила католических богословов сделать слишком сильный акцент на объективной действительности таинств, на таинствах как средствах и причинах благодати. При этом на второй план отошли те аспекты таинств, которые протестанты не отрицали, например, значение таинств как сакраментальных знаков и символов. Тем самым, с точки зрения Схиллебекса, реальное присутствие Христа в евхаристии было выведено из своего естественного сакраментального и символического контекста (хотя это присутствие никогда не ограничивалось только этим контекстом). Новое понимание символа — не просто как знака, указывающего на нечто отсутствующее, но как явления некоторой реальности через иную реальность (как, например, человеческая душа являет себя вовне посредством тела) — заставило по-новому взглянуть на символизм церковных таинств. Это новое понимание, согласно Схиллебексу, выводит таинства из сферы событий, происходящих лишь в мире материальных вещей, и вводит их в сферу мистических отношений верующих со Христом.

— В середине XX в. был предпринят ряд попыток отделить понятие субстанции от аристотелевского контекста, основанных на предположении о наличии именно такого «не-аристотелевского» понимания субстанции у отцов Константинопольского и Тридентского соборов. Как мы уже отметили, Схиллебекс не считает оправданной такую попытку. С его точки зрения, «церковный догмат обдумывался и был выражен именно в аристотелевских категориях, но строго аристотелевское содержание этих категорий не входит в то, что догмат должен был выразить» [10, р. 102]. То, что защитники тридентских формул попытались навязать этим формулам несвойственное им значение, лишний раз свидетельствует, по мнению Схиллебекса, о несостоятельности тридентского богословия евхаристии. Если даже защитники некоторой концепции вынуждены прибегать к искусственным и исторически несостоятельным построениям, значит исходное значение указанной концепции неприемлемо даже для самих этих защитников.

— В это же время на уровне официального церковного учительства было осознано, что неверным будет ограничивать реальное присутствие Христа в Его Церкви лишь Его присутствием в Св. Дарах. Напротив, в документах II Ватиканского собора и в папских энцикликах этого времени систематически говорится о многообразном и многоразличном присутствии Христа, причем не только по силе и действию, но именно о личном Его участии и в Литургии Слова, и вообще в богослужебном собрании верных. Тем самым вновь реальное присутствие Христа в таинстве евхаристии изымается из физического контекста и ставится в контекст мистических отношений Господа с верными.

— В протестантском богословии этого периода были предприняты усилия для переосмысления своей собственной традиции богословия Евхаристии [10, р. 76–77]. Тот факт, что в XX в. христиане всех исповеданий глубоко осознали

трагичность конфессионального разделения христианского мира, заставляет и католических богословов внимательнее относиться к этим тенденциям и давать на них свой ответ.

Анализируя критику Схиллебексом тридентского богословия евхаристии, мы должны отметить, что проблемные узлы этого богословия отмечены им весьма точно. Если считать, что использование гилеморфизма для формулирования доктрины реального присутствия Христа в таинстве евхаристии канонизирует указанную доктрину, тогда католическая мысль оказывается обреченной на то, чтобы несмотря ни на что хранить верность средневековой онтологии. При последовательном применении указанных категорий неизбежен вопрос об их соотношении с современными данными естественных наук, что порождает целый ряд трудноразрешимых вопросов. Например, с одной стороны, современная физика не оперирует такими понятиями, как «субстанция» или «форма», а содержание понятия «материя» здесь весьма далеко от аристотелевского. С другой стороны, отцы Тридента или даже сами апостолы не имели тех представлений о структуре материи, которые имеют современные физики: они ничего не знали об атомах, молекулах и электронах. Следует ли полагать, что все те данные, которые современные физико-химические методы исследования материи позволяют получить, не относятся к уровню субстанции? Тот бесспорный факт, что указанные методы не обнаруживают разницы в евхаристических веществах до и после их освящения, требует положительного ответа на этот вопрос. Таким образом, современное естествознание фактически сводится на уровень феноменологии. Хотя среди католических мыслителей встречался и альтернативный, прямолинейный последовательно-реалистический подход, при котором предлагались рассуждения о том, что после освящения в евхаристическом хлебе вместо атомов хлеба появляются атомы тела Христова [13], а сам процесс образования молекул из атомов соотносился с томистской концепцией сложной субстанции (подробнее об этой концепции см. [1]).

Однако предложенное Схиллебексом различие содержания догмы и ее философского оформления тоже не получится назвать идеальным решением проблемы. Если гилеморфизм есть лишь исторически обусловленное философское оформление церковной веры в реальное присутствие Христа в таинстве евхаристии, то можно ли вообще сформулировать само содержание этой веры? Тенденция к релятивизации догмата «обходным путем» здесь довольно очевидна. Поэтому неудивительно, что Схиллебекс несколько раз был вынужден давать объяснения по поводу своих взглядов на историческую обусловленность конкретных догматических формул. Данная предпосылка противоречит, по крайней мере по букве, энциклике «*Mysterium Fidei*» [8]. Однако в итоге сам Схиллебекс не был подвергнут официальному осуждению или каким-либо иным санкциям. Более того, можно считать, что взгляды Схиллебекса в определенной степени оказались предвестниками изменения официальной позиции Ватикана по вопросу отношения к томизму. Так в энциклике папы Иоанна-Павла II «*Fides et ratio*» можно обнаружить положения, весьма напоминающие рассмотренные выше взгляды Схиллебекса: «...не следует полагать, что существует официальная философия Церкви, т. к. вера не есть

философия» [5, р. 76]. Данное утверждение представляет собой разительный контраст не только с известными энцикликами времен Пия XII [6], но даже с только что упомянутой энцикликой Павла VI «*Mysterium Fidei*». Таким образом, Схиллебекс оказался одним из предтеч фактически провозглашенного в Католической Церкви философского плюрализма. Однако при этом следует сказать и о том, что в своих работах по евхаристии критика тридентской сакраментологии и обоснование самой возможности переосмысления тридентских формул проводятся Схиллебексом гораздо последовательнее, яснее и в целом убедительнее, чем изложение его собственной концепции, которая, в свою очередь, может лишь с большим трудом быть соотнесена с западной традицией реалистического богословия присутствия Христа в таинстве евхаристии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апполонов А. В. Введение: Некоторые важнейшие принципы философии святого Фомы Аквинского // Фома Аквинский. Сумма теологии. — М., 2006. — Т. 1. — С. iv-l.
2. Бегери Ф., Дюшено К. Таинства в истории Церкви // Современное католическое богословие / М. А. Хейз, Л. Джирон, ред. — М., 2007. — С. 558–575.
3. Малицкий Н. Евхаристический спор на Западе в IX в. // Ученые труды Петроградской духовной академии. — Вып. 8, ч. 1–2. — Сергиев Посад, 1917. — Ч. 3. — Владимир, 1917.
4. Clark J. Physics, Philosophy, Transubstantiation // *Theological Studies*. — Baltimore, 1951. — Vol. 12. — P. 24–51.
5. *Fides et ratio*: энциклика от 14 сентября 1998 г. // *Acta Apostolicae Sedis*. — Vol. 91. — P. 5–88.
6. *Humani Generis*: энциклика от 12 августа 1950 // Denzinger H., Schönmetzer A. *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. — Fribourg, 1967. P. 3875–3899.
7. Kilmartin E. J. *The Eucharist in the West*. — Collegeville: Liturgical Press, 1998.
8. *Mysterium Fidei*: энциклика от 3 сентября 1965 // *Acta Apostolicae Sedis*. — Vol. 57. — 1965. — P. 753–774.
9. Noonan T., Jr. *Who was Rolandus?* // Melanges Kutner. — Philadelphia, 1977.
10. Schillebeeckx E. *The Eucharist*. — London: Sheed & Ward, 1968.
11. Schillebeeckx E. *The dogma of the Council of Trent on Transsubstantiation. Its development and the categories in which it is expressed* // *Primary readings on the eucharist* / T. J. Fisch, ed. — Collegeville: Liturgical Press, 2004. — P. 77–115.
12. Schillebeeckx E. *Transsubstantiation, transsignification* // *Living bread, saving cup* / R. K. Seasoltz, ed. — Collegeville: Liturgical Press, 1982. — P. 175–189.
13. Vollert C. *The Eucharist: Controversy on Transubstantiation* // *Theological Studies*. — Baltimore, 1961. — Vol. 22. — P. 391–425.

Письмо в редакцию

О ПЕТЕРБУРГСКИХ ИСТОРИКАХ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В прошлом году в десятом номере «Вопросов философии» была опубликована подборка статей, посвященная 75-летию образования философского факультета в Санкт-Петербургском университете. В небольшой информационной заметке Б. Г. Соловьева и Н. О. Ноговицына «Философия с петербургским акцентом» ошибочно говорится, что «зачинателем» изучения и исследования русской философии в Петербурге «в свое время выступил А. Ф. Замалеев» (с. 62). Такое высказывание не самое удачное. На самом деле в указанный период, т. е. с 1940 г., когда был образован факультет, в роли зачинателей исследований в истории отечественной философии весьма достойно выступили преподаватели Санкт-Петербургского (тогда Ленинградского) университета Анатолий Андрианович Галактионов (1922–2002) и Петр Федотович Никандров (1923–1975). Еще в 1961 г. они напечатали нашумевший «в свое время» первый советский учебник «История русской философии» в 23 печатных листа. Этот учебник-исследование, а также книга «Идеология народничества» стали основным исходным материалом для их докторской диссертации, защищенной в 1966 г. (редкий случай, когда степень доктора была присуждена соавторам одного исследования). В 1970 г. докторская диссертация А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова была издана в виде солидной монографии «Русская философия XI–XIX вв.» (более 40 печатных листов). Таким образом, их книги (особенно 1961 и 1970 гг.) подлинно стали «вратами» в науку для следующих поколений петербургских (и не только петербургских!) историков русской философии. Если вообще возможно говорить о «петербургской школе истории русской философии» (а о ней авторы и пишут), то школа эта начинается с А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова.

Следует заметить, что в шестидесятые годы наряду с ними и на том же поприще успешно работали другие ленинградские ученые — А. И. Новиков, Б. А. Чагин, И. П. Чуева.

Что касается А. Ф. Замалева, то он просто физически не мог стать «зачинателем». В 1968 г. Александр Фазлаевич закончил Казанский университет, а в 1970-м стал аспирантом А. А. Галактионова.

А. Е.

НАШИ ПОТЕРИ

ЮРИЙ ИВАНОВИЧ ЕФИМОВ

17 января 2016 года после тяжелой и продолжительной болезни скончался профессор, заведующий кафедрой философии Санкт-Петербургского Национального исследовательского Академического университета РАН Юрий Иванович Ефимов. Юрий Иванович Ефимов родился 21 января 1937 годѣ в г. Дзержинске Донецкой области УССР. В 1965 году окончил философский факультет Ленинградского государственного университета по специальности «философия». Там же в 1971 году защитил кандидатскую, а в 1981-м — докторскую диссертацию. Он был признанным специалистом в области философской антропологии, междисциплинарных исследований проблем антопосоциогенеза и теории развития. Более 25 лет он успешно руководил научной и педагогической работой Санкт-Петербургской кафедры философии РАН, был членом нескольких диссертационных советов вузов города, председателем ГАК философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, входил в состав редколлегии научно-теоретического журнала «Философия права». Друзья и коллеги знали Юрия Ивановича как человека высокой духовной культуры, многогранного в своих интересах и открытого к общению с молодым поколением ученых. Сотрудники кафедры и университета глубоко скорбят об утрате выдающегося ученого, опытного руководителя, патриота и гражданина нашей страны.

Коллектив кафедры философии СПб НИУ РАН

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

Вдовина Галина Владимировна —
доктор философских наук
(Институт философии РАН)

Григорьев Григорий Игоревич —
доктор медицинских наук, профессор (РХГА)

Евлампиев Игорь Иванович —
доктор философских наук, профессор
(Институт философии, Санкт-Петербургский
государственный университет)

Иванов Олег Евгеньевич —
доктор философских наук, профессор (РХГА)

Климов Вадим Юрьевич —
кандидат исторических наук (РХГА)

Михайлова Марина Валентиновна —
доктор филологических наук,
профессор (РХГА)

Прилуцкий Александр Михайлович —
доктор философских наук
(Российский государственный педагогический
университет им. А.И. Герцена)

Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор
(Санкт-Петербургский государственный
университет), директор издательства (РХГА)

Сапронов Петр Александрович —
доктор культурологии, директор Института
богословия и философии (РХГА)

Щученко Владимир Александрович —
доктор философских наук, профессор
(РХГА)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Галат Александр Анатольевич —
зам. директора издательства РХГА

Рейзвих Татьяна Николаевна —
технический редактор

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Богатырёв Дмитрий Кириллович —
доктор философских наук, профессор,
ректор РХГА (председатель
редакционного совета)

Багно Всеволод Евгеньевич —
член-корреспондент РАН, доктор
филологических наук, профессор, директор
Института русской литературы РАН,
почетный профессор РХГА

Дудник Сергей Иванович —
доктор философских наук, профессор,
директор Института философии СПбГУ

Корольков Александр Аркадьевич —
академик РАО, доктор философских
наук, профессор кафедры 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_P7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
Тел. 570-02-36
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2016. Том 17. Вып. 1

Подписано в печать 17.03.2016. Формат 70 × 100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. _____. Тираж 550 экз. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»,
188681, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15

